



BISHOP WEBSTER  
COLLECTION



Sufficientia Ex Deo

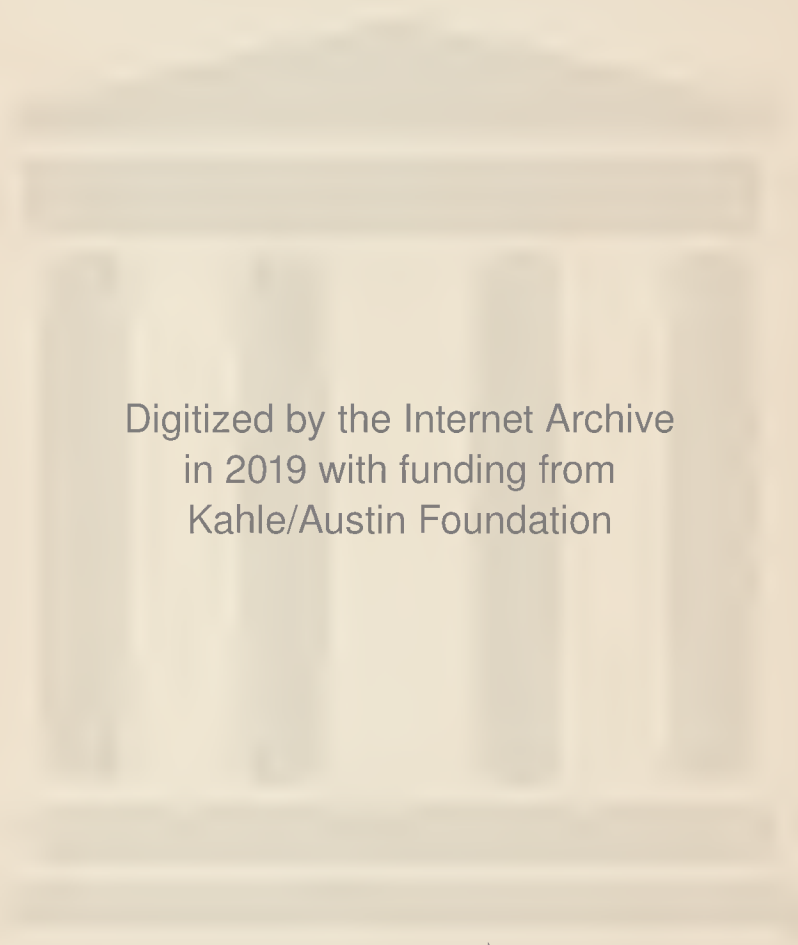


Frank Grant









Digitized by the Internet Archive  
in 2019 with funding from  
Kahle/Austin Foundation



S. THOMÆ AQUINATIS  
**SUMMA THEOLOGICA**

---

Tomus IV.

V. Nihil obstat.

Taurini, 25 Martii 1922.

Can. CAROLUS FRANCO, *Censor. Archiep.*

V. Imprimatur.

C. FRANCISCUS DUVINA, *Provic. Gen.*

LR

BX1749.T52 1926 V.4



# SANCTI THOMÆ AQUINATIS

DOCTORIS ANGELICI

## SUMMA THEOLOGICA

### SECUNDA SECUNDÆ

#### QUESTIO CXXIV.

DE MARTYRIO,  
IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de martyrio; et circa hoc quærentur quinque: 1. Utrum martyrium sit actus virtutis. — 2. Cujus virtutis sit actus. — 3. De perfectione hujus actus. — 4. De pœna martyrii. — 5. De causa.

##### ART. I. — UTRUM MARTYRIUM SIT ACTUS VIRTUTIS.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod martyrium non sit actus virtutis. Omnis enim actus virtutis est voluntarius. Sed martyrium quandoque non est voluntarium, ut patet de Innocentibus pro Christo occisis, de quibus dicit Hilarius <sup>1</sup>, quod "in æternitatis profectum per martyrii gloriam efferebantur." Ergo martyrium non est actus virtutis.

2. Præterea, nullum illicitum est actus virtutis. Sed occidere seipsum est illicitum, ut supra habitum est (quæst. LXIV, art. 5), per quod tamen martyrium consummatur; dicit enim Augustinus <sup>2</sup>, quod "quædam sanctæ feminæ tempore persecutionis, ut insectatores suæ pudicitiae devitarent, se in fluvium dejecerunt, eoque modo defunctæ sunt <sup>3</sup>, earumque martyria in catholica Ecclesia venera-

tione celeberrima frequentantur." Non ergo martyrium est actus virtutis.

3. Præterea, laudabile est quod aliquis sponte se offerat ad exequendum actum virtutis. Sed non est laudabile quod aliquis martyrio se ingerat, sed magis videtur esse præsumptuosum et periculosum. Non ergo martyrium est actus virtutis.

Sed *contra* est quod præmium beatitudinis non debetur nisi actui virtutis. Debetur autem martyrio, secundum illud Matth. v, 10: *Beati qui persecutionem patiuntur propter justitiam, quoniam ipsorum est regnum celorum.* Ergo martyrium est actus virtutis.

CONCLUSIO. — Martyrium est actus virtutis, qua aliquis contra persequentium impetus firmiter in justitia et veritate permanet.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (quæst. præc., art. 1 et 3), ad virtutem pertinet quod aliquis in bono rationis conservetur. Consistit autem bonum rationis in veritate sicut in proprio objecto, et in justitia sicut in proprio effectu, sicut ex supra dictis patet (quæst. CIX, art. 1 et 2, et quæst. præc., art. 12). Pertinet autem ad rationem martyrii ut aliquis firmiter stet in veritate et justitia contra persequentium impetus. Unde manifestum est quod martyrium est actus virtutis.

Ad *primum* ergo dicendum, quod quidam dixerunt quod in innocentibus acceleratus est miraculose liberi arbitrii usus, ita quod etiam voluntarie marty-

(1) Sup. Matth. can. 1, in fin.  
(2) De civ. Dei, lib. 1, cap. 26, in princ.  
(3) Pelagiam Antiochenam et sorores cum matre indicare videtur, etsi de sororibus tantum ac de matre illius id expresse referat Ambrosius (lib. III De virginibus), ac Pelagiam ipsam se domi occidentem vel a culmine domus præcipitantem insinuet.

rium passi sunt. Sed quia hoc per auctoritatem Scripturæ non comprobatur<sup>1</sup>, ideo melius dicendum est quod martyrii gloriam, quam in aliis propria voluntas meretur, illi parvuli occisi per Dei gratiam sunt assecuti. Nam effusio sanguinis propter Christum vicem gerit baptismatis. Unde sicut in pueris baptizatis per gratiam baptismalem meritum Christi operatur ad gloriam obtinendam; ita et in occisis propter Christum meritum martyrii Christi<sup>2</sup> operatur ad palmam martyrii consequendam. Unde Augustinus dicit in quodam sermone de Epiph.<sup>3</sup>, quasi eos alloquens: " Ille de vestra corona dubitabit in passione pro Christo, qui etiam parvulis baptismum prodesse non æstimat Christi. Non habebatis ætatem, qua in passurum Christum crederetis; sed habebatis carnem, in qua pro Christo passuro passionem sustineretis<sup>4</sup>. "

Ad secundum dicendum, quod Augustinus<sup>5</sup> dicit, " esse possibile quod aliquibus fide dignis testificationibus divina persuaserit auctoritas Ecclesiæ, ut istarum sanctarum memoriam honoraret. "

Ad tertium dicendum, quod præcepta legis dantur de actibus virtutum. Dictum autem est supra (qu. cviii, art. 1 ad 4), quædam præcepta legis divinæ tradita esse secundum præparationem animi, ut scilicet homo sit paratus hoc vel illud facere, cum fuerit oppertunum. Ita etiam et aliqua pertinent ad actum virtutis secundum præparationem animi, ut scilicet superveniente tali casu, homo secundum rationem agat. Et hoc præcipue videtur observandum in martyrio, quod consistit in debita sustentia passionum injuste inflictarum. Non autem debet homo occasionem dare alteri injuste agendi; sed si alius injuste egerit, ipse moderate tolerare debet.

**ART. II. — UTRUM MARTYRIUM SIT ACTUS FORTITUDINIS<sup>6</sup>.**

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod martyrium non sit actus fortitudinis. Dicitur enim *μάρτυρ* in græco quasi testis. Testimonium autem reddi-

tur fidei Christi, secundum illud Act. i, vers. 8: *Eritis mihi testes in Jerusalem*, etc.; et Maximus dicit in quodam sermone: " Mater martyrii est fides catholica, in qua illustres athletæ suo sanguine subscripserunt. Ergo martyrium est potius actus fidei quam fortitudinis.

2. Præterea, actus laudabilis ad illam virtutem præcipue pertinet quæ ad ipsum inclinatur, et quæ ab ipso manifestatur, et sine qua ipse non valet. Sed ad martyrium præcipue inclinatur charitas: unde in quodam sermone Maximi dicitur: " Charitas Christi in suis martyribus vincit. " Maxime etiam charitas per actum martyrii manifestatur, secundum illud Joan. xv, 13: *Majorem dilectionem nemo habet quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis*. Sine charitate etiam martyrium nihil valet, secundum illud I. Corinth. xiii, 3: *Si tradidero corpus meum ita ut ardeam, charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest*. Ergo martyrium magis est actus charitatis quam fortitudinis.

3. Præterea, Augustinus dicit in quodam sermone de S. Cypriano: " Facile est martyrem celebrando venerari, magnum vero fidem ejus et patientiam imitari. " Sed in unoquoque actu virtutis præcipue laudatur virtus ejus est actus. Ergo martyrium magis est actus patientiæ quam fortitudinis.

Sed contra est quod Cyprianus dicit in epist. ad martyres et confessores<sup>7</sup>: " O beati martyres, quibus vos laudibus prædicem? O milites fortissimi, robur pectoris vestri quo præconio vocis explicem? " Quilibet autem laudatur ex virtute cujus actum exercet. Ergo martyrium est actus fortitudinis.

**CONCLUSIO.** — Cum per martyrium Christi fideles in justitia et veritate contra pericula mortis confirmantur, palam est, ipsum ad fortitudinis actum pertinere.

Respondeo dicendum quod, sicut ex supra dictis patet (quæst. præc., art. 1 et seq.), ad fortitudinem pertinet ut confirmet hominem in bono virtutis, et maxime contra pericula, et præcipue con-

(4) Unde similiter Ecclesia canit quod Dei præconium innocentes martyres non loquendo, sed moriendo confessi sunt.

(5) De civ. Dei lib. i, cap. 26, in princ.

(6) Docet B. Thomas martyrium esse actum fortitudinis, et hæc sententia communis est.

(7) Lib. ii, epist. 6, parum a princ.

(1) Contrarium affirmant SS. Patres (Cf. August. serm. 66 et epist. 23, et Petrus Chrysologus, serm. 152).

(2) Ita Mss. et editi passim. Al., *meritum Christi*. item. *meritum martyrii* tantum.

(3) 66 De divers. cap. 3, in med.



tra pericula mortis, et maxime ejus quæ est in bello. Manifestum est autem quod in martyrio homo firmiter confirmatur in bono virtutis, dum fidem et justitiam non deserit propter imminētia pericula mortis, quæ etiam in quodam certamine particulari a persecutoribus imminēt. Unde Cyprianus dicit in quodam serm. 4: "Vidit admirans præsentium multitudo cæleste certamen: et in prælio stetisse servos Christi voce libera, mente incorrupta, virtute divina. „ Unde manifestum est quod martyrium est fortitudinis actus: et propter hoc de martyribus legit Ecclesia: *Fortes facti sunt in bello.*

Ad primum ergo dicendum, quod in actu fortitudinis duo sunt consideranda, quorum unum est bonum, in quo fortis firmatur, et hoc est fortitudinis finis; aliud est ipsa firmitas qua quis non cedit contrariis prohibentibus ab illo bono; et in hoc consistit essentia fortitudinis. Sicut autem fortitudo civilis firmat animum hominis in justitia humana, propter ejus conservationem mortis pericula sustinet; ita etiam fortitudo gratuita firmat animum hominis in bono justitiæ Dei, quæ est per fidem Christi Jesu, ut dicitur Rom. III, 22. Et sic martyrium comparatur ad fidem sicut ad finem in quo aliquis confirmatur; ad fortitudinem autem sicut ad habitum elicientem.

Ad secundum dicendum, quod ad actum martyrii inclinatur quidem charitas, sicut primum et principale motivum, per modum virtutis imperantis; fortitudo autem sicut motivum proprium, per modum virtutis elicientis. Et inde est quod martyrium est actus charitatis ut imperantis<sup>1</sup>, fortitudinis autem ut elicientis. Inde etiam est quod utramque virtutem manifestat. Quod autem sit meritum, hoc habet ex charitate, sicut et quilibet virtutis actus. Et ideo sine charitate non valet.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est (quæst. præc., art. 6), principalior actus fortitudinis est sustinere, ad

quem pertinet martyrium, non autem ad secundarium actum ejus, qui est aggredi. Et quia patientia deservit fortitudini ex parte actus principalis, qui est sustinere, inde est quod concomitanter in martyribus patientia commendatur.

**ART. III. — UTRUM MARTYRIUM**

**SIT ACTUS MAXIMÆ PERFECTIONIS<sup>3</sup>.**

De his etiam infra, quæst. CLXXIV, art. 5 ad 3.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod martyrium non sit actus maximæ perfectionis. Illud enim ad perfectionem videtur pertinere quod cadit sub consilio, non sub præcepto, quia scilicet non est de necessitate salutis. Sed martyrium videtur esse de necessitate salutis; dicit enim Apostolus 4: *Corde creditur ad justitiam, ore autem confessio fit ad salutem*; et I. Joan. III, 16 dicitur quod *nos debemus pro fratribus animas nostras ponere*. Ergo martyrium non pertinet ad perfectionem.

2. Præterea, ad majorem perfectionem videtur pertinere quod aliquis det Deo animam, quod fit per obedientiam, quam quod Deo det proprium corpus, quod fit per martyrium; unde Gregorius dicit<sup>5</sup>, quod "obedientia cunctis victimis præfertur. „ Ergo martyrium non est actus maximæ perfectionis.

3. Præterea, melius esse videtur aliis prodesse quam seipsum in bono conservare: quia "bonum gentis melius est quam bonum unius hominis, „ secundum Philosophum<sup>6</sup>. Sed ille qui martyrium sustinet, sibi soli prodest; ille autem qui docet, proficit multis. Ergo actus docendi et gubernandi subditos est perfectior quam actus martyrii.

Sed contra est quod Augustinus<sup>7</sup> præfert martyrium virginitati, quæ ad perfectionem pertinet. Ergo martyrium maxime ad perfectionem pertinere videtur.

**CONCLUSIO.** — Martyrium, si comparetur ad fortitudinem, non est actus maximæ perfectionis: si vero comparetur ad charitatem, quæ homines ad illud impellit, maximæ est perfectionis

bari possit, juxta illud (Joan. xv): *Majorem hac dilectionem nemo habet ut animam suam ponat quis pro amicis suis*, et (I. Jo. III): *In hoc cognovimus charitatem Dei, quoniam ille animam suam pro nobis posuit.* (4) Rom. x, 10.

(5) Moral. lib. ult. cap. 10, parum a princ.

(6) Ethic. lib. I, cap. 2, in fin.

(7) Lib. De sancta virginitate, cap. 46, in fin.

(1) Loc. sup. cit.

(2) Juxta mentem auctoris martyrium præsupponit ut minimum charitatem quæ dicit affectum sinceri amoris erga Deum, sed non semper præsupponit charitatem habitualement in cordibus diffusam, ut voluit S. Bonaventura, Alcanus et quidam alii.

(3) Nullum est opus quo charitas melius pro-

Respondco dicendum quod de aliquo aetu virtutis loqui possumus dupliciter: uno modo secundum speciem aetus ipsius, prout comparatur ad virtutem proxime elicentem ipsum: et sic non potest esse quod martyrrium, quod consistit in debita tolerantia mortis, sit perfectissimus inter virtutis aetus; quia tolerare mortem non est laudabile secundum se, sed solum secundum quod ordinatur ad aliquod bonum, quod consistit in aetu virtutis, puta ad fidem et ad dilectionem Dei: unde ille actus virtutis, cum sit finis, melior est. Alio modo potest considerari aetus virtutis, secundum quod comparatur ad primum motivum, quod est amor eharitatis; et ex hac parte præcipue aliquis actus habet quod ad perfectionem vitæ pertineat; quia, ut Apostolus dicit <sup>1</sup>, *charitas est vinculum perfectionis*. Martyrium autem inter omnes actus virtuosos maxime demonstrat perfectionem eharitatis: quia tanto magis ostenditur aliquis aliquam rem amare, quanto pro ea rem magis amatam contemnit, et rem magis odiosam eligit pati. Manifestum est autem quod inter omnia alia bona præsentis vitæ maxime amat homo ipsam vitam, et e contrario maxime odit ipsam mortem, et præcipue eum doloribus corporalium tormentorum, " quorum metu etiam bruta animalia a maximis voluptatibus abstrahuntur, „ ut Augustinus dicit <sup>2</sup>. Et secundo hoc patet quod martyrrium inter cæteros actus humanos est perfectius secundum suum genus, quasi maximæ eharitatis signum, secundum illud Joan. xv, 13: *Majorem eharitatem nemo habet quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis* <sup>3</sup>.

Ad primum ergo dicendum, quod nullus est actus perfectionis sub consilio cadens, qui in aliquo eventu non eadat sub præcepto <sup>4</sup>, quasi de necessitate salutis existens; sicut Augustinus dicit <sup>5</sup>, quod aliquis incidit in necessitatem continentiae servandæ propter absen-

tiam vel infirmitatem uxoris. Et ideo non est contra perfectionem martyrii, si in aliquo casu sit de necessitate salutis: est enim aliquis casus in quo martyrrium perferre non est de necessitate salutis; puta, cum ex zelo fidei et eharitate fraterna multoties leguntur sancti martyres sponte se obtulisse martyrio. Illa autem præcepta sunt intelligenda secundum præparationem animi.

Ad secundum dicendum, quod martyrrium complectitur id quod summum in obedientia esse potest, ut scilicet aliquis sit obediens usque ad mortem, sicut legitur de Christo <sup>6</sup>, quod *factus est obediens usque ad mortem*. Unde patet quod martyrrium secundum se est perfectius quam obedientia absolute dicta.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa proeedit de martyrio secundum propriam speciem aetus, ex qua non habet excellentiam inter omnes actus virtutum; sicut nec fortitudo est excellentior inter omnes virtutes.

#### ART. IV. — UTRUM MORS SIT DE RATIONE MARTYRII <sup>7</sup>.

De his etiam Sent. iv, dist. 49, quæst. v, art. 3, quæst. ii.

Ad quartum sic proeeditur. 1. Videtur quod mors non sit de ratione martyrii. Dicit enim Hieronymus <sup>8</sup>: " Recte dixerim quod Dei Genitrix virgo et martyr fuit, quamvis in pace vitam finiverit; „ et Gregorius dicit <sup>9</sup>: " Quamvis occasio persecutionis desit, habet tamen et pax nostra suum martyrrium; quia etsi earnis eolla ferro non subicimus, spirituali tamen gladio carnalia desideria in mente trucidamus. „ Ergo absque passione mortis potest esse martyrrium.

2. Præterea, pro integritate carnis servanda aliquæ mulieres leguntur laudabiliter contempsisse vitam suam <sup>10</sup>; et ita videtur quod corporalis integritas castitatis præferatur vitæ corporali. Sed quandoque ipsa integritas earnis auferitur, aut auferri intentatur pro confes-

(1) Col. iii, 14.

(2) Quæst. lib. lxxxiii, quæst. 36, inter princ. et med.

(3) De martyrii excellentia videri possunt Tertullianus (lib. Ad martyres), Cyprianus (De exhortat. ad martyr.), B. Ephrem (in duob. serm. De laud. martyr.), August. (serm. 47 De sanctis).

(4) Nam, ut ait ipse S. Doctor (quæst. clxxxiv, art. 3), perfectio essentialiter consistit in præceptis.

(5) Lib. De adulterinis conjugis, cap. 13.

(6) Philipp. ii, 8.

(7) Probat S. Doctor ad perfectam rationem martyrii proprie dicti requiri quod aliquis mortem sustineat.

(8) In serm. de Assumpt. seu epist. ad Paul. et Eustoch. inter med. et fin.

(9) Hom. iii in Evang. in fin.

(10) De sancta Pelagia virgine ac sororibus ejus pariter virginibus jam notatum est ex Ambrosio.



sione fidei christianæ, ut patet de Agnete et Lucia. Ergo videtur quod martyrium magis debeat dici, si aliqua mulier pro fide Christi integritatem carnis perdat, quam si etiam perderet corporalem vitam; unde et Lucia dixit: "Si me invitam feceris violari, castitas mihi duplicabitur ad coronam."

3. Præterea, martyrium est fortitudinis actus. Ad fortitudinem autem pertinet non solum mortem non formidare, sed nec alias adversitates, ut Augustinus dicit<sup>1</sup>. Sed multæ sunt aliæ adversitates præter mortem, quæ aliqui possunt sustinere pro fide Christi, scilicet carcerem, exilium, rapinam bonorum, ut patet Hebr. x; unde et sancti Marcelli papæ martyrium celebratur, qui tamen fuit mortuus in carcere. Ergo non est de martyrii necessitate quod aliquis sustineat pœnam mortis.

4. Præterea, martyrium est actus meritorius, ut dictum est (art. præc., et art. 2 hujus qu. ad 1). Sed actus meritorius non potest esse post mortem. Ergo ante mortem; et ita mors non est de ratione martyrii.

Sed *contra* est quod Maximus dicit in quodam sermone De martyrio, quod "vincit pro fide moriendo, qui vincetur sine fide vivendo."

CONCLUSIO. — Ad perfectam martyrii rationem spectat, ut aliquis mortem propter Christum vel propter Deum sustineat.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. 2, hujus quæst.), martyr dicitur quasi testis fidei christianæ, per quam nobis visibilia pro invisibilibus contemnenda proponuntur, ut dicitur Hebr. xi. Ad martyrium ergo pertinet ut homo testificetur fidem, se opere ostendens omnia præsentia contemnere, ut ad futura et invisibilia bona perveniat. Quamdiu autem homini remanet vita corporalis, nondum se opere ostendit corporalia cuncta despiciere. Consueverunt enim homines et consanguineos et omnia bona possessa contemnere, et etiam dolores corporis pati, ut vitam conservent. Unde et Satan

contra Job induxit<sup>2</sup>: *Pellem pro pelle, et cuncta quæ homo habet, dabit pro anima sua*, id est, pro vita sua corporali. Et ideo ad perfectam rationem martyrii requiritur quod aliquis mortem sustineat propter Christum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod illæ auctoritates, et si quæ similes inveniuntur, loquuntur de martyrio per quamdam similitudinem<sup>3</sup>.

Ad *secundum* dicendum, quod in muliere quæ integritatem carnis perdit, vel ad perdendam eam damnatur occasione fidei christianæ, non est apud homines manifestum utrum hoc mulier patiatur propter amorem fidei christianæ, vel magis pro contemptu castitatis; et ideo apud homines non redditur per hoc testimonium sufficiens; unde hoc non proprie habet rationem martyrii. Sed apud Deum, qui corda scrutatur, potest hoc ad præmium deputari, sicut Lucia dixit.

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. præc., art. 4 et 5), fortitudo principaliter consistit circa pericula mortis, circa alia autem consequenter; et ideo nec martyrium proprie dicitur pro sola tolerantia carceris, vel exilii, vel rapinæ divitiarum, nisi forte secundum quod ex his sequitur mors<sup>4</sup>.

Ad *quartum* dicendum, quod meritum martyrii non est post mortem, sed in ipsa voluntaria sustinentia mortis, prout scilicet aliquis voluntarie patitur inflictionem mortis. Contingit tamen quandoque quod aliquis post mortalia vulnera pro Christo suscepta, vel quascunque alias tribulationes continuatasque ad mortem, quas a persecutoribus patitur pro fide Christi, diu vivat: in quo statu actus martyrii meritorius est, et etiam ipso eodem tempore quo hujusmodi afflictiones patitur.

#### ART. V. — UTRUM SOLA FIDES SIT CAUSA MARTYRII<sup>5</sup>.

De his etiam Sent. iv, dist. 49, quæst. v, art. 3, qu. ii corp. et ad 9, 10 et 12, et Rom. viii lect. 7.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod sola fides sit causa martyrii. Dici-

20 junii, S. Martinum papam, 12 novembris, S. Melchhiadem, 10 decembris.

(5) S. Thomas et cum eo fere omnes theologi docent fidem non esse solam causam martyrii, sed cujusvis alterius virtutis officium, Christi causa susceptum, si quis pro illo officio mortem patiatur.

(1) Musicæ lib. vi, cap. 15, ad fin. (2) Job ii, 4.

(3) Beata Virgo dicitur martyrium accepisse, quia in passione D. N. J. C. acerbissimo dolore cor suum fuit transfixum.

(4) Hinc Ecclesia aliquos ut martyres colit, de quibus certum est quod non obierint morte violenta, veluti S. Felicem, 14 jan., S. Silverium,

tur enim I. Petr. iv, 15: *Nemo vestrum patiatut ut homicida, aut fur, aut aliquid hujusmodi; si autem ut christianus, non erubescat, glorificet autem Deum in isto nomine.* Sed ex hoc dicitur aliquis christianus, quia tenet fidem Christi. Ergo sola fides Christi dat patientibus martyrii gloriam.

2. Præterea, martyr dicitur quasi testis. Testimonium autem non redditur nisi veritati. Non autem aliquis dicitur martyr ex testimonio cuiuslibet veritatis, sed solum ex testimonio veritatis divinæ; alioquin si quis moreretur pro confessione veritatis Geometriæ vel alterius speculativæ scientiæ, esset martyr; quod videtur ridiculum. Ergo sola fides est martyrii causa.

3. Præterea, inter alia virtutum opera illa videntur esse potiora quæ ordinantur ad bonum commune; quia " bonum gentis melius est quam bonum unius hominis, " secundum Philosophum<sup>1</sup>. Si ergo aliquod aliud bonum esset causa martyrii, maxime videretur quod illi essent martyres qui pro defensione reipublicæ moriuntur: quod Ecclesiæ observatio non habet: non enim militum qui in bello justo moriuntur, martyria celebrantur. Ergo sola fides videtur esse martyrii causa.

Sed *contra* est quod dicitur Matth. v, vers. 10: *Beati qui persecutionem patiuntur propter justitiam*, quod pertinet ad martyrium, ut Glossa<sup>2</sup> ibidem dicit. Ad justitiam autem pertinet non solum fides, sed etiam aliæ virtutes. Ergo et aliæ virtutes possunt esse martyrii causa.

CONCLUSIO. — Non tantum fides, sed omnium virtutum opera, ut in Deum referuntur, martyrii causa esse possunt.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. præc.), martyres dicuntur quasi testes, quia scilicet corporalibus suis passionibus usque ad mortem testimonium perhibent veritati, non cuiusque, sed veritati quæ secundum pietatem est, quæ per Christum nobis innotuit: unde et martyres Christi dicuntur quasi testes ipsius. Hujusmodi

autem est veritas fidei. Et ideo cuiuslibet martyrii causa est fidei veritas. — Sed ad fidei veritatem non solum pertinet ipsa credulitas cordis, sed etiam exterior protestatio; quæ quidem fit non solum per verba, quibus aliquis confitetur fidem, sed etiam per facta, quibus aliquis fidem se habere ostendit, secundum illud Jacobi ii, 18: *Ego ostendam tibi ex operibus fidem meam.* Unde et de quibusdam dicitur Tit. i, 16: *Confitentur verbis se nosse Deum, factis autem negant.* Et ideo omnium virtutum opera, secundum quod referuntur in Deum, sunt quædam protestationes fidei, per quam nobis innotescit quod Deus hujusmodi opera a nobis requirit, et nos pro eis remunerat: et secundum hoc possunt esse martyrii causa<sup>3</sup>. Unde et beati Joannis Baptistæ martyrium in Ecclesia celebratur, qui non pro neganda fide, sed pro reprehensione adulterii mortem sustinuit<sup>4</sup>.

Ad primum ergo dicendum, quod christianus dicitur qui Christi est. Dicitur autem aliquis esse Christi, non solum ex eo quod habet fidem Christi, sed etiam ex eo quod spiritu Christi ad opera virtuosa procedit, secundum illud Roman. viii, 9: *Si quis spiritum Christi non habet, hic non est ejus*; et etiam ex hoc quod ad imitationem Christi peccatis moritur, secundum illud Galat. v, 24: *Qui Christi sunt, carnem suam crucifixerunt cum vitiis et concupiscentiis.* Et ideo ut christianus patitur, non solum qui patitur pro fidei confessione, quæ fit per verba, sed etiam quicumque patitur pro quocumque bono opere faciendo, vel pro quocumque peccato vitando propter Christum, quia hoc totum pertinet ad fidei protestationem.

Ad secundum dicendum, quod veritas aliarum scientiarum non pertinet ad cultum divinitatis: et ideo non dicitur esse veritas secundum pietatem, unde nec ejus confessio potest esse directe martyrii causa. Sed quia omne mendacium peccatum est, ut supra habitum est (quæst. cx, art. 3 et 4), vitatio mendacii, contra quamcumque veritatem sit, inquantum mendacium est pecca-

(1) Ethic. lib. i, cap. 2, in fin.

(2) Ord. et Hieron. in hunc loc.

(3) Patitur enim propter Christum, ait ipse S. Doctor (lect. vii in c. 8 ad Rom.), non solum qui patitur propter fidem Christi, sed etiam qui patitur pro quocumque justitiæ opere pro amore Christi.

(4) Quemadmodum S. Lambertus, 17 sept., et S. Rumoldus, 1 julii; sanctus autem Thomas Cantuariensis pro defensione jurisdictionis ecclesiasticæ interfectus celebratur, 27 dec.; S. Pelagia ne dispendium virginitatis pateretur occubuit, et sic de multis alijs.



tum divinæ legi contrarium, potest esse martyrii causa.

Ad *tertium* dicendum, quod bonum reipublicæ est præcipuum inter bona humana. Sed bonum divinum, quod est propria causa martyrii, est potius quam humanum. Tamen quia bonum humanum potest effici divinum, ut si referatur in Deum<sup>1</sup>, ideo potest esse quodcumque bonum humanum martyrii causæ, secundum quod in Deum refertur<sup>2</sup>.

## QUESTIO CXXV.

### DE TIMORE,

#### IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis fortitudini; et primo de timore; secundo, de intimiditate; tertio, de audacia. Circa primum queruntur quatuor: 1. Utrum timor sit peccatum. — 2. Utrum opponatur fortitudini. — 3. Utrum sit peccatum mortale. — 4. Utrum excuset vel diminuat peccatum.

#### ART. I. — UTRUM TIMOR SIT PECCATUM<sup>3</sup>.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod timor non sit peccatum. Timor enim est passio quædam, ut supra habitum est (1<sup>o</sup> 2<sup>o</sup>, quæst. xxiii, art. 4, et quæst. xlii). Sed "ex passionibus non laudamur neque vituperamur"<sup>4</sup>. Cum ergo omne peccatum sit vituperabile, videtur quod timor non sit peccatum.

2. Præterea, nihil quod in lege divina mandatur, est peccatum: quia *lex Domini est immaculata*, ut dicitur Ps. xviii, vers. 8. Sed timor mandatur in lege Dei; dicitur enim Ephes. vi, 5: *Servi, obedite dominis carnalibus cum timore et tremore*. Ergo timor non est peccatum.

3. Præterea, nihil quod naturaliter inest homini, est peccatum, quia peccatum est contra naturam, ut Damascenus dicit<sup>5</sup>. Sed timere est homini naturale; unde Philosophus dicit<sup>6</sup>, quod "erit aliquis insanus, vel sine sensu doloris, si nihil timeat, neque terræ motum, neque inundationes." Ergo timor est peccatum.

(1) Advertendum est, ait Sylvius, illos qui pro defensione reipublicæ in bello justo occiduntur, posse esse martyres, si illam defendant propter Deum, amore iustitiæ ac legis divinæ.

(2) Ex antea dictis quatuor condiciones requiruntur ad verum martyrium: 1. quod vere mors sequatur; 2. quod voluntarie acceptetur; 3. quod causa mortis sit opus virtutis christianæ in ordine ad Deum et propter Deum; 4. quod omnium peccatorum suorum se pœniteat patiens, et saltem attritionem habeat.

Sed *contra* est quod Dominus dicit<sup>7</sup>: *Nolite timere eos qui occidunt corpus*; et Ezech. ii, 6 dicitur: *Ne timeas eos, neque sermones eorum metuas*.

CONCLUSIO. — Timor quo aliquis timet et fugit ea quæ ratio dictat esse sustinenda, ne desistat ab iis quæ sunt prosequenda, peccatum est: non autem is quo timentur ea quæ secundum rationem fugienda sunt.

Respondeo dicendum quod aliquid dicitur esse peccatum in actibus humanis propter inordinationem: nam bonum actus humani in ordine quodam consistit, ut ex supra dictis patet (quæst. cix, art. 2, et quæst. cxiv, art. 1). Est autem hic debitus ordo, ut appetitus regimini rationis subdatur. Ratio autem dictat, aliqua esse refugienda, et aliqua prosequenda; et inter fugienda, quædam dicitur esse magis fugienda quam alia; et similiter etiam inter prosequenda, quædam dicitur esse magis prosequenda quam alia: et quantum est bonum prosequendum, tantum est aliquod oppositum malum iugiendum. Inde est quod ratio dictat, quædam bona magis esse prosequenda quam quædam mala fugienda<sup>8</sup>. Quando ergo appetitus fugit ea quæ ratio dictat esse sustinenda, ne desistat ab aliis quæ magis prosequi debet, timor inordinatus est, et habet rationem peccati. Quando autem appetitus timendo refugit id quod est secundum rationem fugiendum, tunc appetitus non est inordinatus, nec peccatum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod timor communiter dictus secundum suam rationem importat universaliter fugam. Unde quantum ad hoc non importat rationem boni vel mali, et similiter est de qualibet alia passione. Et ideo Philosophus dicit quod passiones non sunt laudabiles neque vituperabiles, quia scilicet non laudantur neque vituperantur qui irascuntur vel timent, sed qui circa hæc aut ordinate aut inordinate se habent.

(3) Timor de quo hic agitur non est passio, nam passiones sunt indifferentes, sed est actus quo excessus est in timendo et defectus in audendo.

(4) Ut patet Ethic. lib. ii, cap. 5, in med.

(5) Orth. fid. lib. ii, cap. 3, et lib. iv, cap. 11.

(6) Ethic. lib. iii, cap. 7, in med.

(7) Matth. x, 23.

(8) Nempe ratio dictat pœnas corporales esse suscipiendas potius quam famam nostram aut iustitiam qualitercumque lædere, quia bona spiritualia corporaliibus sunt anteponenda.

Ad *secundum* dicendum, quod timor ille ad quem inducit Apostolus, est conveniens rationi, ut scilicet servus timeat, ne deficiat in obsequiis quæ domino debet impendere.

Ad *tertium* dicendum, quod mala quibus homo resistere non potest, et ex quorum sustentia nihil boni provenit homini<sup>1</sup>, ratio dicitur esse fugienda. Et ideo timor talium non est peccatum.

**ART. II. — UTRUM PECCATUM TIMORIS OPPONATUR FORTITUDINI<sup>2</sup>.**

Ad *secundum* sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum timoris non opponatur fortitudini. Fortitudo enim est circa pericula mortis, ut supra habitum est (quæst. cxxiii, art. 4 et 5). Sed peccatum timoris non semper pertinet ad pericula mortis; quia super illud Ps. cxxvii: *Beati omnes qui timeant Dominum*, Glossa<sup>3</sup> dicit, quod "humanus timor est quo timemus pati pericula carnis vel perdere mundi bona; et super illud Matth. xxv: *Oravit tertio eundem sermonem*, etc. dicit Glossa<sup>4</sup>, quod "triplex est malus timor, scilicet timor mortis, timor doloris et timor vilitatis. Non ergo peccatum timoris opponitur fortitudini.

2. Præterea, præcipuum quod commendatur in fortitudine, est quod exponit se periculis mortis. Sed quandoque aliquis ex timore servitutis vel ignominie exponit se morti; sicut Augustinus<sup>5</sup> narrat de Catone, qui, ut non incurreret Cæsaris servitutem, morti se tradidit. Ergo peccatum timoris non opponitur fortitudini, sed magis habet similitudinem cum ipsa.

3. Præterea, omnis desperatio procedit ex aliquo timore. Sed desperatio non opponitur fortitudini, sed magis spei, ut supra habitum est (quæst. xx, art. 1, et 1 2, quæst. xl, art. 4). Ergo neque peccatum timoris opponitur fortitudini.

Sed *contra* est quod Philosophus<sup>6</sup> timiditatem ponit fortitudini oppositam.

**CONCLUSIO.** — Timor mortis inordinatus adversatur fortitudini; timor au-

tem communiter sumptus, non uni, sed variis virtutibus opponi potest.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (qu. xix, art. 3, et 1 2, quæst. xliii, art. 1), omnis timor ex amore procedit; nullus enim timet nisi contrarium ejus quod amat. Amor autem non determinatur ad aliquod genus virtutis vel vitii; sed amor ordinatus includitur in qualibet virtute; quilibet enim virtuosus amat proprium bonum virtutis; amor autem inordinatus includitur in quolibet peccato; ex amore enim inordinato procedit inordinata cupiditas. Unde similiter inordinatus timor includitur in quolibet peccato; sicut avarus timet amissionem pecunie, intemperatus amissionem voluptatis, et sic de aliis.

— Sed timor præcipuus est periculorum mortis<sup>7</sup>. Et ideo talis timoris inordinatio opponitur fortitudini, quæ est circa pericula mortis. Et propter hoc antonomatice dicitur timiditas<sup>8</sup> fortitudini opponi.

Ad *primum* ergo dicendum, quod auctoritates illæ loquuntur de timore inordinato communiter sumpto, qui diversis virtutibus opponi potest.

Ad *secundum* dicendum, quod aetus humani præcipue dijudicantur ex fine, ut ex supra dictis patet (qu. i, art. 3, et qu. xviii, art. 6). Ad fortem autem pertinet ut se exponat periculis mortis propter bonum. Sed ille qui se periculis mortis exponit, ut fugiat servitutem vel aliquid laboriosum, a timore vincitur, quod est fortitudini contrarium. Unde Philosophus dicit<sup>9</sup>, quod "mori fugientem inopiam, vel cupidinem, vel aliquid triste, non est fortis, sed magis timidi: mollities est enim fugere laboriosa."

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut supra dictum est (1 2, qu. xlv, art. 2), sicut spes est principium audacie, ita timor est principium desperationis. Unde sicut ad fortem, qui utitur audacia moderate, præexigitur spes: ita e converso desperatio ex aliquo timore procedit.

(4) Ord. Aug. Quæst. evangel. lib. i, qu. ult.

(5) De civ. Dei, lib. i, cap. 24.

(6) Ethic. lib. ii, cap. 7, et lib. iii, cap. 7.

(7) Ut probatur Ethic. lib. iii, cap. 6, a med.

(8) Timiditas ferme idem est vitium quam

ignavia; in eo tantum differunt quod timiditas

excedat in timendo, ignavia deficiat in audendo.

Sed hæc duo sub eodem nomine timiditatis so-

lent contineri, quia sunt valde affluia.

(9) Ethic. lib. iii, cap. 7, ad fin.

(1) Qualia nimirum sunt quæ pro exemplo in argumento afferuntur; nec enim inundationibus vel etiam terræ motibus cum accidunt resisti potest; et nulla est homini apparens utilitas ut ea patiatur.

(2) Timor de quo hic agitur est inordinatus timor malorum temporalium ac præcipue periculorum mortis, circa quæ versatur fortitudo. Hinc patet huic virtuti illud peccatum esse oppositum. (3) Ord. August.



Non autem oportet quod quælibet desperatio procedat ex timore quolibet, sed ex eo qui est generis sui. Desperatio autem quæ opponitur spei, ad aliud genus refertur, scilicet ad res divinas: timor autem qui opponitur fortitudini, pertinet ad periculum mortis. Unde ratio non sequitur.

**ART. III. — UTRUM TIMOR SIT PECCATUM MORTALE.**

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod timor non sit peccatum mortale. Timor enim, ut supra dictum est (1 2, quæst. xxiii, art. 1), est in irascibili, quæ est pars sensualitatis. Sed in sensualitate est tantum peccatum veniale, ut supra habitum est (1 2, quæst. lxxiv, art. 4). Ergo timor non est peccatum mortale.

2. Præterea, omne peccatum mortale totaliter cor avertit a Deo. Hoc autem non facit timor; quia super illud Iudicum vii: *Qui formidolosus est*, etc., dicit Glossa ord. quod "timidus est qui primo aspectu ad congressum trepidat, non tamen toto corde terretur, sed reparari et animari denuo potest. „ Ergo timor non est peccatum mortale.

3. Præterea, peccatum mortale non solum retrahit a perfectione, sed etiam a præcepto. Sed timor non retrahit a præcepto, sed solum a perfectione; quia super illud Deuteron. xx: *Quis est homo formidolosus, et corde pavido?* etc., dicit Glossa 1: "Docet non posse quemquam professionem contemplationis vel militiæ spiritualis arripere, qui adhuc nudari terrenis opibus pertimescit. „ Ergo timor non est peccatum mortale.

Sed contra est quod pro solo peccato mortali debetur pœna inferni; quæ tamen debetur timidis, secundum illud Apoc. cap. xxi, 8: *Timidis, et incredulis, et execratis*, etc., *pars erit in stagno ignis, et sulphuris, quod est mors secunda*. Ergo timidas est peccatum mortale.

**CONCLUSIO.** — Timor ita inordinatus, ut aliquis propterea deliberate quidpiam velit, quod contra charitatem vel legem divinam sit, peccatum mortale

est: timor vero in sensualitate, veniale est peccatum.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. 1 hujus quæst.), timor peccatum est secundum quod est inordinatus, prout scilicet refugit quod non est secundum rationem refugendum. Hæc autem inordinatio timoris quandoque quidem consistit in solo appetitu sensitivo, non superveniente consensu rationalis appetitus; et sic non potest esse peccatum mortale, sed solum veniale 2. Quandoque vero hujusmodi inordinatio timoris pertingit usque ad appetitum rationalem, qui dicitur voluntas, qui ex libero arbitrio refugit aliquid non secundum rationem: et talis inordinatio timoris quandoque est peccatum mortale, quandoque veniale. Si enim aliquis propter timorem, quo refugit periculum mortis vel quodcumque aliud temporale malum, sic dispositus est ut faciat aliquid prohibitum, vel prætermittat aliquid quod est præceptum in lege divina 3, talis timor est peccatum mortale: alioquin erit peccatum veniale.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de timore, secundum quod consistit intra sensualitatem.

Ad secundum dicendum, quod etiam Glossa illa potest intelligi de timore in sensualitate existente. Vel potest melius dici quod ille toto corde terretur, cujus animum timor vincit irreparabiliter. Potest autem contingere quod etiamsi timor sit peccatum mortale, non tamen aliquis ita obstinate terretur 4, quin persuasionibus revocari possit; sicut quandoque aliquis mortaliter peccans, concupiscentiæ consentiendo, revocatur ne opere impleat quod proposuit facere.

Ad tertium dicendum, quod Glossa illa loquitur de timore revocante hominem a bono, quod non est de necessitate præcepti, sed de perfectione consilii. Talis autem timor non est peccatum mortale, sed quandoque veniale; quandoque etiam non est peccatum, puta cum aliquis habet rationabilem causam timoris.

(4) Nicolai habet: *potest autem contingere quod etiam timor sit peccatum mortale, non tamen aliquis ita obstinate terretur*, etc., quæ lectio minus vera videtur, ut per se patet.

(1) Ord. Isid.

(2) Potest fieri in hac hypothese ut nullum sit peccatum, quia motus ille potest esse solummodo materialis.

(3) Supponit S. Doctor aliquid prohibitum aut imperatum sub gravi nam alioquin peccatum foret tantum veniale.

**ART. IV. — UTRUM TIMOR  
EXCuset A PECCATO <sup>1</sup>.**

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod timor non excuset a peccato. Timor enim est peccatum, ut dictum est (art. 1 hujus quæst.). Sed peccatum non excusat a peccato, sed magis aggravat ipsum. Ergo timor non excusat a peccato.

2. Præterea, si aliquis timor excusat a peccato, maxime excusaret timor mortis, qui dicitur cadere in constantem virum. Sed hic timor non videtur excusare, quia cum mors ex necessitate immineat omnibus, non videtur esse timenda. Ergo timor non excusat a peccato.

3. Præterea, omnis timor aut est mali temporalis aut spiritualis. Sed timor mali spiritualis non potest excusare peccatum, quia non inducit ad peccandum, sed magis retrahit a peccato: timor etiam mali temporalis non excusat a peccato, quia, sicut Philosophus dicit <sup>2</sup>, "inopiam non oportet timere, neque ægritudinem, neque quæcumque non a propria malitia procedunt." Ergo videtur quod timor nullo modo excuset a peccato.

Sed *contra* est quod dicitur Decret. 1, qu. 1 <sup>3</sup>: "Vim passus et invitus ab hæreticis ordinatus, colorem habet excusationis."

**CONCLUSIO.** — Is tantum timor qui est ordinatus, et ex ea parte qua sibi involuntarium permiscetur, excusat a peccato.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. præc.), timor intantum habet rationem peccati, inquantum est contra ordinem rationis. Ratio autem judicat quædam mala esse magis aliis fugienda. Et ideo quicumque ut fugiat mala quæ secundum rationem sunt magis fugienda, non refugit mala quæ sunt minus fugienda, non incurrit peccatum; sicut magis est fugienda mors corporalis quam amissio rerum temporalium. Unde si quis propter timorem mortis latronibus aliquid promitteret, aut daret,

excusaretur a peccato; quod incurreret si sine causa legitima, prætermisiss bonis, quibus esset magis dandum, peccatoribus largiretur. Si autem aliquis per timorem fugiens mala quæ secundum rationem sunt minus fugienda, incurrat mala quæ secundum rationem sunt magis fugienda, non posset totaliter a peccato excusari, quia timor talis inordinatus esset. Sunt autem magis timenda mala animæ quam mala corporis; corporis autem magis quam mala exteriorum rerum. Et ideo si quis incurrat mala animæ, id est, peccata, fugiens mala corporis, puta flagella, vel mortem, aut mala exteriorum rerum, puta damnum pecuniæ, aut si sustineat mala corporis ut vitet damnum pecuniæ, non excusatur totaliter a peccato <sup>4</sup>. Diminuitur tamen secundum aliquid ejus peccatum, quia minus voluntarium est quod ex timore agitur; imponitur enim homini quædam necessitas aliquid faciendi propter timorem imminens. — Unde Philosophus <sup>5</sup>, hujusmodi quæ ex timore fiunt, dicit esse non simpliciter voluntaria, sed mixta ex voluntario et involuntario.

Ad *primum* ergo dicendum, quod timor non excusat ex ea parte qua est peccatum, sed ex ea parte qua est involuntarium.

Ad *secundum* dicendum, quod, licet mors omnibus immineat ex necessitate, tamen ipsa diminutio temporalis vitæ est quoddam malum, et per consequens timendum.

Ad *tertium* dicendum, quod secundum Stoicos, qui ponebant bona temporalia non esse hominis bona, sequitur ex consequenti quod mala temporalia non sint hominis mala, et per consequens nullo modo timenda. Sed secundum Augustinum <sup>6</sup>, hujusmodi temporalia sunt minima bona, quod etiam Peripatetici senserunt: et ideo contraria eorum sunt quidem timenda, non tamen multum, ut pro eis recedatur ab eo quod est bonum secundum virtutem.

(4) Voluntarium enim non omnino desinit: nam, ut ait ipse D. Thomas (1<sup>a</sup> 2<sup>a</sup>, quæst. vi, art. 6), ea quæ per metum fiunt magis sunt voluntaria quam involuntaria.

(5) Ethic. lib. iii, cap. 1.

(6) De libero arbitrio, lib. ii, cap. 18 et 19.

(1) Docet S. Doctor timorem non excusare a toto, sed a tanto peccato, quatenus voluntarium minuit.

(2) Ethic. lib. iii, cap. 6, ante med.

(3) Cap. *Constat*.



## QUESTIO CXXVI.

### DE INTIMIDITATE, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de vitio intimiditatis; et circa hoc quaeruntur duo: 1. Utrum intimidum esse sit peccatum. — 2. Utrum opponatur fortitudini.

#### ART. I. — UTRUM INTIMIDITAS SIT PECCATUM <sup>1</sup>.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod intimiditas non sit peccatum. Quod enim ponitur in commendationem viri iusti, non est peccatum. Sed in commendationem viri iusti dicitur Prov. xxviii, vers. 1: *Iustus, quasi leo confidens, absque terrore erit*. Ergo esse impavidum non est peccatum.

2. Præterea, " maximum terribilium est mors, " secundum Philosophum <sup>2</sup>. Sed nec mortem oportet timere, secundum illud Matth. x, 28: *Nolite timere eos qui occidunt corpus, etc.*, nec etiam aliquid quod ab homine posset inferri, secundum illud Is. li, 12: *Quis tu, ut timeas ab homine mortali?* Ergo impavidum esse non est peccatum.

3. Præterea, timor ex amore nascitur, ut supra habitum est (quæst. præc., art. 2). Sed nihil mundanum amare pertinet ad perfectionem virtutis: quia, ut Augustinus dicit <sup>3</sup>, " amor Dei usque ad contemptum sui facit cives civitatis cælestis. " Ergo nihil humanum formidare, videtur non esse peccatum.

Sed contra est quod de iudice iniquo dicitur Luc. xviii, 2, quod *nec Deum timebat, nec hominem reverebatur*.

CONCLUSIO. — Intimiditas, sive ex amoris defectu, sive animi elatione vel stoliditate procedat, vitiosa est: excusata tamen a peccato, quando invincibilis existit.

Respondeo dicendum quod quia timor ex amore nascitur, idem iudicium videtur esse de amore et timore. Agitur autem nunc de timore quo mala temporalia timeantur, qui provenit ex temporalium bonorum amore. Inditum autem est

unuique naturaliter ut propriam vitam amet, et ea quæ ad ipsam ordinantur, cum debito modo: ut scilicet amenatur huiusmodi, non quasi finis constituatur in eis, sed secundum quod eis utendum est propter ultimum finem. Unde quod aliquis deficiat a debito modo amoris ipsorum, est contra naturalem inclinationem, et per consequens est peccatum. — Nunquam tamen a tali amore aliquis totaliter decedit: quia id quod est naturale, totaliter perdi non potest; propter quod Apostolus dicit <sup>4</sup>: *Nemo unquam carnem suam odio habuit*. Unde etiam illi qui seipsos interimunt, ex amore carnis suæ hoc faciunt, quam volunt a presentibus angustiis liberare. Unde contingere potest quod aliquis minus quam debeat, timeat mortem et alia temporalia mala, propter quod minus debito amet ea. Sed quod nihil horum timeat, non potest ex totali defectu amoris contingere, sed ex eo quod æstimat mala opposita bonis quæ amat, sibi supervenire non posse. Quod quandoque contingit ex superbia animi de se præsumentis et alios contemnentis, secundum quod dicitur Job xli, 24: *Factus est ut nullum timeret; omne sublime videt*: quandoque autem contingit ex defectu rationis, sicut Philosophus dicit <sup>5</sup>, quod " Celtæ propter stultitiam nihil timeant. " Unde patet quod esse impavidum est vitiosum <sup>6</sup>, sive causetur ex defectu amoris, sive causetur ex elatione animi, sive causetur ex stoliditate; quæ tamen excusat a peccato, si sit invincibilis.

Ad primum ergo dicendum, quod iustus commendatur a timore non retrahente eum a bono, non quod sit absque omni timore; dicitur enim Eccli. i, vers. 28: *Qui sine timore est, non poterit justificari*.

Ad secundum dicendum, quod mors vel quidquid aliud ab homine mortali potest inferri, non est ea ratione timendum ut a iustitia recedat <sup>7</sup>; est tamen timendum inquantum per hoc homo potest impediri ab operibus virtuosius vel quantum ad se, vel quantum ad profectum quem in aliis facit. Unde dicitur

(1) Ethic. lib. iii, cap. 7, circa med.

(2) Peccatum illud est mortale, ait Sylvius, si aut ex causa mortali proveniat, aut propter intimiditatem magno periculo quis se obijciat, absque justa causa.

(3) Contra monitum Sapientis ecclesiastici (cap. 4): *Pro iustitia agnoscere pro anima tua, et usque ad mortem certa pro iustitia*.

(4) Ethic. lib. iii, cap. 6, a med.

(5) De civ. Dei, lib. xiv, cap. 28, in princ.

(6) Ephes. v, 29.

(1) Intimiditas, seu, ut alii vocant, timoris vacillitas, est qua quispiam mortis et aliorum malorum pericula non timet ubi, quando vel quomodo timere oportet, quod est contra rectam rationem, ac proinde peccatum.

Prov. xiv, 16: *Sapiens timet et declinat a malo.*

Ad *tertium* dicendum, quod bona temporalia debent contemni, inquantum nos impediunt ab amore et timore Dei: et secundum hoc etiam non debent timeri; unde dicitur Eccli. xxxiv, 16: *Qui timet Dominum, nihil trepidabit.* Non autem debent contemni bona temporalia, inquantum instrumentaliter nos juvant ad ea quæ sunt divini timoris et amoris.

**ART. II. — UTRUM ESSE IMPAVIDUM  
OPPONATUR FORTITUDINI <sup>1</sup>.**

De his etiam Sent. II, dist. 26, quæst. II, art. 2 ad 4, et dist. 34, qu. I, art. 2 corp. fin. et dist. 44, quæst. II, art. 1 ad 4.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod esse impavidum non opponatur fortitudini. De habitibus enim iudicamus per actus. Sed nullus actus fortitudinis impeditur per hoc quod aliquis est impavidus: remoto enim timore, aliquis et fortiter sustinet, et audacter aggreditur. Ergo esse impavidum non opponitur fortitudini.

2. Præterea, esse impavidum est vitium vel propter defectum debiti amoris <sup>2</sup>, vel propter superbiam, vel propter stultitiam. Sed defectus debiti amoris opponitur charitati, superbia autem humilitati, stultitia autem prudentiæ sive sapientiæ. Ergo vitium impaviditatis non opponitur fortitudini.

3. Præterea, virtuti opponuntur vitia sicut extrema medio. Sed unum medium ex una parte non habet nisi unum extremum. Cum ergo fortitudini ex una parte opponatur timor, ex alia vero parte opponatur ei audacia, videtur quod impaviditas ei non opponatur.

Sed *contra* est quod Philosophus <sup>3</sup> ponit impaviditatem fortitudini oppositam.

**CONCLUSIO.** — Intimiditas seu impavidum esse, fortitudini adversatur secundum defectum timoris, quo non timentur ea quæ timeri debent; sicut timiditas per excessum, inquantum timentur quæ timeri non debent.

Respondeo dicendum quod, sicut supra

(1) Affirmativo respondet S. Doctor, quia fortitudinis est timorem ita moderari ut intra limites rectæ rationis semper sistat.

(2) Quia scilicet non timemus id amittere quod non amamus, quantumcumque dignum sit quod ametur vel obligemur ad amandum; sicut faciunt qui peccare non timent et per peccatum damnationem incurrere, quia non satis Deum amant, nec satis bonum suum sive salutem curant.

dictum est (quæst. cxxiii, art. 3), fortitudo est circa timores et audacias. Omnis autem virtus moralis ponit modum rationis in materia circa quam est. Unde ad fortitudinem pertinet timor moderatus secundum rationem, ut scilicet homo timeat quod oportet, et quando oportet; et similiter de aliis. Hic autem modus rationis corrumpi potest sicut per excessum, ita et per defectum. Unde sicut timiditas opponitur fortitudini per excessum timoris, inquantum scilicet homo timet quod non oportet <sup>4</sup>; ita etiam impaviditas opponitur ei per defectum timoris, inquantum scilicet aliquis non timet quod oportet timere.

Ad *primum* ergo dicendum, quod actus fortitudinis est mortem sine timore sustinere et aggredi, non qualitercumque, sed secundum rationem; quod non facit impavidus.

Ad *secundum* dicendum, quod impaviditas ex sua specie corrumpit medium fortitudinis, et ideo directe opponitur fortitudini; sed secundum suas causas nihil prohibet quin opponatur aliis virtutibus.

Ad *tertium* dicendum, quod vitium audaciæ opponitur fortitudini secundum excessum audaciæ, impaviditas autem secundum defectum timoris. Fortitudo autem in utraque passione medium ponit. Unde non est inconveniens quod secundum diversa habeat diversa extrema.

## QUESTIO CXXVII.

### DE AUDACIA,

#### IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de audacia; et circa hoc quaeruntur duo: 1. Utrum audacia sit peccatum. — 2. Utrum opponatur fortitudini.

**ART. I. — UTRUM AUDACIA  
SIT PECCATUM <sup>5</sup>.**

Ad *primum* sic proceditur. 1. Videtur quod audacia non sit peccatum. Dicitur enim Job xxxix, 21 de equo, per quem designatur bonus prædicator, secundum Gregorium <sup>6</sup>, quod "audacter

(3) Ethic. lib. III, cap. 7.

(4) Ita Mss. et editi passim. Al.: *Timet quod non debet, vel secundum quod non debet, vel secundum quod non oportet.*

(5) Audacia non hic sumitur prout simpliciter est quædam passio, sed quatenus importat excessum passionis illius, qua quis in invadendo vel aggrediendo pericula nimium sibi præfudit; quod est contra rationem ac proinde vitiosum.

(6) Moral. lib. xxi, cap. 11.



in occursum pergit armatis. „ Sed nulum vitium cedit in commendationem alicujus. Ergo esse audacem non est peccatum.

2. Præterea, sicut Philosophus dicit <sup>1</sup>, „ oportet consiliari quidem tarde, operari autem velociter consiliata. „ Sed ad hanc velocitatem operandi juvat audacia. Ergo audacia non est peccatum, sed magis aliquid laudabile.

3. Præterea, audacia est quædam passio quæ causatur a spe, ut supra habitum est (1 2, quæst. xlv, art. 2), cum de passionibus ageretur. Sed spes non ponitur peccatum, sed magis virtus. Ergo nec audacia debet poni peccatum.

Sed *contra* est quod dicitur Eccli. vii, vers. 18: *Cum audaci non eas in via, ne forte gravet mala sua in te* <sup>2</sup>. Nullius autem societas est declinanda, nisi propter peccatum. Ergo audacia est peccatum.

CONCLUSIO. — Audacia moderatione carens tam ratione defectus quam ratione excessus, peccatum est.

Respondeo dicendum quod audacia, sicut supra dictum est (1 2, quæst. xxiii, art. 1, et qu. xlv), est quædam passio. Passio autem quandoque quidem est moderata secundum rationem, quandoque autem caret moderatione vel per excessum, vel per defectum; et secundum hoc est passio vitiosa. Sumuntur autem quandoque nomina passionum a superabundanti; sicut ira dicitur non quæcumque, sed superabundans, prout scilicet est vitiosa: et hoc etiam modo audacia per superabundantiam dicta ponitur esse peccatum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod audacia ibi sumitur secundum quod est moderata ratione: sic enim pertinet ad virtutem fortitudinis.

Ad *secundum* dicendum, quod operatio festina commendabilis est post consilium, quod est actus rationis. Sed si quis ante consilium vellet festine agere, non esset hoc laudabile, sed vitiosum; esset enim quædam præcipitatio actionis, quod est vitium prudentiæ oppositum, ut supra dictum est (qu. lxi,

art. 3). Et ideo audacia, quæ operatur ad velocitatem operandi, intantum laudabilis est, inquantum a ratione ordinatur.

Ad *tertium* dicendum, quod quædam vitia innominata sunt, et similiter quædam virtutes, ut patet per Philosophum <sup>3</sup>. Et ideo oportuit in quibusdam passionibus uti nomine virtutum et vitiorum. Præcipue autem illis passionibus utimur ad vitia designanda, quarum objectum est malum; sicut patet de odio, timore, ira et audacia. Spes autem et amor habet bonum pro objecto, et ideo magis eis utimur ad designanda nomina virtutum.

ART. II. — UTRUM AUDACIA  
OPPONATUR FORTITUDINI <sup>4</sup>.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod audacia non opponatur fortitudini. Superfluitas enim audaciæ videtur ex animi presumptione procedere. Sed presumptio pertinet ad superbiam quæ opponitur humilitati. Ergo audacia magis opponitur humilitati quam fortitudini.

2. Præterea, audacia non videtur esse vituperabilis, nisi inquantum ex ea provenit vel nocumentum aliquod ipsi audaci, qui se periculis inordinate ingerit, vel etiam aliis, quos per audaciam aggreditur, vel in pericula præcipitat. Sed hoc videtur ad injustitiam pertinere. Ergo audacia, secundum quod est peccatum, non opponitur fortitudini, sed justitiæ.

3. Præterea, fortitudo est circa timores et audacias, ut dictum est (qu. cxxiii, art. 3). Sed quia timiditas opponitur fortitudini secundum excessum timoris, habet aliud vitium oppositum timiditati secundum defectum timoris. Si ergo audacia opponitur fortitudini propter excessum audaciæ, pari ratione opponetur ei aliquod vitium propter audaciæ defectum. Sed hoc non invenitur. Ergo nec audacia debet poni vitium oppositum fortitudini.

Sed *contra* est quod Philosophus <sup>5</sup> ponit audaciam fortitudini oppositam.

*rum confundit, et ab impiis non minorabitur, id est, non erit in vitiis inferior quam impii.*

(1) Ethic. lib. vi, cap. 9, a princ.

(2) Per audacem intelligit Sapiens temerarium et nimis confidentem, qui quidvis audet, nec rationis iudicium sequitur, sed impetum suarum passionum et suæ voluntatis insolentiam. Et cap. xxi de filia audaci dicit quod *patrem et vi-*

(3) Ethic. lib. iv, cap. 4, 5 et 6, et lib. ii, c. 7.

(4) Audacia immoderata, de qua hic sermo est, fortitudini adversatur; sicut audacia recte temperata ad hanc virtutem pertinet.

(5) Ethic. lib. ii et iii, cap. ult. utrobique.



CONCLUSIO. — Audacia adversatur fortitudini, quæ circa timores et audacias versatur.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. præc., art. 2), ad virtutem moralem pertinet modum rationis servare in materia circa quam est. Et ideo omne vitium quod importat immoderantiam circa materiam alicujus virtutis moralis, opponitur illi virtuti morali, sicut immoderatum moderato. Audacia autem, secundum quod sonat vitium, importat excessum passivis, qui audacia dicitur. Unde manifestum est quod opponitur virtuti fortitudinis quæ est circa timores et audacias, ut supra dictum est (qu. cxxiii, art. 3).

Ad primum ergo dicendum, quod oppositio vitii ad virtutem non attenditur principaliter secundum causam vitii, sed secundum ipsam vitii speciem. Et ideo non oportet quod audacia opponatur eidem virtuti cui opponitur præsumptio, quæ est causa ipsius.

Ad secundum dicendum, quod sicut directa oppositio vitii non attenditur circa ejus causam, ita etiam non attenditur secundum ejus effectum. Nocumentum autem quod provenit ex audacia est effectus ipsius. Unde nec etiam secundum hoc attenditur audaciæ oppositio.

Ad tertium dicendum, quod motus audaciæ consistit in invadendo id quod est homini contrarium, ad quod natura inclinatur, nisi in quantum talis inclinatio impeditur per timorem patiendi nocumentum ab eo. Et ideo vitium quod excedit in audacia, non habet contrarium defectum, nisi timiditatem tantum<sup>1</sup>. Sed audacia non semper concomitatur tantum defectum timiditatis: quia, sicut Philosophus dicit<sup>2</sup>, "audaces sunt prævolantes, et volentes ante pericula, sed in ipsis discedunt, scilicet præ timore.

## QUESTIO CXXVIII.

### DE PARTIBUS FORTITUDINIS.

Deinde considerandum est de partibus fortitudinis; et primo considerandum est quæ sint fortitudinis partes; secundo de singulis partibus est agendum.

(1) Quod verum est, ut animadvertit Sylvius, si per timiditatem intelligatur quicquid eo nomine solet significari et comprehendi. Nam ignavia quatenus opponitur fortitudini per defectum audaciæ, comprehendi solet nomine ti-

## ART. UNICUS. — UTRUM

### PARTES FORTITUDINIS

#### CONVENIENTER ENUMERENTUR.

De his etiam inf., qu. cxxix, art. 5. et qu. cxxvii art. 4, et quæst. cxxvi, art. 4, et quæst. cxi, art. 4 ad 3, et Sent. iii, dist. 33. quæst. iii, art. 3, quæst. ii et iv.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter partes fortitudinis enumerentur. Tullius enim in sua Rhetor.<sup>3</sup> ponit fortitudinis quatuor partes, scilicet "magnificentiam, fiduciam, patientiam et perseverantiam: et videtur quod inconvenienter. Magnificentia enim videtur ad liberalitatem pertinere; quia utraque est circa pecunias, et "necesse est magnificum liberalem esse, ut Philosophus dicit<sup>4</sup>. Sed liberalitas est pars justitiæ, ut supra habitum est (quæst. cxvii, art. 5). Ergo magnificentia non debet poni pars fortitudinis.

2. Præterea, fiducia nihil aliud videtur esse quam spes. Sed spes non videtur ad fortitudinem pertinere, sed potius per se est virtus. Ergo fiducia non debet poni pars fortitudinis.

3. Præterea, fortitudo facit hominem bene se habere circa pericula. Sed magnificentia et fiducia non important in sui ratione aliquam habitudinem ad pericula. Ergo non ponuntur convenienter partes fortitudinis.

4. Præterea, patientia, secundum Tullium<sup>5</sup>, importat difficultium perpersionem; quod etiam ipse attribuit fortitudini. Ergo patientia est idem fortitudini, et non est pars ejus.

5. Præterea, illud quod requiritur in qualibet virtute, non debet poni pars alicujus specialis virtutis. Sed perseverantia requiritur in qualibet virtute; dicitur enim Matth. xxiv, 13: *Qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit.* Ergo perseverantia non debet poni pars fortitudinis.

6. Præterea, Macrobius<sup>6</sup> ponit septem partes fortitudinis, scilicet "magnanimitatem, fiduciam, securitatem, magnificentiam, constantiam, tolerantiam, firmitatem. Andronicus etiam ponit septem virtutes annexas fortitudini, quæ sunt "eupsychia, lenia, magnanimitas, virilitas, perseverantia, magnificentia,

timiditatis, ut dictum est (quæst. cxxv, art. 2).

(2) Ethic. lib. iii, cap. 7.

(3) De invent. lib. ii, aliquant. ante fin.

(4) Ethic. lib. iv, cap. 2. (5) Loc. sup. cit.

(6) Lib. i in Somn. Scip., cap. 8, circa med.

andragathia. „ Ergo videtur quod insufficienter Tullius partes fortitudinis enumeret.

7. Præterea, Aristoteles <sup>1</sup> ponit quinque partes fortitudinis; quarum prima est politica, quæ fortiter operatur propter timorem vel exhonorationis, vel pœnæ; secunda est militaris, quæ fortiter operatur propter artem vel experientiam rei bellicæ; tertia est fortitudo, quæ fortiter operatur ex passione, præcipue iræ; quarta est fortitudo, quæ fortiter operatur propter consuetudinem victoriæ; quinta est fortitudo, quæ fortiter operatur propter inexperientiam periculorum. Has autem fortitudines nulla prædictarum enumerationum continet. Ergo prædictæ enumerationes partium fortitudinis videntur esse inconuenientes.

CONCLUSIO. — Quatuor sunt fortitudinis integrales partes, quarum fiducia ac magnificentia ad actum ejus aggrediendi, patientia vero et perseverantia ad sustinendi actum spectant: quæ virtutes extra fortitudinis materiam extensæ, etiam potentiales fortitudinis partes recte dici possunt.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. XLVII), alicujus virtutis possunt esse triplices partes, scilicet subjectivæ, integrales et potentiales. Fortitudini autem, secundum quod est specialis virtus, non possunt assignari partes subjectivæ <sup>2</sup>, eo quod non dividitur in multas virtutes specie differentes, quia est circa materiam valde specialem <sup>3</sup>. — Assignantur autem ei partes quasi integrales et potentiales; integrales quidem secundum ea quæ oportet concurrere ad actum fortitudinis <sup>4</sup>; potentiales autem, secundum quod ea quæ fortitudo observat circa difficillima, scilicet circa pericula mortis, aliquæ aliæ virtutes observant circa quasdam alias materias minus difficiles; quæ quidem virtutes adjunguntur fortitudini, sicut secundariæ principali. Est autem, sicut supra dictum est (q. CXXIII, art. 3 et 6), duplex fortitudinis actus,

scilicet aggredi et sustinere. Ad actum autem aggrediendi duo requiruntur. Quorum primum pertinet ad animi præparationem, ut scilicet aliquis promptum animum habeat ad aggrediendum, et quantum ad hoc ponit Tullius *fiduciam*; unde dicit <sup>5</sup>, quod „ fiducia est per quam magnis et honestis in rebus multum ipse animus in se fiduciæ certa cum spe collocavit. „ Secundum autem pertinet ad operis executionem, ne scilicet aliquis deficiat in executione illorum quæ fiducialiter inchoavit: et quantum ad hoc ponit Tullius *magnificentiam*: unde dicit quod „ magnificentia est rerum magnarum et excelzarum cum animi ampla quadam et splendida propositione cogitatio <sup>6</sup> atque administratio, „ id est, executio; ut scilicet amplo proposito administratio non desit. Hæc ergo duo si coarctentur ad propriam materiam fortitudinis, scilicet ad pericula mortis, erunt quasi partes integrales ipsius, sine quibus fortitudo esse non potest; si autem referantur ad aliquas alias materias, in quibus est minus difficultatis, erunt virtutes distinctæ a fortitudine secundum speciem suam; tamen adjungentur ei sicut secundarium principali: sicut *magnificentia* a Philosopho <sup>7</sup> ponitur circa magnos sumptus; *magnanimitas* autem, quæ videtur idem esse fiduciæ, circa magnos honores. — Ad alium autem actum fortitudinis, qui est sustinere, duo requiruntur: quorum primum est ne difficultate imminentium malorum animus frangatur per tristitiam, et decidat a sua magnitudine; et quantum ad hoc ponit *patientiam*; unde dicit quod „ patientia est honestatis aut utilitatis causa, rerum arduarum aut difficilium voluntaria ac diuturna perpessio. „ Aliud autem est ut ex diuturna difficilium passione homo non fatigetur usque ad hoc quod desistat, secundum illud Hebr. XII, 3: *Non fatigemini animis vestris deficientes*; et quantum ad hoc ponit *perseverantiam*; unde dicit quod „ perseverantia est in ratione bene considerata stabilis et perpetua permansio. „

tus fortitudinis, sed quia ad integrum ejus officium requiruntur.

(5) Loc. cit. in arg. 1.

(6) Ita Mss. et editi passim. Theologi, et edit. Patav. ex Tullii textu, *agitatio*. Et recte. Non enim tantum ad magnificentiam pertinet aliquid magnum cogitare, sed exequi; quod significat *agitatio*. (7) Ethic. lib. IV, cap. 2.

(1) Ethic. lib. III, cap. 8.

(2) Quia, ut ajunt, ipsa est species specialissima, id est, quæ non alias species sub se continet.

(3) Scilicet pericula mortis quæ omnia sunt ejusdem generis, etiamsi alia sint alius majora.

(4) Ex his patet quod partes integrales non sic sint intelligendæ, quasi ex ipsis coalescat vir-



Hæc etiam duo si coarctentur ad propriam materiam fortitudinis, erunt partes quasi integrales ipsius: si autem ad quascumque materias difficiles referantur, erunt virtutes a fortitudine distinctæ; et tamen ei adjungentur sicut secundariæ principali.

Ad *primum* ergo dicendum, quod magnificentia circa materiam liberalitatis addit quamdam magnitudinem, quæ pertinet ad rationem ardui; quod est objectum irascibilis, quam principaliter perficit fortitudo: et ex hac parte pertinet ad fortitudinem.

Ad *secundum* dicendum, quod spes quæ quis de Deo confidit, ponitur virtus theologica, ut supra habitum est (q. xvii, art. 5, et l. 2, quæst. lxii, art. 3). Sed per fiduciam, quæ nunc ponitur fortitudinis pars, homo habet spem in seipso, tamen sub Deo <sup>1</sup>.

Ad *tertium* dicendum, quod quascumque res magnas aggredi, videtur periculosum esse, quia in his deficere est valde nocivum. Unde etiam si magnificentia et fiducia circa quæcumque alia magna operanda vel aggredienda ponantur, habent quamdam affinitatem cum fortitudine, ratione periculi imminensis.

Ad *quartum* dicendum, quod patientia non solum patitur pericula mortis, circa quæ est fortitudo, absque superabundanti tristitia, sed etiam quæcumque alia difficilia sive periculosa: et secundum hoc ponitur virtus adjuncta fortitudini; inquantum autem est circa pericula mortis, est pars integralis ipsius.

Ad *quintum* dicendum, quod perseverantia, secundum quod dicit continuitatem boni operis usque in finem, circumstantia omnis virtutis esse potest; ponitur autem pars fortitudinis, secundum quod dictum est (in corp. art.).

Ad *sextum* dicendum, quod Macrobius ponit quatuor prædicta a Tullio posita, scilicet fiduciam, magnificentiam, tolerantiam, quam ponit loco patientiæ, et firmitatem, quam ponit loco perseverantiæ; superaddit autem tria, quorum duo, scilicet magnanimitas et securitas, a Tullio sub fiducia comprehenduntur. Sed Macrobius magis per specialia di-

stinguit. Nam fiducia importat spem hominis ad magna: spes autem cujuslibet rei præsupponit appetitum in magna protensum per desiderium, quod pertinet ad magnanimitatem <sup>2</sup>. Dictum est enim supra (l. 2, quæst. xl, art. 7), quod spes præsupponit amorem et desiderium rei speratæ. Vel potest melius dici, quod fiducia pertinet ad spei certitudinem; magnanimitas autem ad magnitudinem rei speratæ. Spes autem firma esse non potest nisi amoveatur contrarium: quandoque enim aliquis, quantum ex seipso est, speraret aliquid; sed spes tollitur propter impedimentum timoris: timor enim quodammodo spei contrariatur, ut supra habitum est (l. 2, quæst. xl, art. 4 ad 1). Et ideo Macrobius addit securitatem, quæ excludit timorem. Tertium autem addit, scilicet constantiam, quæ sub-magnificentia comprehenditur potest. Oportet enim in his quæ magnifice aliquis facit, constantem animum habere. Et ideo Tullius ad magnificentiam pertinere dicit non solum administrationem rerum magnarum, sed etiam animi amplam excogitationem ipsarum. Potest etiam constantia ad perseverantiam pertinere, ut perseverans dicatur aliquis ex eo quod non desistit propter diuturnitatem, constans autem ex eo quod non desistit propter quæcumque alia repugnantia. Illa etiam quæ Andronicus ponit, ad eadem pertinere videntur. Ponit enim perseverantiam et magnificentiam cum Tullio et Macrobio, magnanimitatem autem cum Macrobio. Lenia autem est idem quod patientia vel tolerantia: dicit enim quod "lenia est habitus promptus tributus ad conari qualia oportet, et sustinere quæ ratio dicit." Eupsychia autem, id est, bona animositas, idem videtur esse quod securitas: dicit enim quod est "robur animæ ad perficiendum opera ipsius." Virilitas autem videtur idem esse quod fiducia: dicit enim quod "virilitas est habitus per se sufficiens, tributus in his quæ secundum virtutem sunt." Magnificentia autem addit andragathiam, quasi virilem bonitatem, quæ apud nos *strenuitas* potest dici. Ad

(1) Quasi ex ejus auxilio effectum suæ spei expectans: alioquin confidens in seipso sine respectu ad auxilium Dei, sine quo quævis humana fortitudo infirmitas est, in eam incurreret Prophetæ sententiam quam Jerem. xvii videre est: *Maledictus qui confidit in homine*, etc.

(2) Magnanimitas utrumque parit, scilicet credulitatem mali vitandi, seu boni consequendi, et inde spem conficiendi; facit enim ut id quod est arduum credatur fieri posse, et ejus desiderium injicit, ut modo patebit: unde S. Thomas (quæst. sequent.) magnanimitatem oco *fidentiæ* ponit.

magnificentiam autem pertinet non solum quod homo consistat in executione magnorum operum, quod pertinet ad constantiam, sed etiam cum quadam virili prudentia et sollicitudine ea exequatur, quod pertinet ad andragathiam, sive strenuitatem<sup>1</sup>; unde dicit quod andragathia "est viri virtus adinventiva communicabilium operum." Et sic patet quod omnes huiusmodi partes ad quatuor principales reducuntur, quas Tullius ponit.

Ad septimum dicendum, quod illa quinque quæ ponit Aristoteles, deficiunt a vera ratione virtutis: quia etsi conveniant in actu fortitudinis, differunt tamen in motivo, ut supra habitum est (quæst. cxxiii, art. 1 ad 2). Et ideo non ponuntur partes fortitudinis, sed quidam fortitudinis modi.

## QUÆSTIO CXXIX.

### DE MAGNANIMITATE, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de singulis fortitudinis partibus, ita tamen ut sub quatuor principalibus, quas Tullius ponit, alias comprehendamus; nisi quod magnanimitatem, de qua etiam Aristoteles tractat, loco fiducie ponemus. Primo ergo considerandum erit de magnanimitate; secundo de magnificentia; tertio de patientia; quarto de perseverantia. Circa primum primo considerandum est de magnanimitate, secundo de vitiis oppositis. Circa primum quærentur octo: 1. Utrum magnanimitas sit circa honores. — 2. Utrum magnanimitas sit solum circa magnos honores. — 3. Utrum sit virtus. — 4. Utrum sit virtus specialis. — 5. Utrum sit pars fortitudinis. — 6. Quomodo se habeat ad fiduciam. — 7. Quomodo se habeat ad securitatem. — 8. Quomodo se habeat ad bona fortune.

#### ART. I. — UTRUM MAGNANIMITAS SIT CIRCA HONORES<sup>2</sup>.

De his etiam supra, quæst. xxviii, et infra, præsentis quæst. art. 4 et 8, et quæst. cxxxi, art. 2 corp. et Sent. iii, dist. 26, quæst. ii, art. 2 ad 4, et dist. 33, quæst. iii, art. 3, quæst. i corp. et ad 2, et dist. 34, quæst. i, art. 2 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod magnanimitas non sit circa honores. Magnanimitas enim est in irascibili, quod ex ipso nomine patet: nam magnanimitas dicitur quasi magnitudo animi.

(1) Sic explicat ipse Budæus græcum ἀνδραγαθία; addens quod etiam ad probitatem significandam vel officium boni viri ab Herodoto usurpatur.

(2) Juxta mentem D. Thomæ magnanimitas est virtus inclinans ad magna in omni virtutum genere opera exequenda quæ sint magno honore digna.

Animus autem pro vi irascibili ponitur, ut patet in lib. iii De anima<sup>3</sup>, ubi Philosophus dicit, quod in "sensitivo appetitu est desiderium et animus," id est concupiscibilis et irascibilis. Sed honor est quoddam bonum concupiscibile, cum sit præmium virtutis. Ergo videtur quod magnanimitas non sit circa honores.

2. Præterea, magnanimitas, cum sit virtus moralis, oportet quod sit circa passiones vel operationes. Non autem est circa operationes, quia sic esset pars justitiæ: et sic relinquitur quod sit circa passiones. Honor autem non est passio. Ergo magnanimitas non est circa honores.

3. Præterea, ratio magnanimitatis videtur pertinere magis ad prosecutionem quam ad fugam: dicitur enim magnanimus, quia ad magna tendit. Sed virtuosus non laudatur ex hoc quod cupiunt honores, sed magis ex eo quod eos fugiunt. Ergo magnanimitas non est circa honores.

Sed contra est quod Philosophus dicit<sup>4</sup>, quod "magnanimitas est circa honores et inhonorationes<sup>5</sup>."

CONCLUSIO. — Cum in rebus magnis versetur magnanimitas, ut suum nomen indicat, honores autem inter res externas maxime emineant, recte dicitur magnanimitatem circa honores versari.

Respondeo dicendum quod magnanimitas ex suo nomine importat quamdam extensionem animi ad magna. Consideratur autem habitudo virtutis ad duo: primo ad materiam circa quam operatur; alio modo ad actum proprium, qui consistit in debito usu talis materię. Et quia habitus virtutis principaliter ex actu determinatur, ex hoc principaliter dicitur aliquis magnanimus, quia habet animum ad aliquem magnum actum<sup>6</sup>. Aliquis autem actus potest dici dupliciter magnus: uno modo secundum proportionem; alio modo absolute. Magnus quidem potest dici actus secundum proportionem, etiam qui consistit in usu

(3) Text. 42. (4) Ethic. lib. iv, cap. 3.

(5) Ex græco ἀτιμίας, quod modernus interpret verit ignominias, vetus autem ut hic.

(6) Hoc etiam indicat Philosophus in antiquis et apud S. Thomam lect. 8, statim a primis verbis quæ sic habent: magnanimitas porro (μεγαλοθυμία) circa magna ex ipso ejus nomine versari videtur.



alicujus rei parvæ vel medicæ, puta si aliquis illa re optime utatur; sed simpliciter et absolute magnus actus est qui consistit in optimo usu rei maximæ. Res autem quæ in usum hominis veniunt, sunt res exteriores; inter quas simpliciter maximum est honor, tum quia propinquissimum est virtuti, utpote testificatio quædam existens de virtute alicujus, ut supra habitum est (quæst. ciii, art. 1 et 2); tum etiam quia Deo et optimis exhibetur; tum etiam quia homines propter honorem consequendum, ut et vituperium vitandum, alia omnia postponunt. Sic autem dicitur aliquis magnanimus ex his quæ sunt magna absolute et simpliciter, sicut dicitur aliquis fortis ex his quæ sunt difficilia simpliciter. Et ideo consequens est quod magnanimitas consistat circa honores.

Ad *primum* ergo dicendum, quod bonum vel malum, absolute quidem considerata, pertinent ad concupiscibilem; sed in quantum additur ratio ardui, sic pertinent ad irascibilem: et hoc modo honorem respicit magnanimitas, in quantum scilicet honor habet rationem magni vel ardui.

Ad *secundum* dicendum, quod honor, etsi non sit passio vel operatio, est tamen alicujus passionis objectum, scilicet et spei, quæ tendit in bonum arduum. Et ideo magnanimitas est quidem immediate circa passionem spei, mediate autem circa honorem, sicut circa objectum spei; sicut et de fortitudine supra dictum est (qu. cxxiii, art. 4 et 5), quod est circa pericula mortis, in quantum sunt objectum timoris et audaciæ.

Ad *tertium* dicendum, quod illi qui contemnunt honores hoc modo quod pro eis adipiscendis nil inconueniens faciunt, nec eos nimis appetiuntur, laudabiles sunt <sup>1</sup>. Si quis autem hoc modo contemneret honores, quod non curaret facere ea quæ sunt digna honore, hoc vituperabile esset. Et hoc modo magnanimitas est circa honores, ut videlicet studeat facere ea quæ sunt honore digna, non tamen sic ut pro magno æstimet humanum honorem.

(1) Sicut e contrario vituperatione digni qui ob explendam ambitionem suam *nequiter se humilant*, ut Sapiens loquitur; sive • curvantur obsequio ut honore donentur; • sicut loquitur Ambrosius.

**ART. II.** — UTRUM MAGNANIMITAS DE SUI RATIONE HABEAT QUOD SIT CIRCA MAGNUM HONOREM.

De his etiam supra, quæst. Lx, art. 3 corp. et infra, præsentis quæst. art. 4 ad 1, et quæst. cxxx, art. 2 ad 2, et Sent. iii, dist. 9, quæst. 1, art. 1, quæst. ii corp. et quæst. iii ad 3, et dist. 34, quæst. 1, art. 2 corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod magnanimitas de sui ratione non habeat quod sit circa magnum honorem. Propria enim materia magnanimitatis est honor, ut dictum est (art. præc.). Sed magnum et parvum accidunt honori. Ergo de ratione magnanimitatis non est quod sit circa magnum honorem.

2. Præterea, sicut magnanimitas est circa honores, ita mansuetudo est circa iras. Sed non est de ratione mansuetudinis quod sit circa iras magnas vel parvas <sup>2</sup>. Ergo etiam non est de ratione magnanimitatis quod sit circa magnos honores.

3. Præterea, parvus honor minus distat a magno honore quam exhouoratio. Sed magnanimitas bene se habet circa exhonoraciones. Ergo etiam et circa parvos honores. Non ergo est solum circa honores magnos.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit <sup>3</sup> quod "magnanimitas est circa magnos honores."

**CONCLUSIO.** — De ratione magnanimitatis est, quod circa magnos honores versetur.

Respondeo dicendum quod, secundum Philosophum <sup>4</sup>, virtus est perfectio quædam; et intelligitur esse perfectio potentie ad cuius ultimum pertinet <sup>5</sup>. Perfectio autem potentie non attenditur in qualicumque operatione, sed in operatione quæ habet aliquam magnitudinem aut difficultatem. Quelibet enim potentia, quantumcumque imperfecta, potest in aliquam operationem modicam et debilem. Et ideo ad rationem virtutis pertinet, ut sit circa difficile et bonum, ut dicitur <sup>6</sup>. Difficile autem et magnum (quæ ad idem pertinent) in actu virtutis potest attendi dupliciter: uno modo ex parte rationis, scilicet diffi-

(2) Sive indifferens ei est an sint iræ magnæ vel parvæ quas veluti objecta respiciat vel quas proponat sibi moderandas, cum æque parvæ ad ejus rationem ac magnæ sufficiant.

(3) Ethic. lib. ii, cap. 7.

(4) Phys. lib. vii, text. 17 et 18.

(5) Ut patet De celo lib. i, text. 116.

(6) Ethic. lib. ii, cap. 3, in fine.

cilæ est medium rationis adinvenire, et in aliqua materia statuere; et ista difficultas solum invenitur in actu virtutum intellectualium, et etiam in actu iustitiæ. Alia autem difficultas est ex parte materiæ, quæ de se repugnantiam habere potest ad modum rationis, qui est circa eam ponendus; et ista difficultas præcipue attenditur in aliis virtutibus moralibus, quæ sunt circa passiones, quia "passiones pugnant contra rationem, ut Dionysius dicit<sup>1</sup>. Circa quas considerandum est quod quædam passiones sunt quæ habent magnam vim resistendi rationi, principaliter ex parte passionis: quædam vero principaliter ex parte rerum quæ sunt objecta passionum. Passiones autem non habent magnam vim repugnandi rationi, nisi fuerint vehementes: eo quod appetitus sensitivus, in quo sunt passiones, naturaliter subditur rationi. Et ideo virtutes quæ sunt circa huiusmodi passiones, non ponuntur nisi circa id quod est magnum in ipsis passionibus: sicut fortitudo est circa maximos timores et audacias: temperantia autem circa maximarum delectationum concupiscentias; et similiter mansuetudo est circa maximas iras. Passiones autem quædam habent magnam vim repugnandi rationi ex ipsis rebus exterioribus, quæ sunt passionum objecta, sicut amor vel cupiditas pecuniæ sive honoris. Et in his oportet esse virtutem non solum circa id quod est maximum in eis, sed etiam circa mediocritiam vel minora: quia res exterius existentes, etiamsi sint parvæ, sunt multum appetibiles, utpote necessariae ad vitam hominis. Et ideo circa appetitum pecuniarum sunt duæ virtutes: una quidem circa mediocres vel moderatas, scilicet liberalitas, alia autem circa pecunias magnas, scilicet magnificentia. Similiter etiam et circa honores sunt duæ virtutes: una quidem circa mediocres honores, quæ innominata est; nominatur tamen ex suis extremis, quæ sunt *philotimia*, id est, amor honoris; et *aphilotimia*, id est, sine amore honoris: laudatur enim quandoque qui

amat honorem, quandoque autem qui non curat de honore, prout scilicet utrumque moderate fieri potest. Circa magnos autem honores est *magnanimitas*. Et ideo dicendum est quod propria materia magnanimitatis est magnus honor<sup>2</sup>, et ad ea tendit magnanimus, quæ sunt magno honore digna.

Ad *primum* ergo dicendum, quod magnum et parvum per accidens se habent ad honorem secundum se consideratum; sed magnam differentiam faciunt, secundum quod comparantur ad rationem, cuius modum in usu honoris observari oportet, qui multo difficilius observatur in magnis honoribus quam in parvis<sup>3</sup>.

Ad *secundum* dicendum, quod in ira et in aliis materiis non habet difficultatem notabilem nisi illud quod est maximum, circa quod solum oportet esse virtutem<sup>4</sup>. Alia autem est ratio de divitiis et honoribus, quæ sunt res extra animam existentes.

Ad *tertium* dicendum, quod ille qui bene magnis utitur, multo magis potest bene uti parvis. Magnanimus ergo intendit magnos honores, sicut quibus est dignus, vel etiam sicut minores his quibus est dignus, quia scilicet virtus non potest sufficienter honorari ab homine, cui debetur honor a Deo. Et ideo non extollitur ex magnis honoribus, quia non reputat eos supra se, sed magis eos contemnit; et multo magis moderatos aut parvos. Et similiter etiam dehonorationibus non frangitur, sed eas contemnit, utpote quas reputat sibi indigne afforri.

### ART. III. — UTRUM MAGNANIMITAS SIT VIRTUS<sup>5</sup>.

De his etiam infra, quæst. cxxx, art. 2, et Sent. ii, dist. 42, quæst. ii, art. 4 corp. et iv, dist. 33, quæst. iii, art. 2 ad 1, et De malo, quæst. vii, art. 2 corp.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod magnanimitas non sit virtus. Omnis enim virtus moralis in medio consistit. Sed magnanimitas non consistit in medio, sed in maximo: quia magnanimus "maximis dignificat seipsum,

(3) Quanto magis honores magni blandiuntur vel mentem suo fastu titillant.

(4) Nempe vel absolute vel secundum rationem. non enim quævis et qualiscumque virtus quod est maximum absolute respicit, sed secundum quod iuxta proportionem suam potest.

(5) In hoc articulo docet S. Doctor magnanimitatem esse virtutem

(1) De div. nom. cap. 4, part. 4, lect. 20 et 21.  
(2) Itaque, ut ait Billuart, quamvis magnanimus parvipendat honorem mundanum, quia fragilis et fluxus est, atque bonis ac malis communis; attamen verum et solidum ex virtute honorem apud Deum, sanctos et viros honestos æstimat et secundo appetit.



ut dicitur<sup>1</sup>. Ergo magnanimitas non est virtus.

2. Præterea, qui unam virtutem habet, habet omnes, ut supra habitum est (12, quæst. lxxv, art. 1). Sed aliquis potest habere aliquam virtutem non habens magnanimitatem: dicit enim Philosophus<sup>2</sup>, quod "qui est parvis dignus, et his dignificat seipsum, temperatus est, magnanimus autem non." Ergo magnanimitas non est virtus.

3. Præterea, "virtus est bona qualitas mentis, " ut supra habitum est (12, quæst. lv, art. 4). Sed magnanimitas habet quasdam corporales dispositiones: dicit enim Philosophus<sup>3</sup>, quod "motus lentus magnanimi videtur, et vox gravis, et locutio stabilis." Ergo magnanimitas non est virtus.

4. Præterea, nulla virtus opponitur alteri virtuti. Sed magnanimitas opponitur humilitati: nam "magnanimus se dignum reputat magnis, et alios contemnit," ut dicitur<sup>4</sup>. Ergo magnanimitas non est virtus.

5. Præterea, cujuslibet virtutis proprietates sunt laudabiles. Sed magnanimitas habet quasdam proprietates vituperabiles: primo quidem, quia magnanimus non est memor beneficiorum; secundo, quia est otiosus et tardus; tertio, quia utitur ironia ad multos; quarto, quia non potest aliis convivere; quinto, quia magis possidet infructuosa quam fructuosa. Ergo magnanimitas non est virtus.

Sed *contra* est quod in laudem quorundam dicitur II. Machab. xiv, 18: *Nicanor audiens virtutem comitum Jude, et animi magnitudinem, quam pro patrie certaminibus habebant, sanguine iudicium facere metuebat*. Laudabilia autem sunt solum virtutum opera. Ergo magnanimitas, ad quam pertinet magnum animum habere, est virtus.

CONCLUSIO. — Magnanimitas est virtus, quippe quæ modum rationis ponit circa magnos honores.

Respondeo dicendum quod ad rationem virtutis humanæ pertinet, ut in rebus humanis bonum rationis servetur, quod est proprium hominis bonum. Inter cæteras autem res humanas exteriores honores præcipuum locum tenent, sicut dictum est (art. 1 hujus quæst., et 12,

quæst. ii, art. 2, arg. 3). Et ideo magnanimitas, quæ modum rationis ponit circa magnos honores, est virtus.

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut etiam Philosophus dicit<sup>5</sup>, "magnanimus est quidem magnitudine extremus," inquantum scilicet ad maxima tendit; "eo autem quod ut oportet, medius," quia videlicet ad ea quæ sunt maxima, secundum rationem tendit: "eo enim quod est secundum dignitatem seipsum dignificat," ut ibidem dicitur; quia scilicet se non extendit ad majora quam dignus est.

Ad *secundum* dicendum, quod connexio virtutum non est intelligenda secundum actus, ut scilicet cuilibet competat habere actus omnium virtutum. Unde actus magnanimitatis non competit cuilibet virtuoso, sed solum magnis. Sed secundum principia virtutum, quæ sunt prudentia et gratia, omnes virtutes sunt connexæ secundum habitum simul in anima existentes vel in actu, vel in propinqua dispositione. Et sic potest aliquis cui non competit actus magnanimitatis, habere habitum magnanimitatis, per quem scilicet disponitur ad talem actum exequendum, si sibi secundum statum suum competeret.

Ad *tertium* dicendum, quod corporales motus diversificantur secundum diversas animæ apprehensiones et affectiones. Et secundum hoc contingit quod ad magnanimitatem consequuntur quædam accidentia determinata circa motus corporales. Velocitas enim motus provenit ex eo quod homo ad multa intendit quæ explere festinat. Sed magnanimus intendit solum ad magna, quæ pauca sunt, quæ etiam indigent magna attentione. et ideo habet motum tardum. Similiter etiam acuitas vocis et velocitas præcipue competit his qui de quibuslibet contendere volunt, quod non pertinet ad magnanimos, qui non intromittunt se nisi de magnis. Et sicut prædictæ dispositiones corporalium motuum conveniunt magnanimis secundum modum affectionis eorum; ita etiam in his qui sunt naturaliter dispositi ad magnanimitatem, tales condiciones naturaliter inveniuntur.

Ad *quartum* dicendum, quod in homine invenitur aliquid magnum, quod ex dono Dei possidet; et aliquis defe-

(1) Ethic. lib. iv, cap. 3.

(2) Ibid. circa princ.

(3) Ibid., a med.

(4) Ibid., loc. cit.

(5) Ibid., parum a princ.



etus, qui competit ei ex infirmitate naturæ. Magnanimitas ergo facit quod homo se magnis dignificet secundum considerationem donorum quæ possidet ex Deo; sicut si habet magnam virtutem animi, magnanimitas facit quod ad perfecta opera virtutis tendat: et similiter est dicendum de usu cujuslibet alterius boni, puta scientiæ, vel exterioris fortunæ. Humilitas autem facit quod homo se ipsum parvipendat, secundum considerationem proprii defectus. Similiter etiam magnanimitas contemnit alios secundum quod deficiunt a donis Dei; non enim tantum alios appetiatur quod pro eis aliquid indecens faciat. Sed humilitas alios honorat et superiores æstimat, inquantum in eis aliquid inspicit de donis Dei. Unde dicitur Psal. xiv, 4 de viro justo <sup>1</sup>: *Ad nihilum deductus est in conspectu ejus malignus*, quod pertinet ad contemptum magnanimi; *timentes autem Dominum, glorificat*, quod pertinet ad honorationem humilis. Et sic patet quod magnanimitas et humilitas non sunt contraria, quamvis in contraria tendere videantur, quia procedunt secundum diversas considerationes <sup>2</sup>.

Ad quintum dicendum, quod proprietates illæ secundum quod ad magnanimum pertinent, non sunt vituperabiles, sed superexcedenter laudabiles. Quod enim primo dicitur quod magnanimus non habet in memoria eos a quibus beneficia recipit, intelligendum est quantum ad hoc quod non est sibi delectabile quod ab aliquibus beneficia recipiat, quin eis majora recompenset: quod pertinet ad perfectionem gratitudinis, in cujus actu vult superexcellere, sicut et in actibus aliarum virtutum. Similiter etiam secundo dicitur quod est otiosus et tardus, non quia deficiat ab operando ea quæ sibi conveniunt, sed quia non ingerit se quibuscumque operibus, sed solum magnis, qualia decent eum. Dicitur etiam tertio quod utitur ironia non secundum quod opponitur veritati, ut scilicet dicat de se aliqua vilia, quæ non sunt, vel neget aliqua magna, quæ sunt;

(1) De quo intelligendum potius quam de Deo, quod ad nihilum sit deductus in conspectu ejus malignus, id est ab illo pro nihilo habitus.

(2) Magnanimitas animum roborando contra desperationem de magnis, impellit ad prosecutionem magnorum; humilitas animum refrigerando facit ne immoderate ad excelsa tendat (quæst. cxi, art. 1).

sed quia non totam magnitudinem suam monstrat, maxime quantum ad inferiorum multitudinem: quia, sicut etiam Philosophus dicit ibidem <sup>3</sup>, ad magnanimum pertinet magnum esse ad eos qui in dignitate et bonis fortunæ sunt, ad medios autem moderatum <sup>4</sup>. Quarto etiam dicitur, quod ad alios non potest convivere, scilicet familiariter, nisi ad amicos: quia omnino vitat adulationem et simulationem, quæ pertineat ad animi parvitatem. Convivit tamen omnibus, et magnis et parvis, secundum quod oportet, ut dictum est (in resp. ad 1). Quinto etiam dicitur quod vult habere magis infructuosa non quæcumque, sed bona, id est, honesta: nam in omnibus præponit honesta utilibus, tanquam majora: utilia enim quærentur ad subveniendum alicui defectui, qui magnanimitati repugnat.

#### ART. IV. — UTRUM MAGNANIMITAS SIT VIRTUS SPECIALIS.

De his etiam infra, art. 5 ad 2, et quæst. cxxxiv, art. 2 ad 2, et Sent. ii, dist. 42, quæst. ii, art. 4 corp. et iii, dist. 9, quæst. i, art. 1, quæst. ii corp. et dist. 33, quæst. iii, art. 3, quæst. iv corp. et ad 1. et iv, dist. 14, qu. i, art. 1, qu. iii ad 2, et dist. 16, quæst. iv, art. 1, quæst. ii ad 2, et De malo, quæst. viii, art. 2 ad 1.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod magnanimitas non sit specialis virtus. Nulla enim specialis virtus operatur in omnibus virtutibus. Sed Philosophus <sup>5</sup> dicit quod "ad magnanimum pertinet quod est in unaquaque virtute magnum." Ergo magnanimitas non est specialis virtus.

2. Præterea, nulli speciali virtuti attribuantur actus diversarum virtutum. Sed magnanimo attribuantur diversarum virtutum actus: dicitur enim <sup>6</sup>, quod "ad magnanimum pertinet non fugere commonentem (quod est actus prudentiæ), neque facere injusta (quod est actus justitiæ), et quod est promptus ad benefaciendum (quod est actus charitatis), et quod ministrat prompte (quod est actus liberalitatis), et quod est veridicus (quod est actus veritatis), et quod non est planctivus (quod est actus patientiæ)." Ergo magnanimitas non est specialis virtus.

(3) Scilicet Ethic. lib. iv, cap. 3.

(4) Non ignorat enim quam sit invidiosum ac inferioribus molestum, si quis apud eos se veluti jactet ac venditet.

(5) Ethic. lib. iv, cap. 3, ante ried.

(6) Ibid., loc. cit.

3. Præterea, quælibet virtus est quidam specialis ornatus animæ, secundum illud Isaïæ Lxi, 10: *Induit me Dominus vestimentis salutis*; et postea subdit: *Quasi sponsam ornata monilibus suis*<sup>1</sup>. Sed magnanimitas est ornatus omnium virtutum, ut dicitur<sup>2</sup>. Ergo magnanimitas est virtus generalis.

Sed *contra* est quod Philosophus<sup>3</sup> distinguit eam contra alias virtutes<sup>4</sup>.

CONCLUSIO. — Quanquam magnanimitas ex consequenti omnes virtutes respiciat, est tamen absolute specialis virtus, cum circa honorem speciale bonum versetur.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. cxxiii, art. 2), ad specialem virtutem pertinet quod modum rationis in aliqua determinata materia ponat. Magnanimitas autem ponit modum rationis circa determinatam materiam, scilicet circa honores, ut supra dictum est (artic. 1 et 2 hujus quæst.). Honor autem secundum se consideratus, est quoddam speciale bonum; et secundum hoc magnanimitas secundum se considerata est specialis quædam virtus. — Sed quia honor est cujuslibet virtutis præmium, ut ex supra dictis patet (quæst. ciii, art. 1 ad 2), ideo ex consequenti, ratione suæ materiæ, respicit omnes virtutes.

Ad *primum* ergo dicendum, quod magnanimitas non est circa honorem quemcumque, sed circa magnum honorem. Sicut autem honor debetur virtuti, ita et magnus honor debetur magno operi virtutis. Et inde est quod magnanimus intendit magna operari in qualibet virtute, inquantum scilicet tendit ad ea quæ sunt digna magno honore.

Ad *secundum* dicendum, quod quia magnanimus tendit ad magna, consequens est quod ad illa præcipue tendat quæ important aliquam excellentiam, et illa fugiat, quæ pertinent ad defectum. Pertinet autem ad quamdam excellentiam quod aliquis benefaciat, et quod sit com-

municativus et plurium retributivus<sup>5</sup>. Et ideo ad ista promptum se exhibet, inquantum habent rationem cujusdam excellentiæ, non autem secundum eam rationem qua sunt actus aliarum virtutum. Ad defectum autem pertinet quod aliquis intantum magnipendat aliqua exteriora bona vel mala, quod pro eis a justitia vel quacumque virtute recedat et declinet. Similiter etiam ad defectum pertinet omnis occultatio veritatis, quia videtur ex timore procedere. Quod etiam aliquis sit planctivus<sup>6</sup>, ad defectum pertinet, quia per hoc videtur animus exterioribus malis succumbere. Et ideo hæc et similia vitat magnanimus secundum quamdam specialem rationem, scilicet tanquam contraria excellentiæ vel magnitudini.

Ad *tertium* dicendum, quod quælibet virtus habet quemdam decorem sive ornatum ex sua specie, qui est proprius unicuique virtuti; sed superadditur alius ornatus ex ipsa magnitudine operis virtuosus per magnanimitatem, quæ omnes virtutes majores facit, ut dicitur<sup>7</sup>.

#### ART. V. — UTRUM MAGNANIMITAS SIT PARS FORTITUDINIS<sup>8</sup>.

De his etiam supra, quæst. cxxviii, et locis ibid. notatis.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod magnanimitas non sit pars fortitudinis. Idem enim non est pars sui ipsius. Sed magnanimitas videtur idem esse fortitudini: dicit enim Seneca<sup>9</sup>: "Magnanimitas, quæ et fortitudo dicitur, si insit animo tuo, cum fiducia magna vires;," et Tullius dicit<sup>10</sup>: "Viros fortes, magnanimos eosdem esse volumus, veritatis amicos, minimeque fallaces." Ergo magnanimitas non est pars fortitudinis.

2. Præterea, Philosophus<sup>11</sup> dicit quod "magnanimus non est philokindynos," id est, amator periculi. Ad fortem autem pertinet se exponere periculis. Ergo magnanimitas non convenit cum fortitudine, ut possit dici pars ejus.

(6) Quasi promptus et pronus ad plangendum quod sibi deest; sed significantius græce *ὀλοφροτικός*, quasi propriam sortem importune lamentans. (7) Ethic. lib. iv, cap. 3.

(8) In hoc articulo probat S. Doctor magnanimitatem esse partem fortitudinis potentialem.

(9) In lib. De quatuor virtutibus, cap. de magnanimitate, in princ.

(10) De offic. lib. i in tit. *Fortitudinem, si ab honestate recedat*, etc.

(11) Ethic. lib. iv, cap. 3, a med.

(1) Quod ad virtutes quoque refert ibi Hieronymus, quibus anima tanquam sponsa ornatur, cum induitur Christo qui factus est nobis justitia, sanctitas, etc. ut dicitur I. Cor. i.

(2) Ethic. lib. iv, cap. 3, ante med.

(3) Ethic. lib. ii, cap. 7.

(4) Nempe contra liberalitatem, magnificentiam, mansuetudinem, justitiam, veracitatem, avectundiam et alias virtutes morales.

(5) Id est, ut plura reddat quam accepit, si eum ab aliquo beneficium accipere contingat.



3. Præterea, magnanimitas respicit magnum in bonis sperandis, fortitudo autem respicit magnum in malis timendis vel audendis. Sed bonum est principalius quam malum. Ergo magnanimitas est principalior virtus quam fortitudo. Non ergo est pars ejus.

Sed *contra* est quod Macrobius<sup>1</sup> et Andronicus ponunt magnanimitatem fortitudinis partem.

CONCLUSIO. — Magnanimitas est pars fortitudinis, eique adjuncta ut secundaria virtus principali.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (1 2, quæst. LXXI, art. 3), principalis virtus est ad quam pertinet aliquem generalem modum virtutis constituere in aliqua materia principali. Inter alios autem generales modos virtutis unus est firmitas animi; quia "firmiter se habere requiritur in omni virtute, „ ut dicitur<sup>2</sup>. Præcipue tamen laudatur hoc in virtutibus quæ in aliquod arduum tendunt, in quibus difficillimum est firmitatem servare. Et ideo quanto difficilior est in aliquo arduo firmiter se habere, tanto principalior est virtus quæ circa illud firmitatem præstat animo. — Difficilior autem est firmiter se habere in periculis mortis, in quibus confirmat animum fortitudo, quam in maximis bonis sperandis vel adipiscendis, ad quæ confirmat animum magnanimitas: quia, sicut homo maxime diligit vitam suam, ita maxime refugit mortis pericula. Sic ergo patet quod magnanimitas convenit cum fortitudine, inquantum confirmat animum circa aliquid arduum; deficit autem ab ea in hoc quod confirmat animum in eo circa quod facilius est firmitatem servare. Unde magnanimitas ponitur pars fortitudinis, quia adjungitur ei sicut secundaria principali.

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut Philosophus dicit<sup>3</sup>, "carere malo accipitur in ratione boni; „ unde et non superari ab aliquo gravi malo, puta a periculis mortis, accipitur quodammodo pro eo quod est attingere ad magnum bonum: quorum primum pertinet ad

fortitudinem, sed secundum ad magnanimitatem; et secundum hoc fortitudo et magnanimitas pro eodem accipi possunt. Quia tamen alia ratio difficultatis est in utroque prædictorum, ideo proprie loquendo magnanimitas a Philosopho<sup>4</sup> ponitur alia virtus a fortitudine.

Ad *secundum* dicendum, quod amator periculi dicitur qui indifferenter se periculis exponit, quod videtur pertinere ad eum qui indifferenter multa quasi magna existimat, quod est contra rationem magnanimi: nullus enim videtur pro aliquo se periculis exponere, nisi illud magnum existimet. Sed pro his quæ vere sunt magna, magnanimus promptissime se periculis exponit, quia operatur magnum in actu fortitudinis, sicut in actibus aliarum virtutum. Unde et Philosophus<sup>5</sup> dicit quod *magnanimus non est microkindynos*, id est, pro parvis periclitans, sed *est megalokindynos*, id est, pro magnis periclitans<sup>6</sup>. Et Seneca dicit in libro De quatuor virtutibus<sup>7</sup>: "Eris magnanimus, si pericula nec appetas ut temerarius, nec formides ut timidus. Nam nil timidum facit animum, nisi reprehensibilis vitæ conscientia."

Ad *tertium* dicendum, quod malum, inquantum hujusmodi, fugiendum est: quod autem contra ipsum sit persistendum, est per accidens, id est, inquantum oportet sustinere mala ad conservationem bonorum. Sed bonum de se est appetendum; et quod ab eo refugiat, non est nisi per accidens, inquantum scilicet existimatur excedere facultatem desiderantis. Semper autem quod per se est, potius est quam illud quod est per accidens. Et ideo magis repugnat firmitati animi arduum in malis quam arduum in bonis. Et ideo principalior est virtus fortitudinis quam magnanimitatis<sup>8</sup>. Licet enim bonum sit simpliciter principalius quam malum, malum tamen est principalius quantum ad hoc.

ART. VI. — UTRUM FIDUCIA PERTINEAT AD MAGNANIMITATEM<sup>9</sup>.

De his etiam supra, quæst. CXXVIII, et Sent. III, dist. 33, quæst. III, art. 3. quæst. I corp.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur

(1) In Somn. Scip. lib. I, cap. 8.

(2) Ethic. lib. II, cap. 4.

(3) Ethic. I, v, c. 1, circa med., et c. 3, in fin.

(4) Ethic. lib. II, cap. 7. (5) Ibidem.

(6) Vel juxta aliam interpretationem quæ nobis magis placet, *Non parva pericula exbil, sed magna*.

(7) Cap. De magnanim., in fin.

(8) Quia fortitudo respicit magnum in malis preferendis vel audendis; magnanimitas autem respicit magnum in bonis sperandis et audendis.

(9) Fiducia, de qua hic sermo nihil aliud est

quod fiducia non pertineat ad magnanimitatem. Potest enim aliquis habere fiduciam non solum de seipso, sed etiam de alio, secundum illud II. Corinth. III, vers. 4: *Fiduciam autem talem habemus per Christum Jesum ad Deum, non quod sufficientes simus cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis.* Sed hoc videtur esse contra rationem magnanimitatis. Ergo fiducia ad magnanimitatem non pertinet.

2. Præterea, fiducia videtur esse timori opposita, secundum illud Isa. XII, 2: *Fiducialiter agam, et non timebo.* Sed carere timore magis pertinet ad fortitudinem. Ergo et fiducia magis ad fortitudinem pertinet quam ad magnanimitatem.

3. Præterea, præmium non debetur nisi virtuti. Sed fiduciæ debetur præmium: dicitur enim Hebr. III, 6, quod *nos sumus domus Christi, si fiduciam et gloriam spei usque in finem firmam retineamus.* Ergo fiducia est quædam virtus distincta a magnanimitate; quod etiam videtur per hoc quod Macrobius <sup>1</sup> eam magnanimitati dividit.

Sed contra est quod Tullius <sup>2</sup> videtur ponere fiduciam loco magnanimitatis <sup>3</sup>, ut supra dictum est (qu. præc. ad 6, et in divis. huj. quæst.).

CONCLUSIO. — Fiducia, cum robor quoddam spei boni consequendi importet, ad magnanimitatem spectat.

Respondeo dicendum quod nomen fiduciæ ex fide assumptum esse videtur. Ad fidem autem pertinet aliquid et alicui credere. Pertinet autem fiducia ad spem, secundum illud Job XI, 18: *Habebis fiduciam proposita tibi spe.* Et ideo nomen fiduciæ hoc principaliter significare videtur, quod aliquis spem concipiat ex hoc quod credit verbis alicujus auxilium promittentis. — Sed quia fides dicitur etiam opinio vehemens, contingit autem aliquid vehementer opinari non solum ex eo quod est ab alio dictum, sed etiam ex hoc quod est in alio consideratum, inde est quod fiducia etiam potest dici, qua aliquis spem alicujus rei concipit ex aliquo considerato; quandoque quidem in seipso, puta cum

quam spes firma, ex aliqua fide vel certa opinione concepta. Juxta mentem D. Thomæ fiducia sic intellecta est quidam modus aut conditio ad magnanimitatem pertinens.

(1) In Somn. Scip. lib. I, cap. 8.

(2) In sua Rhetor. De invent. lib. II, aliquant. ante fin.

aliquis videns se sanum, confidit se diu victurum; quandoque autem in alio, puta cum aliquis considerans alium amicum suum esse et potentem, fiduciam habet adjuvari ab eo. — Dictum est autem supra (art. 1 huj. quæst. ad 2), quod magnanimitas proprie est circa spem alicujus ardui. Et ideo quia fiducia importat quoddam robor spei, proveniens ex aliqua consideratione, quæ facit vehementem opinionem de bono assequendo, inde est quod fiducia ad magnanimitatem pertinet <sup>4</sup>.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Philosophus dicit <sup>5</sup>, “ ad magnanimum pertinet nullo indigere, ” quia hoc deficientis est. Hoc tamen debet intelligi secundum modum humanum: unde addit *vel via*. Hoc est enim supra hominem, ut omnino nullo indigeat. Indiget enim omnis homo primo quidem divino auxilio, secundo autem etiam auxilio humano, quia homo est naturaliter animal sociale, eo quod sibi non sufficit ad vitam. Inquantum ergo indiget aliis, sic ad magnanimum pertinet, ut habeat fiduciam de aliis, quia hoc etiam ad excellentiam hominis pertinet quod habeat alios in promptu qui eum possint juvare. Inquantum autem ipse aliquid potest, intantum ad magnanimitatem pertinet fiducia quam habet de seipso.

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum est (12, quæst. XXIII, art. 2, quæst. XL, art. 4), cum de passionibus ageretur, spes quidem directe opponitur desperationi, quæ est circa idem objectum, scilicet circa bonum; sed secundum objectorum contrarietatem opponitur timori, cujus objectum est malum. Fiducia autem quoddam robor spei importat; et ideo opponitur timori, sicut et spes. Sed quia fortitudo proprie firmat hominem circa mala, magnanimitas autem circa prosecutionem bonorum, inde est quod fiducia magis proprie pertinet ad magnanimitatem quam ad fortitudinem. Sed quia spes causat audaciam, quæ pertinet ad fortitudinem, inde est quod fiducia ex consequenti ad fortitudinem pertinet.

Ad tertium dicendum, quod fiducia,

(3) Cum sic ait: *Fortitudinis partes: magnificentia, fidentia, patientia, perseverantia.*

(4) Conf. quod jam dictum est de magnanimitate quam loco fiduciæ auctor posuit (quæst. cxxviii).

(5) Ethic. lib. IV, cap. 3 ad fin.



ut dictum est (in corp. art.), importat quemdam modum spei; est enim fiducia spes roborata ex aliqua firma opinione. Modus autem adhibitus alicui affectioni<sup>1</sup> potest pertinere ad commendationem ipsius actus, ut ex hoc sit meritorius; non tamen ex hoc determinatur ad speciem virtutis, sed ex materia. Et ideo fiducia non potest, proprie loquendo, nominare aliquam virtutem, sed potest nominare conditionem virtutis; et propter hoc numeratur inter partes fortitudinis, non quasi virtus adjuncta, nisi secundum quod accipitur pro magnanimitate a Tullio<sup>2</sup>; sed sicut pars integralis, ut dictum est (quæst. præc.).

**ART. VII. — UTRUM SECURITAS AD MAGNANIMITATEM PERTINEAT<sup>3</sup>.**

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod securitas ad magnanimitatem non pertineat. Securitas enim, ut supra habitum est (quæst. præc. ad 6), importat quietem quamdam a perturbatione timoris. Sed hoc maxime facit fortitudo. Ergo securitas videtur idem esse quod fortitudo. Sed fortitudo non pertinet ad magnanimitatem, sed potius e converso. Ergo neque securitas ad magnanimitatem pertinet.

2. Præterea, Isidorus dicit<sup>4</sup>, quod "securus dicitur quasi sine cura." Sed hoc videtur esse contra virtutem, quæ curam habet de rebus honestis, secundum illud Apostoli<sup>5</sup>: *Sollicite cura te ipsum probabilem exhibere Deo*. Ergo securitas non pertinet ad magnanimitatem, quæ operatur magnum in omnibus virtutibus.

3. Præterea, non est idem virtus et virtutis præmium. Sed securitas ponitur virtutis præmium, ut patet Job xi, vers. 14: *Si iniquitatem, quæ est in manu tua, abstuleris... defossus securus dormies*<sup>6</sup>. Ergo securitas non pertinet ad magnanimitatem, neque ad aliam virtutem, sicut pars ejus.

Sed contra est quod Tullius dicit<sup>7</sup>, quod "ad magnanimum pertinet, neque

perturbationi animi, neque homini, neque fortunæ succumbere." Sed in hoc consistit hominis securitas. Ergo securitas ad magnanimitatem pertinet.

**CONCLUSIO.** — Quemadmodum fiducia ad magnanimitatem, ita securitas, quæ animi quietem a timore importat, ad fortitudinem spectat: ex consequenti tamen ad magnanimitatem pertinere potest, sicut fiducia ad fortitudinem.

Respondeo dicendum quod, sicut Philosophus dicit<sup>8</sup>, "timor facit homines consiliativos," inquantum scilicet curam habent, qualiter possint evadere ea quæ timent. Securitas autem dicitur per remotionem hujus curæ, quam timor ingerit: et ideo securitas importat quamdam perfectam quietem animi a timore, sicut fiducia importat quoddam robur spei. Sicut autem spes directe pertinet ad magnanimitatem, ita timor directe pertinet ad fortitudinem. Et ideo sicut fiducia immediate pertinet ad magnanimitatem, ita securitas immediate pertinet ad fortitudinem. — Considerandum tamen est quod sicut spes est causa audaciæ, ita timor est causa desperationis, ut supra habitum est (1 2, quæst. xlv, art. 2), cum de passionibus ageretur. Et ideo sicut fiducia ex consequenti pertinet ad fortitudinem, inquantum utitur audacia; ita et securitas ex consequenti pertinet ad magnanimitatem, inquantum repellit desperationem.

Ad primum ergo dicendum, quod fortitudo non præcipue laudatur ex hoc quod non timeat, quod pertinet ad securitatem, sed inquantum importat firmitatem quamdam in passionibus. Unde securitas non est idem quod fortitudo, sed est quædam conditio ejus.

Ad secundum dicendum, quod non quælibet securitas est laudabilis, sed quando deponit aliquis curam, prout debet, et in quibus timere non oportet: et hoc modo est conditio fortitudinis et magnanimitatis.

Ad tertium dicendum, quod in virtutibus est quædam similitudo et partici-

(5) II Tim. ii, 15.

(1) Seu qualitati efficienti vel passioni, qualis est spes, quæ utrolibet modo accipitur et ut passio et ut virtus; ac penes utrumlibet meritorius potest fieri actus ejus; adjuncta sibi conditione hic notata.

(2) Loc. cit. in arg. Sed contra.

(3) Ostendit S. Doctor securitatem immediate pertinere ad fortitudinem et ex consequente ad magnanimitatem.

(4) Etymol. lib. x, ad litt. S.

(6) Non eadem serie, sed pluribus aliis interjectis, nempe sic: *Si iniquitatem quæ est in manu tua abstuleris a te, et non manserit in tabernaculo tuo injustitia, tunc lavare poteris faciem tuam absque macula, et eris stabilis et non timebis* (vers. 14 et seq.), tum deinde (vers. 18): *Et habebis fiduciam proposita spe, et defossus securus dormies*.

(7) De officiis lib. i, in tit. *Magnanimitas in duobus sita est*. (8) Rhetor. lib. ii, cap 5, a med.



patio futuræ beatitudinis, ut supra habitum est (1 2, quæst. v, art. 3 et 7). Et ideo nihil prohibet securitatem quamdam esse conditionem alicujus virtutis, quamvis perfecta securitas ad præmium virtutis pertineat.

**ART. VIII. — UTRUM BONA FORTUNÆ CONFERANT AD MAGNANIMITATEM<sup>1</sup>.**

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod bona fortunæ non conferant ad magnanimitatem: quia, ut Seneca dicit<sup>2</sup>, "virtus sibi sufficiens est." Sed magnanimitas facit omnes virtutes magnas, ut dictum est (art. 4 huj. quæst. ad 3). Ergo bona fortunæ non conferunt ad magnanimitatem.

2. Præterea, nullus virtuosus contemnit ea quibus juvatur. Sed magnanimus contemnit ea quæ pertinent ad exteriorem fortunam: dicit enim Tullius<sup>3</sup>, quod "magnus animus in externarum rerum despicientia commendatur." Ergo magnanimitas non adjuvatur a bonis fortunæ.

3. Præterea, Tullius<sup>4</sup> subdit, quod "ad magnum animum pertinet, ea quæ videntur acerba ita ferre, ut nihil a statu naturæ discedat, nihil a dignitate sapientis." Et Aristoteles dicit<sup>5</sup>, quod "magnanimus in infortuniis non est tristis." Sed acerba et infortunia opponuntur bonis fortunæ: quilibet enim tristatur de subtractione eorum quibus juvatur. Ergo exteriora bona fortunæ non conferunt ad magnanimitatem.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit<sup>6</sup>, quod "bona fortunæ videntur conferre ad magnanimitatem."

**CONCLUSIO.** — Fortunæ bona quam maxime juvant ad virtutem magnanimitatis.

Respondeo dicendum quod, sicut ex supra dictis patet (art. 1 hujus quæst.), magnanimitas ad duo respicit: ad honorem quidem sicut ad materiam, et ad aliquid magnum operandum sicut ad finem. Ad utrumque autem istorum bona fortunæ cooperantur: quia enim honor

(1) Per bona fortunæ intelligit auctor divitias, potentias, amicos et alla hujusmodi.

(2) De ira lib. 1, cap. 9, et lib. De vita beata, cap. 16.

(3) De offic. lib. 1, in tit. *Magnanimit. in duobus potiss. sita.* (4) Ibidem.

(5) Ethic. lib. iv, c. 3, ante med. (6) Ibid.

(7) Attamen, ut dictum est (art. 3 ad 2), sine illis bonis externis potest quispiam esse magnanimus, quantum ad habitum. Huc pertinere

virtuosis, non solum a sapientibus, sed etiam a multitudine exhibetur, quæ maxima reputat hujusmodi exteriora bona fortunæ; fit ex consequenti, ut ab eis major honor exhibeatur his quibus adsunt exteriora bona fortunæ. Similiter etiam ad actus virtutum organice vel instrumentaliter bona fortunæ deserviunt, quia per divitias et potentias et amicos datur nobis facultas operandi. Et ideo manifestum est quod bona fortunæ conferunt ad magnanimitatem<sup>7</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod virtus sibi sufficiens esse dicitur, quia sine his etiam exterioribus bonis esse potest; indiget tamen his exterioribus bonis ad hoc quod expeditius operetur.

Ad *secundum* dicendum, quod magnanimus exteriora bona contemnit, in quantum non reputat ea bona magna, pro quibus debeat aliquid indecens facere; non tamen quantum ad hoc contemnit ea, quin reputet ea utilia ad opus virtutis exequendum.

Ad *tertium* dicendum, quod quicumque non reputat aliquid magnum, neque multum gaudet, si illud obtineat, neque multum tristatur, si illud amittat; et ideo quia magnanimus non æstimat exteriora bona, scilicet bona fortunæ, quasi aliqua magna, inde est quod nec de eis multum extollitur, si adsint, neque in eorum amissione multum dejicitur.

## QUESTIO CXXX.

### DE PRÆSUMPTIONE,

#### IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis magnanimitati: et primo de illis quæ opponuntur ei per excessum, quæ sunt tria, scilicet præsumptio, ambitio, et inanis gloria; secundo de pusillanimitate, quæ opponitur ei per modum defectus. Et circa primum queruntur duo: 1. Utrum præsumptio sit peccatum. — 2. Utrum opponatur magnanimitati per excessum.

#### **ART. I. — UTRUM PRÆSUMPTIO SIT PECCATUM<sup>8</sup>.**

De his etiam supra, quæst. xxi, art. 2 ad 1, et quæst. lxx, art. 3 ad 2

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod præsumptio non sit peccatum. Dicitur illud (Eccle. vii): *Utilior est sapientia cum divitiis.*

(8) Præsumptio, de qua hic agitur, non est ea qua quis ex nimia divinæ misericordiæ confidentia expectat a Deo veniam peccatorum absque poenitentia aut gloriam sine meritis; nam ea opponitur partim spei, partim timori; sed quæstio est de præsumptione qua quis aggreditur vel aggredi contendit id quod vires illius superat.

cit enim Apostolus <sup>1</sup>: *Quæ retro sunt obliviscens, ad anteriora me extendo*. Sed hoc videtur ad præsumptionem pertinere quod aliquis tendat in ea quæ sunt supra seipsum. Ergo præsumptio non est peccatum.

2. Præterea, Philosophus dicit <sup>2</sup>, quod "oportet non secundum suadentes, humana sapere hominem entem, neque mortalia mortalem, sed inquantum contingit immortalem facere; „ et in lib. 1 Metaph. <sup>3</sup> dicit quod "homo debet se trahere ad divina, inquantum potest. „ Sed divina et immortalia maxime videntur esse supra hominem. Cum ergo de ratione præsumptionis sit quod aliquis tendat in ea quæ sunt supra seipsum, videtur quod præsumptio non sit peccatum, sed magis sit aliquid laudabile.

3. Præterea, Apostolus dicit <sup>4</sup>: *Non sumus sufficientes aliquid cogitare a nobis, quasi ex nobis*. Si ergo præsumptio, secundum quam aliquis nititur in ea ad quæ non sufficit, sit peccatum, videtur quod homo nec cogitare aliquid bonum licite possit: quod est inconveniens. Non ergo præsumptio est peccatum.

Sed contra est quod dicitur Ecc. xxxvii, vers. 3: *O præsumptio nequissima, unde creata es?* Ubi respondet Glossa (interl.): "De mala scilicet voluntate creaturæ. „ Sed omne quod procedit ex radice malæ voluntatis, est peccatum. Ergo præsumptio est peccatum.

CONCLUSIO. — Præsumptio peccatum est, quo aliquis ea agere assumit, quæ suas vires superant.

Respondeo dicendum quod cum ea quæ sunt secundum naturam, sint ordinata ratione divina, quam humana ratio debet imitari; quicquid secundum rationem humanam fit quod est contra ordinem communiter in naturalibus rebus inventum, est vitiosum et peccatum. Hoc autem communiter in omnibus rebus naturalibus invenitur, quod quælibet actio commensuratur virtuti

agentis; nec aliquid agens naturale nititur ad agendum id quod excedit suam facultatem. Et ideo vitiosum est, et peccatum quasi contra ordinem naturalem existens, quod aliquis assumat ad agendum ea quæ præferuntur suæ virtuti <sup>5</sup>; quod pertinet ad rationem præsumptionis, sicut et ipsum nomen manifestat. Unde manifestum est quod præsumptio est peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet aliquid esse supra potentiam activam alicujus rei naturalis, quod non est supra potentiam passivam ejusdem: inest enim aeri potentia passiva, per quam potest transmutari in hoc quod habeat actionem et motum ignis, quæ excedunt potentiam activam aeris. Sic etiam vitiosum esset et præsumptuosum quod aliquis in statu imperfectæ virtutis existens, attentaret statim assequi ea quæ sunt perfectæ virtutis. Sed si quis ad hoc tendat ut proficiat in virtutem perfectam, hoc non est præsumptuosum nec vitiosum. Et hoc modo Apostolus in anteriora se extendebat, scilicet per continuum profectum.

Ad secundum dicendum, quod divina et immortalia secundum ordinem naturæ sunt supra hominem. Homini tamen inest quædam potentia naturalis, scilicet intellectus, per quam potest conjungi immortalibus et divinis. Et secundum hoc Philosophus dicit, quod "oportet hominem se trahere ad immortalia et divina, „ non quidem ut ea operetur quæ decet Deum facere, sed ut ei uniatur per intellectum et voluntatem.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Philosophus dicit <sup>6</sup>, "quæ per alios possumus, aliququaliter per nos possumus. „ Et ideo quia cogitare et facere bonum possumus cum auxilio divino <sup>7</sup>, non totaliter hoc excedit nostram facultatem. Et ideo non est præsumptuosum, si aliquis ad aliquod opus virtuosum agendum intendat: esset autem præsumptuosum, si ad hoc aliquis tenderet absque fiducia divini auxilii.

(1) Philipp. iii, 13.

(2) Ethic. lib. x, cap. vii, ad fin.

(3) Cap. 2, a med. (4) II. Cor iii, 5.

(5) Sic sunt præsumptuosi, qui absque sufficienti capacitate suscipiunt officia iudicis, advocati, pastoris, confessorii, etc., qui usurpant potestatem quam non habent, vel majorem quam habent, ut si diaconus vellet sacrificare; qui absque dono prophetiæ aut miraculorum ten-

tarent futura prædicere aut facere miracula; qui propria auctoritate et non prævio longo studio Scripturam sacram interpretantur, etc.

(6) Ethic. lib. iii, cap. 3, a med.

(7) Huc pertinere potest quod B. Thomas att (I 2, quæst. cix, art. 4 ad 2), illud quod possumus cum auxilio divino non esse nobis omnino impossibile, secundum illud Philosophi: "Quæ per amicos possumus, aliququaliter nos possumus."



**ART. II. — UTRUM PRÆSUMPTIO  
OPPONATUR MAGNANIMITATI PER EXCESSUM.**

De his etiam infra, quæst. cxxxiii, art. 1 corp.  
et De malo, quæst. viii, art. 3 ad 1.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod præsumptio non opponatur magnanimitati per excessum. Præsumptio enim ponitur species peccati in Spiritum sanctum, ut supra habitum est (qu. xiv, art. 2, et quæst. xxi, art. 1). Sed peccatum in Spiritum sanctum non opponitur magnanimitati, sed magis charitati. Ergo etiam neque præsumptio opponitur magnanimitati.

2. Præterea, ad magnanimitatem pertinet quod aliquis se magnis dignificet. Sed aliquis dicitur præsumptuosus, etiamsi se parvis dignificet, dummodo hoc excedat propriam facultatem. Non ergo directe præsumptio opponitur magnanimitati.

3. Præterea, magnanimus exteriora bona reputat quasi parva. Sed secundum Philosophum <sup>1</sup>, " præsumptuosi propter exteriorem fortunam fiunt despectores et injuriatores aliorum, quasi magnum aliquid æstimantes exteriora bona. „ Ergo præsumptio non opponitur magnanimitati per excessum, sed solum per defectum.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit <sup>2</sup>, quod " magnanimo opponitur per excessum chaoticus <sup>3</sup>, „ id est, fumosus, vel ventosus, quem nos dicimus præsumptuosum.

**CONCLUSIO.** — Præsumptio magnanimitati adversatur per excessum, secundum proportionem propriæ facultatis.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. præc., art. 3 ad 1), magnanimitas consistit in medio, non quidem secundum quantitatem ejus in quod tendit, quia tendit in maximum; sed constituitur in medio secundum proportionem ad propriam facultatem; non enim in majora tendit quam sibi conveniant. — Præsumptuosus autem, quantum ad id in quod tendit, non excedit magnanimum, sed multum quandoque ab eo deficit; excedit autem secundum

proportionem suæ facultatis, quam magnanimus non transcendit. Et hoc modo opponitur præsumptio magnanimitati per excessum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod non quælibet præsumptio ponitur peccatum in Spiritum sanctum, sed illa qua quis divinam justitiam contemnit ex inordinata confidentia divinæ misericordiæ; et talis præsumptio ratione materiæ, in quantum scilicet per eam contemnitur aliquid divinum, opponitur charitati, vel potius dono timoris <sup>4</sup>, cujus est Deum revereri. In quantum tamen talis contemptus excedit proportionem propriæ facultatis, potest opponi magnanimitati.

Ad *secundum* dicendum, quod sicut magnanimitas, ita et præsumptio in aliquod magnum tendere videtur. Non enim multum consuevit dici aliquis præsumptuosus, si in aliquo modico vires proprias transcendat. Si tamen talis præsumptuosus dicatur, hæc præsumptio non opponitur magnanimitati, sed illi virtuti quæ est circa mediocres honores, ut dictum est (qu. præc., art. 2).

Ad *tertium* dicendum, quod nullus attentat aliquid supra suam facultatem, nisi in quantum facultatem suam æstimat majorem quam sit. Circa quod potest esse error dupliciter: uno modo secundum solam quantitatem; puta cum aliquis æstimat se habere majorem virtutem, vel scientiam, vel aliquid aliud hujusmodi, quam habeat <sup>5</sup>; alio modo secundum genus rei: puta cum aliquis ex hoc æstimat se magnum et magnis dignum, ex quo non est, puta propter divitias, vel propter aliqua bona fortunæ. Ut enim Philosophus dicit <sup>6</sup>, " qui sine virtute talia bona habent, neque juste magnis seipsos dignificant, neque recte magnanimi dicuntur. „ Similiter etiam illud ad quod aliquis tendit supra vires suas, quandoque quidem secundum rei veritatem est magnum simpliciter, sicut patet de Petro, qui tendebat ad hoc quod pro Christo pateretur, quod erat supra virtutem suam: quandoque vero non est aliquid magnum simplici-

(1) Ethic. lib. iv, cap. 3, circa med.

(2) Ethic. lib. ii, cap. 7, et lib. iv, cap. 3, ad fin.

(3) Ex græco *χαῦνος*, quod significat *insolentem, tumidum et inflatum*; male legit cum ex antiqua translatione reddiderit: id est, *fumosus* vel *ventosus*, quasi in textu legeretur *καπνός*.

(4) Cf. quæst. xiv, art. 2, et quæst. xxi, art. 3.

(5) Peccatum illud est mortale, si præsumptio oriatur ex errore vincibili, si conjuncta sit cum notabili damno, vel notabilis damni corporalis periculo; et si ratione illius vitii homo se vel alium exponat periculo mortaliter peccandi.

(6) Ethic. lib. iv, cap. 3, circa med.

ter, sed solum secundum stultorum opinionem, sicut pretiosis vestibus indui, despiciere, et injuriari aliis; quod quidem pertinet ad excessum magnanimitatis, non secundum rei veritatem, sed secundum opinionem. Unde Seneca dicit in libro De quatuor virtutibus <sup>1</sup>, quod "magnanimitas, si se extra modum suum extollat, faciet virum minacem, inflatum, turbidum, inquietum, et in quas-eumque excellentias, dictorum factorumque, neglecta honestate, festinum. Et sic patet quod præsumptuosus secundum rei veritatem quandoque deficit a magnanimo, sed secundum apparentiam in excessu se habet.

## QUÆSTIO CXXXI.

### DE AMBITIONE, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de ambitione, et circa hoc quærentur duo: 1. Utrum ambitio sit peccatum. — 2. Utrum opponatur magnanimitati per excessum.

#### ART. I. — UTRUM AMBITIO SIT PECCATUM <sup>2</sup>.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod ambitio non sit peccatum. Importat enim ambitio cupiditatem honoris. Honor autem de se quoddam bonum est, et maximum inter exteriora bona: unde et illi qui de honore non curant, vituperantur. Ergo ambitio non est peccatum, sed magis aliquid laudabile, secundum quod bonum laudabiliter appetitur.

2. Præterea, quilibet absque vitio potest appetere illud quod sibi debetur pro præmio. Sed honor est præmium virtutis, ut Philosophus dicit <sup>3</sup>. Ergo ambitio honoris non est peccatum.

3. Præterea, illud per quod homo provocatur ad bonum, et revocatur a malo, non est peccatum. Sed per honorem homines provocantur ad bona facienda et mala vitanda: sicut Philosophus dicit <sup>4</sup>, quod "fortissimi videntur esse apud quos timidi sunt inhonorati, fortes autem honorati; et Tullius dicit <sup>5</sup>, quod "honor alit artes. Ergo ambitio non est peccatum.

Sed *contra* est quod dicitur I. Cor. XIII, vers. 5, quod *charitas non est ambitiosa, non quærit quæ sua sunt*. Nihil autem repugnat charitati nisi peccatum. Ergo ambitio est peccatum.

CONCLUSIO. — Ambitio peccatum est quo quis inordinate honorem desiderat, vel quem non meretur, vel quem non in Deum, sed ad sui ipsius tantum utilitatem refert.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. CIII, art. 1 et 2), honor importat quamdam reverentiam alicui exhibitam in testimonium excellentiæ ejus. Circa excellentiam autem hominis duo sunt attendenda: primo quidem, quod illud secundum quod homo excellit, non habet homo a seipso, sed est quasi quiddam divinum in eo; et ideo ex hoc non debetur ei principaliter honor, sed Deo. Secundo considerandum est, quod illud in quo homo excellit, datur homini a Deo, ut ex eo aliis prosit: unde intantum debet homini placere testimonium suæ excellentiæ, quod ab aliis exhibetur, inquantum ex hoc paratur sibi via ad hoc quod aliis prosit. — Tripliciter autem appetitum honoris contingit esse inordinatum: uno modo per hoc quod aliquis appetit testimonium de excellentia quam non habet, quod est appetere honorem supra suam proportionem; alio modo per hoc quod honorem sibi cupit, non referendo in Deum; tertio per hoc quod appetitus ejus in ipso honore quiescit, non referens honorem ad utilitatem aliorum <sup>6</sup>. Ambitio autem importat inordinatum appetitum honoris. Unde manifestum est quod ambitio semper est peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod appetitus boni debet regulari secundum rationem, cujus regulam si transeat, erit vitiosus. Et hoc modo vitiosum est quod aliquis honorem appetat non secundum ordinem rationis. Vituperantur autem qui non eurant de honore, secundum quod ratio dicit, ut scilicet non vitent ea quæ sunt contraria honori.

Ad secundum dicendum, quod honor non est præmium virtutis quoad ipsum

(6) Peccatum est mortale, ait Sylvius, si quis in honore finem suum ultimum constituat; si honorem quærat ex aliquo peccato mortali; si honorem quærat ob finem qui sit peccatum mortale; et deinceps si eum quærat cum notabili alterius damno vel injuria. Alias fere semper est peccatum veniale.

(1) Cap. De moderanda fortitudine.

(2) Ambitio definiri potest: inordinatus appetitus honoris.

(3) Ethic. lib. I, cap. 12, et lib. IV, cap. 3, et lib. VIII, cap. ult.

(4) Ethic. lib. III, cap. 8. circa princ.

(5) De Tusculanis quæst. lib. I, parum a princ.



virtuosum, ut scilicet hoc pro præmio expetere debeat; sed pro præmio expetit beatitudinem, quæ est finis virtutis. Dicitur autem esse præmium virtutis ex parte aliorum, qui non habent aliquid majus, quod virtuoso retribuunt, quam honorem; qui ex hoc ipso magnitudinem habet, quod perhibet testimonium virtuti. Unde patet quod non est sufficiens præmium, ut dicitur <sup>1</sup>.

Ad *tertium* dicendum, quod sicut per appetitum honoris, quando debito modo appetitur, aliqui provocantur ad bonum et revocantur a malo; ita etiam si inordinate appetatur, potest esse homini occasio multa mala faciendi, dum scilicet aliquis non curat qualitercumque honorem consequi possit. Unde Sallustius dicit in *Catilinario* <sup>2</sup>, quod "gloriam et honorem et imperium bonus et ignavus æque sibi exoptant. Sed ille, scilicet bonus, vera via utitur; hic, scilicet ignavus, cui bonæ artes desunt, dolis atque fallaciis contendit." Et tamen illi qui solum propter honorem vel bona faciunt, vel mala vitant, non sunt virtuosus, ut patet per Philosophum in lib. III *Ethic.* <sup>3</sup>, ubi dicit quod non sunt vere fortes qui propter honorem fortia faciunt.

**ART. II. — UTRUM AMBITIO  
OPPONATUR MAGNANIMITATI, PER EXCESSUM.**

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod ambitio non opponatur magnanimitati per excessum: uni enim medio non opponitur ex una parte nisi unum extremum. Sed magnanimitati per excessum opponitur præsumptio, ut dictum est (quæst. præc., art. 2). Ergo non opponitur ei ambitio per excessum.

2. Præterea, magnanimitas est circa honores. Sed ambitio videtur pertinere ad dignitates: dicitur enim II. *Machab.* cap. IV, 7, quod *Jason ambiebat summum sacerdotium*. Ergo ambitio non opponitur magnanimitati.

3. Præterea, ambitio videtur ad exteriorem apparatus pertinere; dicitur enim Act. xxv. 23, quod *Agrippa et Bernice cum multa ambitione introierunt prætorium*; et II. *Paralip.* xvi, 14, quod *su-*

*per corpus Asa mortui combusserunt aromata et unguenta ambitione nimia*. Sed magnanimitas non est circa exteriorem apparatus. Ergo ambitio non opponitur magnanimitati.

Sed *contra* est quod Tullius <sup>4</sup> dicit, quod "sicut quisque magnitudine animi excellit, ita maxime vult omnium princeps solus esse." Sed hoc pertinet ad ambitionem. Ergo ambitio pertinet ad excessum magnanimitatis.

**CONCLUSIO.** — Ambitio adversatur magnanimitati, ut inordinatum propter excessum ordinato.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. præc.), ambitio importat appetitum inordinatum honoris. Magnanimitas autem est circa honores, et utitur eis, secundum quod oportet. Unde manifestum est quod ambitio opponitur magnanimitati, sicut inordinatum ordinato.

Ad *primum* ergo dicendum, quod magnanimitas ad duo respicit: ad unum quidem respicit sicut ad finem intentum quod est aliquod magnum opus quod magnanimus attentat secundum suam facultatem: et quantum ad hoc opponitur magnanimitati per excessum præsumptio; præsumptio enim attentat aliquod magnum opus supra suam facultatem <sup>5</sup>. Ad aliud autem respicit magnanimitas sicut ad materiam qua debite utitur, scilicet ad honorem: et quantum ad hoc opponitur magnanimitati per excessum ambitio. Non est autem inconueniens, secundum diversa esse plures excessus unius medii.

Ad *secundum* dicendum, quod illis qui sunt constituti in dignitate, propter quamdam excellentiam status debetur honor; et secundum hoc inordinatus appetitus dignitatum pertinet ad ambitionem. Si quis enim inordinate appeteret dignitatem, non ratione honoris, sed propter debitum dignitatis usum suam facultatem excedentem, non esset ambitiosus, sed magis præsumptuosus.

Ad *tertium* dicendum, quod ipsa solemnitas exterioris cultus ad quemdam honorem pertinet; unde et talibus consuevit honor exhiberi; quod significatur

(1) *Ethic.* lib. IV, cap. 3, ante med.

(2) Non remote a princ. (3) Cap. 8, in princ.

(4) De offc. lib. I, in tit. *Fortitudinem, si ab honestate recedat*, etc.

(5) Præsumptuosus appetit magna quæ sunt

supra facultatem, solummodo quia hæc sunt magna et ardua; dum e contra ambitiosus ad dignitates et officia quærenda movetur honore, qui solet exhiberi iis qui aliis præsent, ut patet ex respons. seq.

Jacobi II, 2: *Si introierit in conventum vestrum vir annulum aureum habens in veste candida, et dixeritis ei: Tu sedes hic bene, etc.* Unde ambitio non est circa exteriorum cultum, nisi secundum quod pertinet ad honorem.

## QUÆSTIO CXXXII.

### DE INANI GLORIA.

#### IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de inani gloria; et circa hoc quaeruntur quinque: 1. Utrum appetitus gloriæ sit peccatum. — 2. Utrum magnanimitati opponatur. — 3. Utrum sit peccatum mortale. — 4. Utrum sit vitium capitale. — 5. De filiabus ejus.

#### ART. I. — UTRUM APPETITUS GLORIÆ SIT PECCATUM <sup>1</sup>.

De his etiam De malo, quæst. IX, art. 1 et 2 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod appetitus gloriæ non sit peccatum. Nullus enim peccat in hoc quod Deo assimilatur; quinimo mandatur Ephes. V, vers. 1: *Estote imitatores Dei, sicut filii charissimi.* Sed in hoc quod homo quaerit gloriam, videtur Deum imitari, qui ab hominibus gloriam quaerit; unde dicitur Isa. XLIII, 6: *Affer filios meos de longinquo, et filias meas ab extremis terræ, et omnem qui invocat nomen meum, in gloriam meam creavi eum.* Ergo appetitus gloriæ non est peccatum.

2. Præterea, illud per quod aliquis provocatur ad bonum, non videtur esse peccatum. Sed per appetitum gloriæ homines provocantur ad bonum: dicit enim Tullius <sup>2</sup>, quod "omnes ad studia incendantur gloria; „ in sacra etiam Scriptura promittitur gloria pro bonis operibus, secundum illud Rom. II, 7: *His quidem qui secundum patientiam boni operis, gloriam et honorem.* Ergo appetitus gloriæ non est peccatum.

3. Præterea, Tullius dicit in sua Rhetorica <sup>3</sup>, quod "gloria est frequens de aliquo fama cum laude; „ et ad idem pertinet quod Augustinus <sup>4</sup> dicit <sup>5</sup>, quod "gloria est quasi clara cum laude notitia. „ Sed appetere laudabilem famam non est peccatum; quinimo videtur esse laudabile, secundum illud Eccli. XII, 15:

*Curam habe de bono nomine; et Rom. XII, vers. 17: Providentes bona non solum coram Deo, sed etiam coram omnibus hominibus.* Ergo appetitus inanis gloriæ non est peccatum.

Sed contra est quod Augustinus dicit <sup>6</sup>: "Sanius videt qui et amorem laudis vitium esse cognoscit. „

CONCLUSIO. — Quanquam vitium non sit gloriam appetere, peccatum tamen est vanam querere gloriam, videlicet, vel de eo quod non est gloria dignum, vel de eo quod judicio hominum tantum laudatur. gloriam expetendo, vel ipsam gloriam ad finem indebitum referendo.

Respondeo dicendum quod gloria claritatem quamdam significat; unde "glorificari idem est quod clarificari, „ ut Augustinus dicit <sup>7</sup>. Claritas autem et decor quamdam habent manifestationem; et ideo nomen gloriæ proprie importat manifestationem alicujus de hoc quod apud homines decorum videtur, sive illud sit bonum corporale aliquod, sive spirituale. Quia vero illud quod simpliciter clarum est, a multis conspici potest et a remotis, ideo proprie per nomen gloriæ designatur quod bonum alicujus deveniat in multorum notitiam et approbationem, secundum quod Salustius dicit in Catilinario: "Gloriari ad unum non est. „ — Largius tamen accepto gloriæ nomine, non solum consistit in multitudinis cognitione, sed etiam paucorum, vel unius, aut sui solius, dum scilicet aliquis proprium bonum suum considerat ut dignum laude. Quod autem aliquis bonum suum cognoscat et approbet, non est peccatum; dicitur enim I. Cor. II, 12: *Nos autem non spiritum hujus mundi accepimus, sed spiritum qui ex Deo est, ut sciamus quæ a Deo donata sunt nobis.* Similiter etiam non est peccatum quod aliquis velit bona opera sua ab aliis approbari; dicitur enim Matth. V, 16: *Luceat lux vestra coram hominibus.* Et ideo appetitus gloriæ de se non nominat aliquid vitiosum; sed appetitus inanis vel vanæ gloriæ vitium importat; nam quodlibet vanum appe-

(1) Responsio affirmativa ex Scripturis patet (Galat. V): *Non efficiamur inanis gloriæ cupidi;* (Phil. II): *Nihil per contentionem, neque per inanem gloriam.* (2) De Tusc. quæst. lib. I, a princ.

(3) De invent. lib. II, aliquant. ante fin.

(4) Sic recte Nicolai. et edit. posteriores. Al.,

Ambrosius, et in margine: *Id habet Augustinus, lib. LXXXIII Quæst., quæst. 31, circa finem.*

(5) Cont. Maximin. lib. III, cap. 13, a med.

(6) De civ. Dei, lib. V, cap. 13, in princ.

(7) Super Joan. tract. 82 et 100, a princ., et 104, vers. fin.



tere vitiosum est, secundum illud Ps. 1v, vers. 3: *Ut quid diligitis vanitatem, et queritis mendacium?* — Potest autem gloria dici vana tripliciter: uno modo ex parte rei de qua quis gloriam querit; puta cum quis querit gloriam de eo quod non est, vel de eo quod non est gloria dignum, sicut de aliqua re fragili et caduca<sup>1</sup>; alio modo ex parte ejus a quo quis gloriam querit, puta hominis, ejus judicium non est certum<sup>2</sup>; tertio modo, ex parte ipsius qui gloriam appetit, qui videlicet appetitum gloriæ suæ non refert in debitum finem, puta ad honorem Dei, vel proximi salutem.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit super illud Joan. cap. xiii: *Vos vocatis me, Magister et Domine, et bene dicitis*<sup>3</sup>: "Periculosum est sibi placere, cui cavendum est superbi. Ille autem qui super omnia est, quantumeumque se laudet, non extollit se. Nobis namque expedit Deum nosse, non illi; nec eum quisque cognoscit, si non se indicet ipse qui novit. Unde patet quod Deus suam gloriam non querit propter se, sed propter nos. Et similiter etiam homo laudabiliter potest ad aliorum utilitatem gloriam suam appetere, secundum illud Matth. v, 16: *Videant opera vestra bona, et glorificent Patrem vestrum qui in cælis est.*

Ad secundum dicendum, quod gloria quæ habetur a Deo, non est gloria vana, sed vera; et talis gloria bonis operibus in præmium repromittitur; de qua dicitur II. Corinth. x, 17: *Qui gloriatur, in Domino gloriatur; non enim qui seipsum commendat, ille probatus est, sed quem Deus commendat.* Provocantur etiam aliqui ad virtutum opera ex appetitu gloriæ humanæ, sicut etiam ex appetitu aliorum terrenorum bonorum. Non tamen est vere virtuosus qui propter humanam gloriam opera virtutis operatur, ut Augustinus probat<sup>4</sup>.

Ad tertium dicendum, quod ad perfectionem hominis pertinet quod ipse se cognoscat; sed quod ipse ab aliis cogno-

scatur, non pertinet ad ejus perfectionem; et ideo non est per se appetendum. Potest tamen appeti, inquantum est utile ad aliquid, vel ad hoc quod Deus ab hominibus glorificetur, vel ad hoc quod homines proficiant ex bono quod in alio cognoscunt, vel ex hoc quod ipse homo ex bonis quæ in se cognoscit, per testimonium laudis alienæ, studeat in eis perseverare et ad meliora proficere. Et secundum hoc laudabile est quod curam habeat aliquis de bono nomine, et quod provideat bona coram Deo et hominibus; non tamen quod in hominum laude inaniter delectetur.

#### ART. II. — UTRUM INANIS GLORIA MAGNANIMITATI OPPONATUR<sup>5</sup>.

De his etiam Sent. ii. dist. 42, quæst. ii, art. 4.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod inanis gloria magnanimitati non opponatur. Pertinet enim ad inanem gloriam, ut dictum est (art. præc.), quod aliquis gloriatur in his quæ non sunt, quod pertinet ad falsitatem, vel in rebus terrenis et caducis, quod pertinet ad cupiditatem<sup>6</sup>; vel in testimonio hominum, quorum judicium non est certum, quod pertinet ad imprudentiam. Hujusmodi autem vitia non opponuntur magnanimitati. Ergo inanis gloria non opponitur magnanimitati.

2. Præterea, inanis gloria non opponitur magnanimitati per defectum<sup>7</sup>, sicut pusillanimitas, quæ inani gloriæ repugnans videtur; similiter etiam nec per excessum; sic enim magnanimitati præsumptio et ambitio opponuntur, ut dictum est (quæst. cxxx, art. 2), a quibus inanis gloria differt. Ergo inanis gloria non opponitur magnanimitati.

3. Præterea, ad Philpp. ii, super illud: *Nihil per contentionem aut inanem gloriam*, dicit Glossa<sup>8</sup>: "Erant aliqui inter eos dissentientes, inquieti, inanis gloriæ causa contententes. Contentio autem non opponitur magnanimitati. Ergo neque inanis gloria.

Sed contra est quod Tullius dicit<sup>9</sup>: "Cavenda est gloriæ cupiditas: eripit

(5) Affirmative respondet S. Doctor, quia magnanimus honore et gloria moderate utitur, iisdem vero inanis gloriæ cupidus immoderate.

(6) Sive divitiarum, sive honorum, sive bonorum carnalium et ad corporis usum pertinentium; contra monitum Jeremiæ (cap. ix, 23): *Non gloriatur fortis, nec dives*, etc.

(7) Ord. Ambrosii in hunc loc.

(8) De offic. lib. i, in tit. *Magnanimitas in duobus sita*.

(1) Hinc dicitur (Jerem. ix): *Non gloriatur sapiens in sapientia sua, et non gloriatur fortis in fortitudine sua, et non gloriatur dives in divitiis suis.*

(2) Quo pertinet illud (Joan. v): *Quomodo vos potestis credere, qui gloriam ab invicem accipitis, et gloriam quæ a solo Deo est non queritis?* Et c. xii: *Dilexerunt gloriam hominum magis quam gloriam Dei.* (3) Tract. 58, a princ.

(4) De civit. Dei lib. v. cap. 12, circa med.



enim animi libertatem, pro qua magnanimis viris omnis debet esse contentio. „ Ergo opponitur magnanimitati.

CONCLUSIO. — Inanis gloriæ inordinata cupiditas magnanimitati adversatur.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. ciii, art. 1 ad 3), gloria est quidam effectus honoris et laudis; ex hoc enim quod aliquis laudatur, vel quæcumque reverentia ei exhibetur, redditur clarus in notitia aliorum. Et quia magnanimitas est circa honorem, ut supra dictum est (qu. cxxix, art. 1 et 2), consequens est etiam ut sit circa gloriam; ut scilicet sicut aliquis moderate utitur honore, ita et moderate utatur gloria: et ideo inordinatus appetitus gloriæ directe magnanimitati opponitur.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc ipsum magnitudini animi repugnat, quod aliquis res modicas tantum appetiatur quod de eis gloriatur. Unde <sup>1</sup> dicitur de magnanimo quod ei sit honor parvus. Similiter etiam alia quæ propter honorem quærentur, puta potentatus et divitiæ, parva reputantur ab eo. Similiter etiam magnitudini animi repugnat quod aliquis de his quæ non sunt gloriatur; unde de magnanimo dicitur <sup>2</sup>, quod magis curat veritatem quam opinionem <sup>3</sup>. Similiter etiam magnitudini animi repugnat quod aliquis gloriatur in testimonio laudis humanæ, quasi hoc magnum aliquid æstimeretur; unde de magnanimo dicitur <sup>4</sup>, quod non est ei cura ut laudetur. Et sic ea quæ aliis virtutibus opponuntur, nihil prohibet opponi magnanimitati, secundum quod habent pro magnis quæ parva sunt.

Ad secundum dicendum, quod inanis gloriæ cupidus secundum rei veritatem deficit a magnanimo, quia videlicet gloriatur in his quæ magnanimus parva æstimat, ut dictum est (in solut. præc.). Sed considerando æstimationem ejus, opponitur magnanimo per excessum, quia videlicet gloriam quam appetit, reputat aliquid magnum, et ad eam tendit supra suam dignitatem.

(1) Ethic. lib. iv, cap. 3, ante med.

(2) Ibid., ad fin.

(3) Id est, mavult reipsa talis esse quam ab aliis æstimari; quod olim dictum est de Aristide.

(4) Ethic. lib. iv, cap. 3, ad fin.

(5) Ita Mss. et editi mellioris notæ libri. Al., affectum.

(6) Ethic. lib. iv, cap. 3, ad fin.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. cxxvii, art. 2 ad 2), oppositio vitiorum non attenditur secundum effectum <sup>5</sup>; et tamen hoc ipsum magnitudini animi opponitur quod aliquis contentionem intendat; nullus enim contendit, nisi pro re quam æstimat magnam. Unde Philosophus dicit <sup>6</sup>, quod „ magnanimus non est contentiosus, quia nihil æstimat magnum. „

ART. III. — UTRUM INANIS GLORIA SIT PECCATUM MORTALE <sup>7</sup>.

De his etiam De malo, quæst. ix, art. 2.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod inanis gloria sit peccatum mortale. Nihil enim excludit mercedem æternam nisi peccatum mortale. Sed inanis gloria excludit mercedem æternam; dicitur enim Matth. vi, 1: *Attendite ne justitiam vestram faciatis coram hominibus, ut videamini ab eis: alioquin mercedem non habebitis apud Patrem vestrum qui in cælis est.* Ergo inanis gloria est peccatum mortale.

2. Præterea, quicumque surripit sibi quod est Dei proprium, mortaliter peccat. Sed per appetitum inanis gloriæ aliquis sibi attribuit quod est proprium Dei; dicitur enim Isa. xlii, 8: *Gloriam meam alteri non dabo;* et I. ad Timoth. i, vers. 17: *Soli Deo honor et gloria.* Ergo inanis gloria est peccatum mortale.

3. Præterea, illud peccatum quod est maxime periculosum et nocivum, videtur esse mortale. Sed peccatum inanis gloriæ est hujusmodi: quia super illud I. Thess. ii: *Deo, qui probat corda nostra,* dicit Glossa Augustini <sup>8</sup>: „ Quas vires nocendi habeat humanæ gloriæ amor, non sentit nisi qui ei bellum indixerit; quia etsi cuiquam facile est laudem non cupere, dum negatur, difficile tamen est ea non delectari, cum offertur. „ Chrysostomus etiam dicit <sup>9</sup>, quod „ inanis gloria occulte ingreditur, et omnia quæ intus sunt, insensibiliter aufert. „ Ergo inanis gloria est peccatum mortale.

Sed contra est quod Chrysostomus <sup>10</sup> dicit super Matth. <sup>11</sup>, quod cum „ vitia

(7) Docet S. Doctor inanem gloriam secundum se non esse peccatum mortale, sed tamen fieri posse mortale ratione materiæ et ratione hominis qui hoc vitio laborat.

(8) Ord. ex epist. 22, al. 64, a med.

(9) Matth. vi, hom. 19, parum a princ.

(10) Alius auctor.

(11) Hom. xi 2, in Oper. imperf., ante mod.

cætera locum habeant in servis diaboli, inanis gloria etiam locum habet in servis Christi; „ in quibus tamen nullum est peccatum mortale. Ergo inanis gloria non est peccatum mortale.

CONCLUSIO. — Inanis gloria non est mortale peccatum, nisi charitati perfecte adversetur.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. xxiv, art. 12, et quæst. cx, art. 4, et quæst. cxii, art. 2), ex hoc aliquod peccatum est mortale quod charitati contrariatur. Peccatum autem inanis gloriæ, secundum se consideratum, non videtur contrariari charitati quantum ad dilectionem proximi: quantum autem ad dilectionem Dei potest contrariari charitati dupliciter. Uno modo ratione materiæ de qua quis gloriatur; puta cum quis gloriatur de aliquo falso, quod contrariatur divinæ reverentiæ<sup>1</sup>, secundum illud Ezech. xxviii, vers. 2: *Elevatum est cor tuum, et dixisti: Deus ego sum*; et I. Cor. iv, 7: *Quid habes quod non accepisti? Si autem accepisti, quid gloriaris, quasi non acceperis?* Vel etiam cum quis bonum temporale, de quo gloriatur, præfert Deo: quod prohibetur Jerem. ix, 23: *Non gloriatur sapiens in sapientia sua, nec fortis in fortitudine sua, nec dives in divitiis suis; sed in hoc gloriatur qui gloriatur, scire et nosse me*. Aut etiam cum quis præfert testimonium hominum testimonio Dei, sicut contra quosdam dicitur Joan. xii, vers. 43: *Qui dilexerunt magis gloriam hominum quam Dei*. — Alio modo ex parte ipsius gloriantis, qui intentionem suam refert ad gloriam tanquam ad ultimum finem: ad quem scilicet ordinat etiam virtutis opera, et pro quo consequendo non prætermittit facere etiam ea quæ sunt contra Deum. Et sic est peccatum mortale. Unde Augustinus dicit<sup>2</sup>, quod „ hoc vitium, scilicet amor humanæ laudis, tam inimicum est piæ fidei, si major in corde sit cupiditas gloriæ quam Dei timor, vel amor, ut diceret Dominus<sup>3</sup>: *Quomodo potestis credere, gloriam ab invicem expectantes, et gloriam que a*

*solo Deo est, non quærentes* 4? — Si autem amor humanæ gloriæ, quamvis sit inanis, non tamen repugnet charitati, neque quantum ad id de quo est gloria, neque quantum ad intentionem gloriam quærantis, non est peccatum mortale, sed veniale.

Ad primum ergo dicendum, quod nullus peccando meretur vitam æternam; unde opus virtuosum amittit vim merendi vitam æternam, si propter inanem gloriam fiat, etiamsi illa inanis gloria non sit peccatum mortale. Sed quando aliquis simpliciter amittit æternam mercedem propter inanem gloriam, et non solum quantum ad unum actum tunc inanis gloria est peccatum mortale.

Ad secundum dicendum, quod non omnis qui est inanis gloriæ cupidus, appetit sibi illam excellentiam quæ competit soli Deo. Alia enim est gloria quæ debetur soli Deo, et alia quæ debetur homini virtuoso vel diviti.

Ad tertium dicendum, quod inanis gloria dicitur esse periculosum peccatum, non tantum propter gravitatem sui, sed etiam propter hoc quod est dispositio ad gravia peccata, inquantum scilicet per inanem gloriam redditur homo præsumptuosus, et nimis de seipso confidens: et sic etiam paulatim disponit ad hoc quod homo privetur interioribus bonis.

#### ART. IV. — UTRUM INANIS GLORIA SIT VITIUM CAPITALE<sup>5</sup>.

De his etiam infra, art. 5, et locis ibidem not.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod inanis gloria non sit vitium capitale. Vitium enim quod semper ex altero oritur, non videtur esse capitale. Sed inanis gloria semper ex superbia nascitur. Ergo inanis gloria non est vitium capitale.

2. Præterea, honor videtur esse aliquid principalius quam gloria, quæ est ejus effectus. Sed ambitio, quæ est inordinatus appetitus honoris, non est vitium capitale. Ergo etiam neque appetitus inanis gloriæ.

alteri damnum notabile; ut quando medicus in morbo periculosò socium sibi adjungere recusat, aut errorem retractare non vult, ne quid detrimenti fama sua capiat.

(5) Affirmative respondet S. Doctor, quia inanis gloria multorum vitiorum consuevit esse radix, principium et causa.

(1) Sive contra veritatem fidei, veluti cum rex Tyri elevato corde diceret: *Deus ego sum*, sive cum aliquis de Dei donis gloriatur quasi ea non accepisset, ut patet ex verbis Apostoli.

(2) De civit. Dei, lib. v, cap. 14, a princ.

(3) Joan. v, 44

(4) Est etiam peccatum mortale, quando ex inani gloria quam aliquis desiderat, sequitur

3. Præterea, vitium capitale habet aliquam principalitatem. Sed inanis gloria non videtur habere aliquam principalitatem neque quantum ad rationem peccati, quia non semper est peccatum mortale, neque etiam quantum ad rationem boni appetibilis, quia gloria humana videtur esse quiddam fragile, et extra hominem existens. Ergo inanis gloria non est vitium capitale.

Sed *contra* est quod Gregorius <sup>1</sup> numerat inanem gloriam inter septem vitia capitalia.

**CONCLUSIO.** — Inanis gloriæ cupiditas vitium capitale est, siquidem ex ipsa multa vitia oriuntur.

Respondeo dicendum quod de vitiis capitalibus dupliciter aliqui loquuntur: quidam enim ponunt superbiam unum de vitiis capitalibus; et hi non ponunt inanem gloriam inter vitia capitalia <sup>2</sup>. Gregorius autem <sup>3</sup> superbiam ponit reginam omnium vitiorum; et inanem gloriam, quæ immediate ab ipsa oritur, ponit vitium capitale. Et hoc rationabiliter: superbia enim, ut infra dicitur (quæst. clxii, art. 1 et 2), importat inordinatum appetitum excellentiæ. Ex omni autem bono quod quis appetit, quamdam perfectionem et excellentiam consequitur: et ideo fines omnium vitiorum ordinantur in finem superbiæ; et propter hoc videtur quod habeat quamdam generalem causalitatem super alia vitia, et non debeat computari inter specialia vitiorum principia, quæ sunt vitia capitalia. Inter bona autem per quæ excellentiam homo consequitur, præcipue ad hoc operari videtur gloria, inquantum importat manifestationem bonitatis alicujus; nam bonum naturaliter amatur et honoratur ab omnibus. Et ideo sicut per gloriam quæ est apud Deum, consequitur homo excellentiam in rebus divinis, ita etiam per gloriam hominum consequitur homo excellentiam in rebus humanis. Et ideo propter propinquitatem ad excellentiam, quam homines maxime desiderant, consequens est quod sit multum appetibilis. Et quia ex ejus inordinato appetitu multa vitia

oriuntur, ideo inanis gloria est vitium capitale.

Ad *primum* ergo dicendum, quod aliquod vitium oriri ex superbia non repugnat ei quod est esse vitium capitale, eo quod, sicut supra dictum est (in corp. et 1 2, quæst. lxxxiv, art. 2), superbia est regina et mater omnium vitiorum.

Ad *secundum* dicendum, quod laus et honor comparantur ad gloriam, ut supra dictum est (art. 2 huj. quæst.), sicut causæ ex quibus sequitur gloria; unde gloria comparatur ad ea sicut finis. Propter hoc enim aliquis amat honorari et laudari, inquantum per hoc aliquis æstimat se in aliorum notitia fore præclarum.

Ad *tertium* dicendum, quod inanis gloria habet principalem rationem <sup>4</sup> appetibilis, ratione jam dicta (in corp.), et hoc sufficit ad rationem vitii capitalis. Non autem requiritur quod vitium capitale semper sit peccatum mortale: quia etiam ex veniali peccato potest mortale oriri, inquantum scilicet veniale disponit ad mortale.

**ART. V.** — UTRUM CONVENIENTER DICANTUR FILIÆ INANIS GLORIÆ ESSE INOBEDIENTIA, JACTANTIA, HYPOCRISIS, CONTENTIO, PERTINACIA, DISCORDIA, ET NOVITATUM PRÆSUMPTIO.

De his etiam supra, quæst. xxi, art. 4, et qu. cv, art. 1 ad 2, et infra, quæst. cxxxviii, art. 2 ad 1, et Sent. ii, dist. 42, quæst. ii, art. 3 corp. et De malo, quæst. viii, art. 1 corp. et qu. ix, art. 3, et quæst. xiii, art. 3 corp.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter dicantur filiæ inanis gloriæ esse "inobedientia, jactantia, hypocrisis, contentio, pertinacia, discordia, et novitatum præsumptio." Jactantia enim, secundum Gregorium <sup>5</sup>, ponitur inter species superbiæ. Superbia autem non oritur ex inani gloria, sed potius e converso, ut Gregorius dicit <sup>6</sup>. Ergo jactantia non debet poni filia inanis gloriæ.

2. Præterea, contentiones et discordiæ videntur ex ira maxime provenire. Sed ira est capitale vitium inani gloriæ condivisum. Ergo videtur quod non sint filiæ inanis gloriæ.

(1) Moral. lib. xxxi, cap. 17, a med.

(2) Quod nunc generaliter receptum est. Quamvis enim, ut ait Sylvius, inter se differant superbia et inanis gloria; propter affinitatem tamen unam pro alia subinde ponitur.

(3) Moral. lib. xxxi, loc. cit.

(4) Ita Mss. et editi omnes. Theologi legendum monent, *habet principalitatem*.

(5) Moral. lib. xxiii, cap. 4, 5 et 7.

(6) Moral. lib. xxxi, cap. 17, a med.



3. Præterea, Chrysostomus dicit <sup>1</sup> quod ubique vana gloria malum est, sed maxime in philanthropia, id est, in misericordia; quæ tamen non est aliquid novum, sed in consuetudine hominum existit. Ergo præsumptio novitatum non debet specialiter poni filia inanis gloriæ.

Sed *contra* est auctoritas Gregorii <sup>2</sup>, qui prædictas filias inanis gloriæ assignat <sup>3</sup>.

CONCLUSIO. — Inobedientia, jactantia, hypocrisis, contentio, pertinacia, discordia, et novitatum præsumptio convenienter dicuntur filiæ inanis gloriæ.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. xxxiv, art. 5, et quæst. xxxv, art. 4, et 12, quæst. lxxxiv, art. 3 et 4), illa vitia quæ de se nata sunt ordinari ad finem alicujus vitii capitalis, dicuntur filiæ ejus. Finis autem inanis gloriæ est manifestatio propriæ excellentiæ, ut ex supra dictis patet (art. præc. et art. 1 hujus quæst.). Ad quod potest homo tendere dupliciter: uno modo directe, sive per verba, et sic est jactantia; sive per facta, et sic, si sint vera, habentia aliquam admirationem, est præsumptio novitatum, quas homines solent magis admirari; si autem falsa sint, sic est *hypocrisis* <sup>4</sup>. Alio autem modo nititur aliquis manifestare suam excellentiam indirecte, ostendendo se non esse alio minorem, et hoc quadrupliciter. Primo quidem quantum ad intellectum; et sic est *pertinacia*, per quam homo nimis innititur suæ sententiæ, nolens credere sententiæ meliori. Secundo, quantum ad voluntatem, et sic est *discordia*, dum non vult a propria voluntate discedere, ut aliis concordet. Tertio, quantum ad locutionem; et sic est *contentio*, cum aliquis verbis clamose contra alium litigat. Quarto, quantum ad factum; et sic est

*inobedientia*, dum scilicet aliquis non vult exequi superioris præceptum <sup>5</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est (qu. cxii, art. 1 ad 2), jactantia ponitur species superbiæ quantum ad interiorē causam ejus, quæ est arrogantia: ipsa autem jactantia exterior, ut dicitur <sup>6</sup>, ordinatur quandoque quidem ad lucrum, sed frequentius ad gloriam et honorem, et sic oritur ex inani gloria.

Ad *secundum* dicendum quod ira non causat discordiam et contentionem, nisi cum adjunctione inanis gloriæ, per hoc scilicet quod aliquis sibi gloriosum reputat quod non cedat voluntati vel verbis aliorum.

Ad *tertium* dicendum, quod inanis gloria vituperatur circa eleemosynam propter defectum charitatis, qui videtur esse in eo qui præfert inanem gloriam utilitati proximi, dum hoc propter illud facit. Non autem vituperatur aliquis ex hoc quod præsumat eleemosynam facere, quasi aliquid novum.

## QUESTIO CXXXIII.

### DE PUSILLANIMITATE, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de pusillanimitate; et circa hoc queruntur duo: 1. Utrum pusillanimitas sit peccatum. — 2. Cui virtuti opponatur.

#### ART. I. — UTRUM PUSILLANIMITAS SIT PECCATUM <sup>7</sup>.

De his etiam Ethic. lib. iv, lect. 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod pusillanimitas non sit peccatum. Ex omni enim peccato aliquis efficitur malus, sicut ex omni virtute aliquis efficitur bonus. Sed pusillanimus non est malus, ut Philosophus dicit <sup>8</sup>. Ergo pusillanimitas non est peccatum.

2. Præterea, Philosophus dicit <sup>9</sup> quod "maxime videtur pusillanimus esse qui magnis bonis dignus existit, et tamen

De pertinacia (quæst. cxxxviii), De discordia, (cxxxvii). Restat novitatum præsumptio, de qua B. Thomas non specialiter tractat. Est hoc vitium quando aliquis novitates præsumit excogitare sive in opinionibus, sive in modo loquendi, sive in cibis aut vestibus, et his sibi proponit sui admirationem apud alios excitare, quod non est mortale peccatum ex genere suo, sed fieri potest ratione circumstantiarum.

(6) Ethic. lib. iv, cap. 7, a med.

(7) Pusillanimitas est vitium quo quispiam refugit ea aggredi vel tentare quæ ipsius facultatem non superant.

(8) Ethic. lib. iv, cap. 3, ad fin. (9) Ibid.

(1) Super Matth., implicite hom. 19.

(2) Moral. lib. xxxi, cap. 17, a med.

(3) Sic enim ait: "De inani gloria inobedientia, jactantia, hypocrisis, contentiones, pertinacia, discordia et novitatum præsumptiones oriuntur."

(4) Ita cum Nicolai posteriores edit. Cod. Camer. alique: *Si autem perfecta* (lege *per facta*) *sic est hypocrisis*. Cod. Alcan.: *Si autem per facta facta, sic*, etc. Edit Rom.: *Si autem per falsa sit, sic*, etc.

(5) De his filiabus fere omnibus sigillatim agitur variis locis huj. part. De inobedientia (quæst. cv), De jactantia (quæst. cxii), De hypocrisi (quæst. iii), De contentione (quæst. xxxviii),

his non dignificat seipsum. „ Sed nullus est dignus magnis bonis, nisi virtuosus: quia, ut Philosophus <sup>1</sup> dicit, „ secundum veritatem solus bonus est honorandus. „ Ergo pusillanimus est virtuosus. Non ergo pusillanimitas est peccatum.

3. Præterea, *initium omnis peccati est superbia*, ut dicitur Eccli. x, 15. Sed pusillanimitas non procedit ex superbia, quia superbus extollit se supra id quod est; pusillanimus autem subtrahit se ab his quibus dignus est. Ergo pusillanimitas non est peccatum.

4. Præterea, Philosophus dicit <sup>2</sup> quod „ qui dignificat se minoribus quam sit dignus, dicitur pusillanimus. „ Sed quandoque sancti viri dignificant seipsos minoribus quam sint digni; sicut patet de Moyse et Jeremia, qui digni erant officio ad quod assumebantur a Deo, quod tamen uterque eorum humiliter recusabat, ut habetur Exod. iii, et Jerem. i. Non ergo pusillanimitas est peccatum.

Sed *contra*, nihil in moribus hominum est vitandum nisi peccatum. Sed pusillanimitas est vitanda: dicitur enim Coloss. iii, 21: *Patres, nolite ad indignationem provocare filios vestros, ut non pusillo animo fiant*<sup>3</sup>. Ergo pusillanimitas est peccatum.

CONCLUSIO. — Pusillanimitas peccatum est, quo quis ea non attentat quæ suæ naturali virtuti sunt commensurata, sicut præsumptio peccatum est, quo quis audet aggredi ea quæ suam facultatem excedunt.

Respondeo dicendum quod omne illud quod contrariatur naturali inclinationi, est peccatum, quia contrariatur legi naturæ. Inest autem unicuique rei naturalis inclinatio ad exequendam actionem commensuratam suæ potentiae, ut patet in omnibus rebus naturalibus tam animatis quam inanimatis. Sicut autem per præsumptionem aliquis excedit proportionem suæ potentiae, dum nititur ad majora quam possit; ita pusillanimus etiam deficit a proportionem suæ potentiae, dum recusat in id tendere quod est suæ potentiae commensuratum. Et ideo sicut præsumptio est peccatum. Ita et pusillanimitas. Et inde est quod servus qui acceptam pecuniam domini

sui fodit in terram, nec est operatus ex ea propter quendam pusillanimitatis timorem, punitur a domino, ut habetur Matth. xxv et Luc. xix.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Philosophus illos nominat malos qui proximis inferunt nocumenta: et secundum hoc pusillanimus dicitur non esse malus, quia nulli iufert nocumentum, nisi per accidens, inquantum scilicet deficit ab operationibus quibus posset alios juvare. Dicit enim Gregorius in Pastoralibus, quod „ illi qui prodesse utilitati proximorum in prædicatione refugiunt, si districte iudicentur, ex tantis procul dubio rei sunt, quantis venientes ad publicum prodesse potuerunt. „

Ad *secundum* dicendum, quod nihil prohibet aliquem habentem habitum virtutis peccare, venialiter quidem, etiam ipso habitu remanente, mortaliter autem cum corruptione ipsius habitus virtutis gratuitæ; et ideo potest contingere quod aliquis ex virtute quam habet, sit dignus ad aliqua magna facienda, quæ sunt digna magno honore; et tamen per hoc quod ipse non attentat sua virtute uti, peccat quandoque quidem venialiter, quandoque autem mortaliter. Vel potest dici quod pusillanimus est dignus magnis secundum habilitatem ad virtutem, quæ inest ei, vel ex bona dispositione naturæ, vel ex scientia, vel ex exteriori fortuna, quibus dum recusat uti ad virtutem, pusillanimus redditur

Ad *tertium* dicendum, quod etiam pusillanimitas aliquo modo ex superbia potest oriri <sup>5</sup>: dum scilicet aliquis nimis proprio sensu innititur, quo reputat se insufficientem ad ea respectu quorum sufficientiam habet. Unde dicitur Proverb. xxvi, 16: *Sapientior sibi piger videtur septem viris loquentibus sententias*. Nihil enim prohibet quod se quantum ad aliqua dejiciat, et quantum ad alia se in sublime extollat. Unde Gregorius in Pastoralibus de Moyse dicit quod „ superbus fortasse esset, si ducatum plebis innumeræ sine trepidatione susceperet; et rursum superbus existeret, si auctoris imperio obedire recusaret. „

ita legitur: *Noli esse pusillanimus in animo tuo*.

(4) Part. 1, cap. 5, circa fin.

(5) Potest etiam oriri ex negligentia considerandi vel divinam benignitatem vel adiutorium, vel suam facultatem, ut patet ex respons. 1, art. 2. (6) Part. 1, cap. 7, a med.

(1) Ethic. lib. iv, cap. 3, ad fin.

(2) Eth. lib. iv, c. 3, a princ.

(3) Huc quoque pertinet punitio servi pigri: Matth. xxv, qui per animi pusillanimitatem timoremque deitatem pecuniam sui domini non applicuerat negotiationi. Ecclesiastici etiam vii



Ad *quartum* dicendum, quod Moyses et Jeremias digni erant officio ad quod divinitus eligebantur ex divina gratia; sed ipsi considerantes propriæ infirmitatis insufficientiam, recusabant; non tamen pertinaciter, ne in superbiam laberentur.

**ART. II. — UTRUM PUSILLANIMITAS OPPONATUR MAGNANIMITATI <sup>1</sup>.**

De his etiam infra, quæst. *OLXII*, art. 1 ad 3, et *Ethic. lib. iv*, lect. 2 fin.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod pusillanimitas non opponatur magnanimitati. Dicit enim Philosophus <sup>2</sup>, quod "pusillanimus ignorat seipsum; appeteret enim bona, quibus dignus est, si se cognosceret." Sed ignorantia sui videtur opponi prudentiæ. Ergo pusillanimitas opponitur prudentiæ.

2. Præterea <sup>3</sup> servum qui propter pusillanimitatem pecunia uti recusavit, vocat Dominus malum et pigrum. Philosophus etiam dicit <sup>4</sup>, quod pusillanimi videntur pigri. Sed pigritia opponitur sollicitudini, quæ est actus prudentiæ, ut supra habitum est (quæst. *XLVII*, art. 9). Ergo pusillanimitas non opponitur magnanimitati.

3. Præterea, pusillanimitas videtur ex inordinato timore procedere: unde dicitur Isaïæ *XXXV*, 4: *Dicite pusillanimis*<sup>5</sup>: *Confortamini, et nolite timere*. Videtur etiam procedere ex inordinata ira, secundum illud Coloss. *III*, 21: *Patres, nolite ad indignationem provocare filios vestros, ut non pusillo animo fiant*. Sed inordinatio timoris opponitur fortitudini, inordinatio autem iræ mansuetudini. Ergo pusillanimitas non opponitur magnanimitati.

4. Præterea, vitium quod opponitur alicui virtuti, tanto gravius est, quanto est magis virtuti dissimile. Sed pusillanimitas magis est dissimilis magnanimitati quam præsumptio. Ergo si pusillanimitas opponeretur magnanimitati, sequeretur quod esset gravius peccatum quam præsumptio: quod est contra illud quod dicitur Eccli. *XXXVII*, 3: *O præsumptio nequissima, unde creata es?* Non ergo pusillanimitas opponitur magnanimitati.

Sed contra est quod pusillanimitas et

magnanimitas differunt secundum magnitudinem et parvitatem animi, ut ex ipsis nominibus apparet. Sed magnum et parvum sunt opposita. Ergo pusillanimitas opponitur magnanimitati.

**CONCLUSIO.** — Cum oppositio vitii ad virtutem magis secundum propriam speciem, quam secundum causam vel effectum attendatur, pusillanimitatem magnanimitati directe opponi perspicuum est.

Respondeo dicendum quod pusillanimitas potest tripliciter considerari: uno modo secundum seipsam; et sic manifestum est quod secundum propriam rationem opponitur magnanimitati, a qua differt secundum differentiam magnitudinis et parvitatæ circa idem: nam sicut magnanimus ex animi magnitudine tendit ad magna, ita pusillanimus ex animi parvitate se retrahit a magnis <sup>6</sup>. Alio modo potest considerari ex parte suæ causæ, quæ ex parte intellectus est ignorantia propriæ conditionis, ex parte autem appetitus est timor deficiendi in his quæ falso æstimat excedere suam facultatem. Tertio modo potest considerari quantum ad effectum, qui est retrahere se a magnis, quibus est dignus. Sed; sicut supra dictum est (quæst. præc., art. 2 ad 3), oppositio vitii ad virtutem attenditur magis secundum propriam speciem quam secundum causam vel effectum. Et ideo pusillanimitas directe magnanimitati opponitur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ratio illa procedit de pusillanimitate ex parte causæ, quam habet in intellectu. Et tamen non proprie potest dici quod opponatur prudentiæ etiam secundum causam suam: quia talis ignorantia non procedit ex insipientia, sed magis ex pigritia considerandi suam facultatem, ut dicitur <sup>7</sup>, vel exequendi quod suæ subjacet potestati.

Ad *secundum* dicendum, quod ratio illa procedit de pusillanimitate ex parte effectus.

Ad *tertium* dicendum, quod ratio illa procedit ex parte causæ. Nec tamen timor causans pusillanimitatem semper est timor periculorum mortis. Unde etiam

Adventus, feria 6, hebdomada 1, quasi nominativo casu vel vocativo sic usurpat: *Dicite, pusillanimes, confortamini*.

(6) Contra monitum Sapientis ecclesiastici (vii, 10): *Noli esse pusillanimis in animo tuo*.

(7) *Ethic. lib. iv*, cap. 3. circa fin.

(1) Ostendit S. Doctor pusillanimitatem directe opponi magnanimitati, quia illi opponitur secundum propriam rationem.

(2) *Ethic. lib. iv*, cap. 3, ad fin.

(3) Matth. xxv.

(4) *Ethic. lib. iv*, loc. cit.

(5) Sicut Vulgata legit; etsi Ecclesia in officio



ex hac parte non oportet quod opponatur fortitudini. Ira autem secundum rationem proprii motus, quo quis extollitur in vindictam, non causat pusillanimitatem, quæ deiecit animum, sed magis tollit eam. Inducit autem ad pusillanimitatem ratione causarum iræ, quæ sunt injuriæ illatæ, ex quibus deiecitur animus patientis.

Ad *quartum* dicendum, quod pusillanimitas est gravius peccatum, secundum propriam speciem, quam præsumptio, quia per ipsam recedit homo a bonis: quod est pessimum, ut dicitur <sup>1</sup>. Sed præsumptio dicitur esse nequissima ratione superbiæ, ex qua procedit.

## QUÆSTIO CXXXIV.

### DE MAGNIFICENTIA, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de magnificentia et virtutis oppositis. Circa magnificentiam autem quaeruntur quatuor: 1. Utrum magnificentia sit virtus. — 2. Utrum sit virtus specialis. — 3. Quæ sit materia ejus. — 4. Utrum sit pars fortitudinis.

#### ART. I. — UTRUM MAGNIFICENTIA SIT VIRTUS <sup>2</sup>.

De his etiam Ethic. lib. iv, lect. 6.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod magnificentia non sit virtus. Qui enim habet unam virtutem, habet omnes, ut supra habitum est (1 2, quæst. lxxv, art. 1). Sed aliquis potest habere alias virtutes sine magnificentia; dicit enim Philosophus <sup>3</sup>, quod "non omnis liberalis est magnificus." Ergo magnificentia non est virtus.

2. Præterea, virtus moralis consistit in medio <sup>4</sup>. Sed magnificentia non videtur consistere in medio, superexcellit enim liberalitatem magnitudine; magnum autem opponitur parvo, sicut extremum, quorum medium est æquale, ut dicitur <sup>5</sup>, et sic magnificentia non est in medio, sed in extremo. Ergo non est virtus.

3. Præterea, nulla virtus contrariatur naturali inclinationi, sed magis perficit

ipsam, ut supra habitum est (qu. cviii, art. 2, et quæst. cxvii, art. 1, arg. 1). Sed, sicut Philosophus dicit <sup>6</sup>, "magnificus non est sumptuosus in seipsum; " quod est contra naturalem inclinationem per quam aliquis maxime providet sibi. Ergo magnificentia non est virtus.

4. Præterea, secundum Philosophum <sup>7</sup>, "Ars est recta ratio factibilium." Sed magnificentia est circa factibilia, ut ex ipso nomine apparet. Ergo magis est ars quam virtus.

Sed *contra*, humana virtus est participatio quædam virtutis divinæ. Sed magnificentia pertinet ad virtutem divinam, secundum illud Psal. lxxvii, 35: *Magnificentia ejus et virtus ejus in nubi- bus*. Ergo magnificentia est virtus.

CONCLUSIO. — Magnificentia recte annumeratur inter virtutes.

Respondeo dicendum quod, sicut dicitur <sup>8</sup>, "virtus dicitur per comparationem ad ultimum in quod potentia potest: " non quidem ad ultimum ex parte defectus, sed ex parte excessus, cujus ratio consistit in magnitudine. Et ideo operari aliquid magnum, ex quo sumitur nomen magnificentie, proprie pertinet ad rationem virtutis. Unde magnificentia nominat virtutem <sup>9</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod non omnis liberalis est magnificus quantum ad actum <sup>10</sup>, quia desunt ipsi ea quibus uti necesse est ad actum magnificum. Tamen omnis liberalis habet habitum magnificentie vel actu, vel in propinqua dispositione, ut supra dictum est (quæst. cxxix, art. 3 ad 2, et 1 2, quæst. lxxv, art. 1), cum de connexionione virtutum ageretur.

Ad *secundum* dicendum, quod magnificentia consistit quidem in extremo, considerata quantitate ejus quod facit; sed tamen in medio consistit, considerata regula rationis, a qua non deficit, nec eam excedit, sicut etiam de magnanimitate dictum est (quæst. cxxix, art. 3 ad 1).

(1) Ethic. lib. iv, loc. sup. cit.

(2) Ad magnificentiam pertinet facere aliquid magnum, ut ex ipso nomine patet; *magnificentia* enim est quasi *magna facere*.

(3) Ethic. lib. iv, cap. 2, paulo a princ.

(4) Ut patet Ethic. lib. ii, cap. 6.

(5) Metaph. lib. x, text. 17, 18 et 19.

(6) Ethic. lib. iv, cap. 2, a med.

(7) Ethic. lib. vi, cap. 4.

(8) De cælo, lib. i, text. 16.

(9) Finis illius virtutis est facere aliquid magnum, scilicet magnis sumptibus, in exteriori materia; sicut facere domum, ecclesiam aut alia hujusmodi.

(10) Liberalitas vorsatur circa impensam pecuniæ mediocrem et ordinariam; magnificentia autem circa magnos sumptus copiosamque pecuniam.

Ad *tertium* dicendum, quod ad magnificentiam pertinet facere aliquid magnum. Quod autem pertinet ad personam uniuscujusque, est aliquid parvum in comparatione ad id quod convenit rebus divinis, vel rebus communibus. Et ideo magnificus non principaliter intendit sumptus facere in his quæ pertinent ad personam propriam, non quia bonum suum non quærat, sed quia non est magnum. Si quid tamen in his quæ ad ipsum pertinent, magnitudinem habeat, hoc etiam magnifice magnificus prosequitur; sicut ea quæ semel fiunt, ut nuptiæ, vel aliquid aliud hujusmodi; vel etiam ea quæ permanentia sunt; sicut ad magnificum pertinet præparare convenientem habitationem<sup>1</sup>, ut dicitur<sup>2</sup>.

Ad *quartum* dicendum, quod, sicut dicit Philosophus<sup>3</sup>, "oportet artis esse quamdam virtutem, scilicet moralem, per quam scilicet appetitus inclinatur ad recte utendum ratione artis; et hoc pertinet ad magnificentiam. Unde non est ars, sed virtus."

#### ART. II. — UTRUM MAGNIFICENTIA SIT SPECIALIS VIRTUS.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod magnificentia non sit specialis virtus. Ad magnificentiam enim videtur pertinere facere aliquid magnum. Sed facere aliquid magnum potest convenire cuilibet virtuti, si sit magna; sicut qui habet magnam virtutem temperantiæ, facit magnum temperantiæ opus. Ergo magnificentia non est aliqua specialis virtus, sed significat statum perfectum cujuslibet virtutis.

2. Præterea, ejusdem videtur esse aliquid facere, et tendere in illud. Sed tendere in aliquid magnum pertinet ad magnanimitatem, ut supra dictum est (quæst. cxxix, ad 1 et 2). Ergo et facere aliquid magnum pertinet ad magnanimitatem. Non ergo magnificentia est virtus distincta a magnanimitate.

3. Præterea, magnificentia videtur pertinere ad sanctitatem; dicitur enim Exod. xv, 11: *Magnificus in sanctitate*; et Psal. xcv, 6: *Sanctitas et magnificentia in*

*sanctificatione ejus*. Sed sanctitas est idem religioni, ut supra habitum est (quæst. lxxxix, art. 8). Ergo magnificentia videtur idem esse religioni. Non ergo est virtus specialis ab aliis distincta.

Sed *contra* est quod Philosophus<sup>4</sup> connumerat eam aliis virtutibus specialibus.

CONCLUSIO. — Magnificentia quatenus respicit externam tantum materiam, circa quam aliquid magnum et præclarum efficitur, specialis virtus est: quatenus vero quamlibet materiam tam internam videlicet quam externam respicit, generalis potius quam specialis virtus est.

Respondeo dicendum quod ad magnificentiam pertinet facere aliquid magnum, sicut ex ipso nomine apparet. *Facere* autem dupliciter potest accipi: uno modo proprie, alio modo communiter. Proprie autem *facere* dicitur operari aliquid in exteriori materia, sicut facere domum, vel aliquid aliud hujusmodi; communiter autem dicitur *facere* pro quacunque actione, sive transeat in exteriorem materiam, sicut urere et secare; sive maneat in ipso agente, sicut intelligere et velle. — Si ergo magnificentia accipiatur secundum quod factionem alicujus magni importat, prout factio proprie dicitur, sic magnificentia est specialis virtus. Opus enim factibile producit ab arte: in cujus quidem usu potest attendi una specialis ratio bonitatis, quod ipsum opus factum per artem sit magnum, scilicet in quantitate, pretiositate, vel dignitate, quod facit magnificentia. Et secundum hoc magnificentia est specialis virtus. — Si vero nomen magnificentie accipiatur ab eo quod est facere magnum, secundum quod *facere* communiter sumitur, sic magnificentia non est specialis virtus<sup>5</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ad quamlibet virtutem perfectam pertinet magnum facere in suo genere, secundum quod facere communiter sumitur, non autem secundum quod sumitur proprie; sed hoc est proprium magnificentie.

Ad *secundum* dicendum, quod ad magnanimitatem pertinet non solum ten-

(2) Ethic. lib. iv, loc. cit. in arg.

(3) Ethic. lib. vi, cap. 5, a med.

(4) Ethic. lib. ii, cap. 7, et lib. iv, cap. 2.

(5) Sed est cujuslibet virtutis status perfectus, et per omnia virtutum genera diffunditur, tamquam cujusque virtutis excellentia.

(1) Inter opera magna ad quæ tendit magnificentia primum locum obtinere debent ea quæ spectant cultum divinum, ut altaria, templa, vasa sacra et similia; his proxime accedunt monasteria, domus piæ, hospitalia; secundum, ædificia sæcularia ad bonum publicum; tertium, quæ pertinent ad usum proprium.



dere in magnum, sed etiam in omnibus virtutibus magnum operari, vel faciendo, vel qualitercumque agendo <sup>1</sup>, ut dicitur <sup>2</sup>. Ita tamen quod magnanimitas circa hoc respicit solum rationem magui; aliæ autem virtutes, quæ, si sint perfectæ, magnum operantur, non principaliter dirigunt intentionem suam ad magnum, sed ad id quod est proprium unicuique virtuti. Magnitudo autem consequitur ex quantitate virtutis. Ad magnificentiam vero pertinet non solum facere magnum, secundum quod *facere* proprie sumitur, sed etiam ad magnum faciendum tendere animo. Unde Tullius dicit in sua Rhetorica <sup>3</sup>, quod "magnificentia est rerum magnarum et excelsarum cum animi quadam ampla et splendida propositione agitatio atque administratio, „ ut *agitatio* referatur ad interiorem intentionem, *administratio* autem ad exteriorem executionem. Unde oportet quod sicut magnanimitas intendit aliquod magnum in omni materia, ita et magnificentia in aliquo opere factibili <sup>4</sup>.

Ad *tertium* dicendum, quod magnificentia intendit opus magnum facere. Opera autem ab hominibus facta ad aliquem finem ordinantur. Nullus autem finis humanorum operum est adeo magnus, sicut honor Dei: et ideo magnificentia præcipue magnum opus facit in ordine ad honorem Dei. Unde Philosophus dicit <sup>5</sup>, quod "honorabiles sumptus sunt maxime qui pertinent ad divina sacrificia; „ et circa hos maxime studet magnificus. Et ideo magnificentia coniungitur sanctitati, quia præcipuus ejus effectus ad religionem sive ad sanctitatem ordinatur.

### ART. III. — UTRUM

MATERIA MAGNIFICENTIÆ SINT SUMPTUS MAGNI.

De his etiam infra, qu. CLI, art. 3 corp. et qu. CLX, art. 1 corp. et 1 2, qu. LX, art. 5 corp. et Sent. III, dist. 34, quæst. 1, art. 2, et IV, dist. 7, quæst. II, et dist. 17, quæst. III, art. 2, qu. III, et dist. 33, quæst. III, art. 2, et Ethic. lib. IV, lect. 6.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur

quod materia magnificentiæ non sint sumptus magni. Circa eandem enim materiam non sunt duæ virtutes. Sed circa sumptus est liberalitas, ut supra habitum est (quæst. CXVII, art. 2). Ergo magnificentia non est circa sumptus.

2. Præterea, "omnis magnificus est liberalis, „ ut dicitur <sup>6</sup>. Sed liberalitas est magis circa dona quam circa sumptus. Ergo etiam magnificentia non præcipue est circa sumptus, sed magis circa dona.

3. Præterea, ad magnificentiam pertinet aliquod opus exterius facere. Non autem quibuslibet sumptibus fit aliquod exterius opus, etiamsi sint sumptus magni; puta cum aliquis multa expendit in xeniis <sup>7</sup> mittendis. Ergo sumptus non sunt propria materia magnificentiæ.

4. Præterea, magnos sumptus non possunt facere nisi divites. Sed omnes virtutes possunt habere etiam pauperes, quia "virtutes non ex necessitate indigent exteriori fortuna, sed sibiipsis sufficiunt, „ ut Seneca dicit <sup>8</sup>. Ergo magnificentia non est circa magnos sumptus.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit <sup>9</sup>, quod "magnificentia non extenditur circa omnes operationes quæ sunt in pecuniis, sicut liberalitas, sed circa sumptuosas solum, in quibus excellit liberalitatem magnitudine. „ Ergo est solum circa magnos sumptus.

CONCLUSIO. — Non modo magni sumptus materia sunt magnificentiæ, sed et pecunia, et ejus amor, quem moderatur magnificus, ne sumptus magni impendantur.

Respondeo dicendum quod ad magnificentiam, sicut dictum est (art. præc.), pertinet intendere ad aliquod magnum opus faciendum. Ad hoc autem quod aliquod magnum opus convenienter fiat, requiruntur proportionati sumptus: non enim possunt magra opera fieri nisi cum magnis expensis. Unde ad magnificentiam pertinet magnos sumptus fa-

gnificentia vero in determinata et speciali materia, nempe in opere factibili.

(5) Ethic. lib. IV, cap. 2, ante med.

(6) Ethic. lib. IV, cap. 2, princ.

(7) Quæ sic juxta græcum ξένιον appellantur quasi *hospitum dona*, sed ad quodlibet donum extenduntur.

(8) De ira, lib. I, cap. 9, et lib. De vita beata, cap. 16.

(9) Ethic. lib. IV, cap. 2, ante med.

(1) Juxta distinctionem utriusque jam paulo ante, indicatam, scilicet *factionis* quæ circa materiam exteriorem attenditur, et *actionis* quæ ad operationem interiorem sive nihil in materia relinquentem pertinet.

(2) Ethic. lib. IV, cap. 3.

(3) De invent. lib. II, aliquant ante fin.

(4) Ex his patet magnificentiam a magnanimitate differre ut speciem a genere: quia magnanimitas intendit magnum in omni materia, ma-



cere, ad hoc quod opus magnum convenienter fiat. Unde et Philosophus dicit <sup>1</sup>, quod " magnificus ab æquali, id est, a proportionato, sumptu opus faciet magis magnificum. " Sumptus autem est quædam pecuniæ emissio, a qua potest aliquis prohiberi per superfluum amorem pecuniæ. Et ideo materia magnificentiae possunt dici et ipsi sumptus, quibus utitur magnificus ad opus magnum faciendum, et ipsa pecunia <sup>2</sup> qua utitur ad sumptus magnos faciendos, et amor pecuniæ, quem moderatur magnificus, ne sumptus magni impediatur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. cxxix, art. 2), virtutes illæ quæ sunt circa res exteriores, habent aliquam difficultatem ex ipso genere rei circa quam est virtus, et aliam difficultatem ex magnitudine ipsius rei. Et ideo oportet circa pecuniam et usum ejus esse duas virtutes: scilicet liberalitatem, quæ respicit communiter usum pecuniæ: et magnificentiam, quæ respicit magnum in pecuniæ usu <sup>3</sup>.

Ad *secundum* dicendum, quod usus pecuniæ aliter pertinet ad liberalem, et aliter ad magnificum. Ad liberalem enim pertinet, secundum quod procedit ex ordinato affectu circa pecunias <sup>4</sup>: et ideo omnis usus debitus pecuniæ, cujus impedimentum tollit moderatio amoris pecuniæ, pertinet ad liberalitatem, scilicet dona et sumptus. Sed usus pecuniæ pertinet ad magnificum in ordine ad aliquod magnum opus, quod faciendum est: et talis usus non potest esse sine sumptu, sive expensa.

Ad *tertium* dicendum, quod magnificus etiam dat dona vel xenia, ut dicitur <sup>5</sup>, non tamen sub ratione doni, sed potius sub ratione sumptus ordinati ad aliquod opus faciendum, puta ad honorandum aliquem, vel ad faciendum aliquid unde proveniat honor toti civitati; sicut cum facit aliquid ad quod tota civitas studet <sup>6</sup>.

(1) Ethic. lib. iv, loc. cit.

(2) Objectum proximum illius virtutis sunt magni sumptus; remotius vero pecunia qua ad illos sumptus utitur.

(3) Ita Mss. et editi melioris notæ. Al., *magnum pecuniæ usum*.

(4) Ut eas nempe non plus amet quam oporteat, vel non tam eas velit sibi ad usum tantum suum quam ut aliis inde beneficiat, cum oportet ac ut oportet. (5) Ethic. lib. iv, cap. 2.

(6) Vel circa quod civitas tota occupatur, quasi studium suum ad id conferens; ut insinuat phra-

Ad *quartum* dicendum, quod principalis actus virtutis est interior electio, quam virtus potest habere absque exteriori fortuna; et sic etiam pauper potest esse magnificus. Sed ad exteriores actus virtutum requiruntur bona fortunæ, sicut quædam instrumenta; et secundum hoc pauper non potest actum magnificentiae exteriorem exercere in his quæ sunt magna simpliciter, sed forte in his quæ sunt magna per comparationem ad aliquod opus; quod etsi in se sit parvum, tamen potest magnifice fieri secundum proportionem illius generis: nam parvum et magnum dicuntur relative, ut Philosophus dicit in Prædicationis <sup>7</sup>.

#### ART. IV. — UTRUM MAGNIFICENTIA SIT PARS FORTITUDINIS <sup>8</sup>.

De his etiam supra, quæst. cxxix, et locis ibi not.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod magnificentia non sit pars fortitudinis. Magnificentia enim convenit in materia cum liberalitate, ut dictum est (art. præc.). Sed liberalitas non est pars fortitudinis, sed justitiæ. Ergo magnificentia non est pars fortitudinis.

2. Præterea, fortitudo est circa timores et audacias. Magnificentia autem in nullo <sup>9</sup> videtur respicere timorem, sed solum sumptus, qui sunt operationes quædam. Ergo magnificentia magis videtur pertinere ad justitiam, quæ est circa operationes, quam ad fortitudinem.

3. Præterea, Philosophus dicit <sup>10</sup>, quod " magnificus scienti assimilatur. " Sed scientia magis convenit cum prudentia quam cum fortitudine. Ergo magnificentia non debet poni pars fortitudinis.

Sed *contra* est quod Tullius <sup>11</sup>, et Macrobius <sup>12</sup>, et Andronicus magnificentiam partem fortitudinis ponunt.

CONCLUSIO. — Magnificentia est pars fortitudinis, non quidem subje-

sis græca εἰ περὶ τὴν πᾶσαν ἢ πόλιν σπουδάζει.

(7) Cap. Ad aliquid.

(8) Ostendit S. Doctor magnificentiam esse partem fortitudinis, non subjectivam sed potentialem.

(9) Seu *nullo modo*, ait Nicolai, ne quis in nullo quasi subjecto intelligendum putet; quamvis et illa duo connexa sint.

(10) Ethic. lib. iv, cap. 2, a princ.

(11) De invent. lib. ii, aliquant. ante fin.

(12) In Somn. Scip. lib. i, cap. 8, circa med.

etiva, sed ei adjuncta, ut virtus secundaria principali.

Respondeo dicendum quod magnificentia, secundum quod est specialis virtus, non potest poni pars subjectiva fortitudinis, quia non convenit cum ea in materia; sed ponitur pars ejus, inquantum adjungitur ei sicut virtus secundaria principali. Ad hoc autem quod aliqua virtus adjungatur alicui principali, duo requiruntur, ut supra dictum est (quæst. lxxx); quorum unum est ut secundaria conveniat cum principali; aliud autem est ut in aliquo excedatur ab ea. Magnificentia autem convenit cum fortitudine in hoc quod, sicut fortitudo tendit in aliquod arduum et difficile, ita etiam et magnificentia: unde etiam videtur esse in irascibili sicut et fortitudo. Sed magnificentia deficit a fortitudine in hoc quod illud arduum in quod tendit fortitudo, habet difficultatem propter periculum, quod imminet personæ; arduum autem in quod tendit magnificentia, habet difficultatem propter dispendium rerum, quod est multo minus quam periculum personæ. Et ideo magnificentia ponitur pars fortitudinis.

Ad primum ergo dicendum, quod iustitia respicit operationes secundum se, prout in eis consideratur ratio debiti; sed liberalitas et magnificentia considerant operationes sumptuum, secundum quod comparantur ad passiones animæ; diversimode tamen: nam liberalitas respicit sumptus per comparisonem ad amorem et concupiscentiam pecuniarum, quæ sunt passiones concupiscibiles, quibus non impeditur liberalis donationibus et sumptibus faciendis: unde est in concupiscibili. Sed magnificentia respicit sumptus per comparisonem ad spem, attingendo ad aliquid arduum, non simpliciter, sicut magnanimitas<sup>1</sup>, sed in determinata materia, scilicet in sumptibus: unde magnificentia videtur esse in irascibili, sicut et magnanimitas.

(1) Quæ tametsi honores respiciat per se ac directe, tamen eorum in omnibus vel materiam convenientem quærit vel despectum exhibet; atque ita videtur in arduum tendere non secundum quid vel secundum determinatam rationem ac materiam, sed simpliciter.

(2) Propter hanc enim causam eum scienti assimilari dicit Philosophus. Hinc et μεγαλοπρεπὴ græce quasi magnidecens vocatur.

Ad secundum dicendum, quod magnificentia, etsi non conveniat cum fortitudine in materia, convenit tamen cum ea in conditione materiæ, inquantum scilicet tendit in aliquid arduum circa sumptus, sicut et fortitudo in aliquid arduum circa timores.

Ad tertium dicendum, quod magnificentia ordinat usum artis ad aliquid magnum, ut dictum est (in corp. et art. præc.). Ars autem est in ratione. Et ideo ad magnificum pertinet bene uti ratione<sup>2</sup> in attendendo proportionem sumptus ad opus quod faciendum est; et hoc præcipue necessarium est propter magnitudinem utriusque; quia nisi diligens consideratio adhiberetur, immineret periculum magni damni.

## QUESTIO CXXXV.

### DE PARVIFICENTIA, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis magnificentiæ, et circa hoc quærentur duo: 1. Utrum parvificentia sit vitium. — 2. De vitio et opposito.

#### ART. I. — UTRUM PARVIFICENTIA SIT VITIUM<sup>3</sup>.

De his etiam Ethic. lib. iv, lect. 7.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod parvificentia non sit vitium. Virtus enim sicut est moderativa magnorum, ita etiam est moderativa parvorum: unde et liberales, et etiam magnifici aliqua parva faciunt. Sed magnificentia est virtus. Ergo etiam similiter parvificentia magis est virtus quam vitium.

2. Præterea, Philosophus dicit<sup>4</sup>, quod "diligentia ratiocinii<sup>5</sup> est parvifica." Sed diligentia ratiocinii videtur esse laudabilis, quia "bonum hominis est secundum rationem esse, " ut Dionysius dicit<sup>6</sup>. Ergo parvificentia non est vitium.

3. Præterea, Philosophus dicit<sup>7</sup>, quod "parvificus consumit pecuniam tristatus." Sed hoc pertinet ad avaritiam sive ad illiberalitatem. Ergo parvificentia non est vitium ab aliis distinctum.

(2) Parvificentia definiri potest vitium quod aliquis deficit a debita proportionem expensarum ad opus, intendens minus expendere quam dignitas operis requirat.

(4) Ethic. lib. iv, cap. 2, ante med.

(5) Hoc est nimis stricta et accurata supplicatio. (6) De div. nom., cap. 4, part. 4, lect. 22.

(7) Ethic. lib. iv, cap. 2, in fin.



Sed *contra* est quod Philosophus <sup>1</sup> ponit parvificentiam speciale vitium magnificentiae oppositum.

CONCLUSIO. — Parvificentia vitium est, quo homines ab ea proportionem deficiunt, quæ debet esse secundum rationem, inter sumptus et opus.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (1<sup>a</sup> 2<sup>a</sup>, quæst. 1, art. 3, et quæst. xviii, art. 6), moralia speciem a fine sortiuntur, unde et a fine ut pluries nominantur. Ex hoc ergo dicitur aliquis parvificus, quod intendit ad aliquid parvum faciendum. Parvum autem et magnum, secundum Philosophum in Prædicamentis <sup>2</sup>, relative dicuntur. Unde cum dicitur quod parvificus intendit aliquid parvum facere, intelligendum est in comparatione ad genus operis quod facit. In quo quidem parvum et magnum potest attendi dupliciter: uno modo ex parte operis fiendi, alio modo ex parte sumptus. Magnificus ergo principaliter intendit magnitudinem operis; secundario autem intendit magnitudinem sumptus, quam non vitat, ut faciat magnum opus. Unde et Philosophus dicit <sup>3</sup>, quod "magnificus ab æquali sumptu opus faciet magis magnificum. Parvificus autem e converso principaliter quidem intendit parvitatem sumptus: unde et Philosophus dicit <sup>4</sup>, quod "intendit qualiter minimum consumat. Ex consequenti autem intendit parvitatem operis, quam scilicet non recusat, dummodo parvum sumptum faciat: unde Philosophus dicit <sup>5</sup>, quod "parvificus maxima consumens, in parvo, "scilicet quod non vult expendere, "bonum perdit, "scilicet magnifici operis. Sic ergo patet quod parvificus deficit a proportionem, quæ debet esse secundum rationem inter sumptus et opus. Defectus autem ab eo quod est secundum rationem, causat rationem vitii. Unde manifestum est quod parvificentia vitium est <sup>6</sup>.

Ad primum ergo dicendum, quod vir-

tus moderatur parva secundum regulam rationis, a qua deficit parvificus, ut dictum est (in corp.); non enim dicitur parvificus qui parva moderatur, sed qui in moderando magna vel parva, deficit a regula rationis: et ideo habet vitii rationem.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Philosophus dicit <sup>7</sup>, "timor facit consiliativos; "et ideo parvificus diligenter ratiociniis intendit; quia inordinate timet bonorum suorum consumptionem etiam in minimis. Unde hoc non est laudabile, sed vitiosum et vituperabile, quia non dirigit affectum suum secundum rationem, sed potius rationis usum applicat ad inordinationem sui affectus.

Ad tertium dicendum, quod sicut magnificus convenit cum liberali in hoc quod prompte et delectabiliter pecunias emittit; ita etiam parvificus convenit cum illiberali sive avaro in hoc quod cum tristitia et tarditate expensas facit. Differt autem in hoc quod illiberalitas attenditur circa communes sumptus, parvificentia autem circa magnos sumptus, quos difficilius est facere; et ideo minus vitium est parvificentia quam illiberalitas. Unde Philosophus dicit <sup>8</sup>, quod "quamvis parvificentia et vitium oppositum sint malitiæ, non tamen opprobria iuferunt; quia nec sunt nocivæ proximo, nec sunt valde turpes <sup>9</sup>.

## ART. II. — UTRUM PARVIFICENTIÆ ALIQUOD VITIUM OPPONATUR <sup>10</sup>.

De his etiam Ethic. lib. iv, lect. 7.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod parvificentiae nullum vitium opponatur. Parvo enim opponitur magnum. Sed magnificentia non est vitium, sed virtus. Ergo parvificentiae non opponitur vitium.

2. Præterea, cum parvificentia sit vitium ex defectu, ut dictum est (art. præc.), videtur quod si aliquod vitium esset parvificentiae oppositum, consi-

(1) Ethic. lib. ii, cap. 7, et lib. iv, cap. 2, ad fin.

(2) Cap. *Ad aliquid*.

(3) Ethic. lib. iv, cap. 4, circa med.

(4) Ethic. lib. iv, cap. 2, ad fin. (5) Ibid.

(6) Ex his patet parvificum non vocari qui parva intendit secundum dictamen rectæ rationis, sed qui minus parvos sumptus intendit comparatione operis quod faciendum est.

(7) Rhetor. lib. ii, cap. 5, circa med.

(8) Ethic. lib. iv, cap. 2, in fin.

(9) Hinc concludi potest vitium istud esse tantum veniale, sed tamen fieri potest mortale ex quibusdam circumstantiis; velut si quis ad opus magnum faciendum obligatus sit voto, iuramento, vel testamento, et in ea notabiliter sumptus diminuat.

(10) In hoc articulo probat S. Doctor nimiam profusionem quam Græci vocant *βαραυσία*, id est, ineptam operositatem, opponi tum virtuti magnificentiae, tum vitio parvificentiae.



steret solum in superabundanti consumptione. Sed illi qui consumunt multa ubi pauca consumere oporteret, consumunt pauca ubi multa oporteret consumere, ut dicitur<sup>1</sup>, et sic habent aliquid de parvificentia. Non ergo est aliquod vitium parvificentiæ oppositum.

3. Præterea, moralia sortiuntur speciem ex fine, ut dictum est (art. præc.). Sed illi qui superflue consumunt, hoc faciunt causa ostentationis divitiarum, ut dicitur<sup>2</sup>. Hoc autem pertinet ad inanem gloriam, quæ opponitur magnanimitati, ut dictum est (quæst. cxxxv, art. 2). Ergo nullum vitium parvificentiæ opponitur.

Sed *contra* est auctoritas Philosophi, qui<sup>3</sup> ponit magnificentiam medium duorum oppositorum vitiorum.

CONCLUSIO. — Parvificentiæ, consumptio vel nimia profusio maxime adversatur.

Respondeo dicendum quod parvo opponitur magnum. Parvum autem et magnum relative dicuntur, ut dictum est (art. præc.). Sicut autem contingit sumptum esse parvum per comparisonem ad opus, ita etiam contingit sumptum esse magnum in comparatione ad opus, ut scilicet excedat proportionem quæ esse debet sumptus ad opus secundum regulam rationis. Unde manifestum est quod vitio parvificentiæ, quo aliquis deficit a debita proportionem expendarum ad opus, intendens minus expendere quam dignitas operis requirat, opponitur vitium quo aliquis dictam proportionem excedit, ut scilicet plus expendat quam sit operi proportionatum. — Et hoc vitium græce quidem dicitur *βαναυσία*<sup>4</sup> a furno dicta, quia videlicet ad modum ignis, qui est in furno, omnia consumit. Vel dicitur *ἀπυροκαλία*, id est, sine bono igne, quia ad modum ignis omnia consumit non propter bonum. Unde latine hoc vitium potest nominari *consumptio*.

(1) Ethic. lib. iv, cap. 2, circa fin.

(2) Ethic. lib. iv, loc. cit.

(3) Ethic. lib. ii, cap. 8, et lib. iv, cap. 2.

(4) Recte vocem illam interpretatur S. Doctor; nam in lexicis *βαναυσος* dicitur *caminiarius*, qui circa fornaces et caminos exercetur; sed translata est vox illa ad omnes artes quæ manuum opificio peraguntur.

(5) Peccatum illud juxta mentem D. Thomæ est veniale ex genere suo; sed fieri potest mortale si quis inepte sua consumit per inanem gloriam mortalem aut scandali ratione, aut

Ad *primum* ergo dicendum, quod magnificentia dicitur esse ex eo quod facit magnum opus, non autem ex eo quod in sumptu excedat proportionem operis. Hoc enim pertinet ad vitium quod opponitur parvificentiæ.

Ad *secundum* dicendum, quod idem vitium contrariatur virtuti, quæ est in medio, et contrario vitio. Sic ergo vitium consumptionis opponitur parvificentiæ in eo quod excedit in sumptu operis dignitatem, expendens multa ubi pauca oporteret expendere. Opponitur autem magnificentia ex parte operis magni, quod præcipue intendit magnificus, inquantum scilicet ubi oportet multa expendere, nihil aut parum expendit.

Ad *tertium* dicendum, quod consumptor ex ipsa specie actus opponitur parvifico, inquantum transcendit regulam rationis, a qua parvificens deficit. Nihil tamen prohibet quin hoc ad finem alterius vitii ordinetur, puta inanis gloriæ, vel cujuscumque alterius<sup>5</sup>.

## QUÆSTIO CXXXVI.

### DE PATIENTIA,

#### IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de patientia; et circa hoc quaeruntur quinque: 1. Utrum patientia sit virtus. — 2. Utrum sit maxima virtutum. — 3. Utrum possit haberi sine gratia. — 4. Utrum sit pars fortitudinis. — 5. Utrum sit idem cum longanimitate.

#### ART. I. — UTRUM PATIENTIA SIT VIRTUS<sup>6</sup>.

De his etiam inf., art. 5 corp. et sup., qu. cxxxviii.

Ad *primum* sic proceditur. 1. Videtur quod patientia non sit virtus. Virtutes enim perfectissime sunt in patria, ut Augustinus dicit<sup>7</sup>. Sed ibi non est patientia: quia nulla sunt ibi mala toleranda, secundum illud Isa. xlix, 10, et Apoc. vii, 16: *Non esurient, neque sitient, et non percutiet eos aestus, neque sol*<sup>8</sup>. Ergo patientia non est virtus.

propter notabile damnum quod aliis inde consequi potest.

(6) Patientiam commendat Scriptura (Job i et ii; Tob. ii; Jac. v), et tanquam necessariam præcipit (Luc. xxi): *In patientia vestra possidebitis animas vestras*. (Hebr. x): *Patientia vobis necessaria est ut voluntatem Dei facientes reportetis promissionem*. (7) De Trin. lib. xiv, cap. 9.

(8) His enim ipsis verbis ita dicitur Is. (loc. cit.); sed implicito tantum vel æquivalentibus aliis Apoc. vii: *Non esurient neque sitient amplius, neque cadet super illos sol, nec ullus æstus*.

2. Præterea, nulla virtus in malis potest inveniri, quia virtus est " quæ bonum facit habentem. „ Sed patientia quandoque in malis hominibus invenitur; sicut patet in avaris, qui multa mala patienter tolerant, ut pecunias congregent, secundum illud Eccl. v, 16: *Cunctis diebus vite sue comedit in tenebris et in curis multis et in ærumna atque tristitia*. Ergo patientia non est virtus.

3. Præterea, fructus a virtutibus differunt, ut supra habitum est (12, quæst. lxx, art. 1 ad 3). Sed patientia ponitur inter fructus, ut patet Gal. v. Ergo patientia non est virtus.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit<sup>1</sup>: " Virtus animi, quæ patientia dicitur, tam magnum Dei donum est, ut etiam ipsius qui nobis eam largitur, patientia prædicetur<sup>2</sup>. „

CONCLUSIO. — Patientia est virtus, qua bonum rationis conservatur contra tristitiam, ne ratio ipsa ei succumbat.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est supra (quæst. cxxiii, art. 1), virtutes morales ordinantur ad bonum, inquantum conservant bonum rationis contra impetus passionum. Inter alias autem passiones tristitia efficax est ad impediendum bonum rationis, secundum illud II. Cor. vii, 10: *Sæculi tristitia mortem operatur*; et Eccli. xxx, 25: *Multos occidit tristitia, et non est utilitas in illa*. Unde necesse est habere aliquam virtutem per quam bonum rationis conservetur contra tristitiam, ne scilicet ratio tristitiæ succumbat. Hoc autem facit patientia. Unde Augustinus dicit<sup>3</sup>, quod " patientia hominis est qua mala æquo animo toleramus, id est, sine perturbatione tristitiæ, ne animo iniquo bona deseramus, per quæ ad meliora perveniamus<sup>4</sup>. „ Unde manifestum est patientiam esse virtutem.

Ad *primum* ergo dicendum, quod virtutes morales non remanent secundum eundem actum in patria quem habent in via, scilicet per comparisonem ad bona præsentis vitæ, quæ non remanebunt in patria; sed per comparisonem ad finem, qui erit in patria; sicut iusti-

tia non erit in patria circa emptiones et venditiones, et alia quæ pertinent ad præsentem vitam, sed in hoc quod est subditum esse Deo. Similiter actus patientiæ in patria non erit in sustinendo aliqua, sed in fruitione bonorum, in quæ pervenire volebamus patiundo. Unde Augustinus dicit<sup>5</sup>, quod " in patria non erit ipsa patientia, quæ necessaria non est, nisi ubi toleranda sunt mala; sed æternum erit id quo per patientiam pervenitur. „

Ad *secundum* dicendum, quod, sicut Augustinus dicit<sup>6</sup>, " patientes proprie dicuntur qui malunt mala non committendo ferre, quam non ferendo committere. In illis autem qui mala sustinent ut mala faciant, nec miranda, nec laudanda est patientia quæ nulla est; sed miranda duritia, neganda patientia. „

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut supra dictum est (12, quæst. xi, art. 1), fructus in sui ratione importat quamdam delectationem. Sunt autem operationes virtutum delectabiles, secundum seipsas, ut dicitur<sup>7</sup>. Consuetum est autem ut nomine virtutis etiam virtutum actus significentur. Et ideo patientia quantum ad habitum ponitur virtus; quantum autem ad delectationem quam habet in actu, ponitur fructus; et præcipue quantum ad hoc quod per patientiam animus præservatur, ne obruatur tristitia.

## ART. II. — UTRUM PATIENTIA SIT POTISSIMA VIRTUTUM.

De his etiam 12, quæst. lxxvi, art. 3 ad 1.

Ad *secundum* sic proceditur. 1. Videtur quod patientia sit potissima virtutum. Id enim quod est perfectum, est potissimum in unoquoque genere. Sed *patientia habet opus perfectum*, ut dicitur Jacobi i, 4. Ergo patientia est potissima virtutum.

2. Præterea, omnes virtutes ad bonum animæ ordinantur. Sed hoc præcipue videtur pertinere ad patientiam: dicitur enim Luc. xxi, 19: *In patientia vestra possidebitis animas vestras*. Ergo patientia est maxima virtutum.

(4) A. B. Thoma patientia definitur virtus qua quis laudabiliter se habet in patiundo quæ præsentialiter nocent, ut scilicet non inordinate ex eis tristetur (Cf. art. 4 ad 2).

(5) De civit. Dei, lib. xiv, cap. 3, ad fin.

(6) Lib. De patientia, cap. 2, et cap. 5, a med.

(7) Ethic. lib. i, cap. 8, a med.

(1) In lib. De patientia, in princ.

(2) Sic nimirum (Exod. xxxiv, 6) *Patiens et multæ miserationis* appellatur; (Num. xiv, 18) *Patiens et multæ misericordiæ*; vel *patiens et multum misericors* (Ps. cxlvi, 8), et sic deinceps in multis locis aliis.

(3) Lib. De patientia, cap. 2, in princ.



3. Præterea, illud quod est conservativum et causa aliorum, videtur potius esse. Sed, sicut Gregorius dicit in quadam homil.<sup>1</sup>, "patientia est radix et custos omnium virtutum". Ergo patientia est maxima virtutum.

Sed *contra* est quod non enumeratur inter quatuor virtutes quas Gregorius<sup>3</sup> et Augustinus<sup>4</sup> vocant principales.

CONCLUSIO. — Patientia, cum a tribus virtutibus theologicis et quatuor moralibus superetur (inter quas prudentia et iustitia directe hominem in bono constituunt, fortitudo autem et temperantia a maioribus impedimentis retrahunt), non est omnium virtutum potissima.

Respondeo dicendum quod virtutes secundum suam rationem ordinantur ad bonum. Est enim virtus "quæ facit bonum habentem, et opus ejus bonum reddit, ut dicitur<sup>5</sup>. Unde oportet quod tanto principalior sit virtus et potior, quanto magis et directius ordinat hominem in bonum. Directius autem ad bonum ordinant hominem virtutes quæ sunt constitutivæ boni, quam illæ quæ sunt impeditivæ eorum quæ abducunt a bono; et sicut inter eas quæ sunt constitutivæ boni tanto aliqua potior est, quanto in majori bono statuit hominem (sicut fides, spes et charitas, quam prudentia et iustitia); ita etiam inter illas quæ sunt impeditivæ retrahentium a bono, tanto aliqua est potior, quanto id quod ab ea impeditur, magis a bono retrahit. Plus autem a bono retrahunt pericula mortis, circa quæ est fortitudo, vel delectationes tactus, circa quas est temperantia, quam quævis adversa, circa quæ est patientia. Et ideo patientia non est potissima virtutum; sed deficit non solum a virtutibus theologicis, et prudentia, et iustitia, quæ directe statuunt hominem in bono; sed etiam a fortitudine et temperantia, quæ retrahunt a maioribus impedimentis.

Ad primum ergo dicendum, quod pa-

(1) 35 in Evang., parum ante med.

(2) Ita icquitur S. Gregorius explicando quod supra præmittitur ex Luc. xxi: *In patientia vestra possidebitis animas vestras.*

(3) Morai. lib. xii, cap. 1.

(4) Lib. De moribus Ecclesiæ, cap. 15.

(5) Ethic. lib. ii, cap. 6.

(6) Ut ex toto contextu patet: *Omne gaudium existimate cum in tentationes varias incideritis; scientes quod probatio fidei vestra patientiam operatur, patientia autem opus perfectum habet.*

tientia dicitur habere opus perfectum in adversis tolerandis<sup>6</sup>: ex quibus primo procedit tristitia, quam moderatur patientia; secundo ira, quam moderatur mansuetudo; tertio odium, quod tollit charitas; quarto injustum nocumentum, quod prohibet iustitia. Tollere enim principium uniuscujusque est perfectius. Nec tamen sequitur, si in hoc patientia est perfectior, quod sit perfectior simpliciter.

Ad secundum dicendum, quod possessio importat quietum dominium; et ideo per patientiam dicitur homo suam animam possidere, inquantum radicatus evellit passiones adversitatum, quibus anima inquietatur.

Ad tertium dicendum, quod patientia dicitur esse radix et custos omnium virtutum, non quasi directe eas causando et conservando, sed solum removendo prohibens<sup>7</sup>.

#### ART. III. — UTRUM PATIENTIA POSSIT HABERI SINE GRATIA<sup>8</sup>.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod patientia possit haberi sine gratia. Illud enim ad quod ratio magis inclinatur, magis potest implere rationalis creatura. Sed magis est rationabile quod aliquis patiatur mala propter bonum quam propter malum. Aliqui autem patiuntur mala propter malum ex propria virtute sine auxilio gratiæ: dicit enim Augustinus<sup>9</sup>, quod "multa in laboribus et doloribus sustinent homines propter ea quæ vitiose diligunt." Ergo multo magis homo potest mala sustinere propter bonum, quod est vere patientem esse, præter auxilium gratiæ.

2. Præterea, aliqui non existentes in statu gratiæ magis abhorrent mala vitiorum quam corporalia mala; unde quidam Gentilium leguntur multa mala tolerasse, ne patriam proderent, aut aliquid aliud inhonestum committerent. Sed hoc est vere patientem esse. Ergo videtur quod patientia possit haberi absque auxilio gratiæ.

(7) Si patientia non sit virtutum potissima, ex his patet eam tamen adeo esse necessariam ut sine illa nemo dici possit in via virtutum permanere.

(8) Patientia perfecta quoad statum non potest haberi sine gratia sanctificante, sed patientia imperfecta qualis reperitur in penitentibus et catechumenis nondum justificatis non aliam gratiam quam actualem supponit.

(9) Lib. De patientia, cap. 3, in princ.



3. Præterea, manifeste apparet quod aliqui propter sanitatem corporis recuperandam gravia quædam et amara patiuntur. Salus autem animæ non est minus appetibilis quam sanitas corporis. Ergo pari ratione pro salute animæ potest aliquis multa mala sustinere, quod est vere patientem esse, absque auxilio gratiæ.

Sed *contra* est quod dicitur Psal. Lxi, vers. 6: *Ab ipso, scilicet Deo, patientia mea.*

CONCLUSIO. — Cum patientia quæ vera virtus est, ex charitate nascatur, clarum est ipsam sine gratia haberi non posse.

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit<sup>1</sup>, “vis desideriorum facit tolerantiam laborum et dolorum; et nemo, nisi pro eo quod delectat, sponte suscipit ferre quod cruciat.” Et hujus ratio est, quia tristitiam et dolorem secundum se abhorret animus: unde nunquam eligeret eam pati propter se, sed solum propter finem. Ergo oportet quod illud bonum propter quod aliquis vult pati mala, sit magis volitum et amatum, quam illud bonum cujus privatio ingerit dolorem, quem patienter toleramus. Quod autem aliquis præferat bonum gratiæ omnibus naturalibus bonis, ex quorum amissione potest dolor causari, pertinet ad charitatem, quæ diligit Deum super omnia. Unde manifestum est quod patientia, secundum quod est virtus, a charitate causatur, secundum illud I. Corinth. xiii, 4: *Charitas patiens est.* — Manifestum est autem quod charitas non potest haberi nisi per gratiam, secundum illud Rom. v, 5: *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis.* Unde patet quod patientia non potest haberi sine auxilio gratiæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quod in natura humana, si esset integra, prævaleret inclinatio rationis; sed in natura corrupta prævalet inclinatio concupiscentiæ, quæ in homine dominatur. Et ideo pronior est homo ad sustinendum

mala propter bona<sup>2</sup> in quibus concupiscentia delectatur præsentialiter, quam tolerare mala propter bona futura, quæ secundum rationem appetuntur; quod tamen pertinet ad veram patientiam.

Ad *secundum* dicendum, quod bonum politicæ virtutis commensuratum est naturæ humanæ: et ideo absque auxilio gratiæ gratum facientis potest voluntas humana in illud tendere, licet non absque auxilio gratiæ Dei<sup>3</sup>. Sed bonum gratiæ est supernaturale: unde in illud non potest tendere homo per virtutem suæ naturæ. Et ideo non est similis ratio.

Ad *tertium* dicendum, quod tolerantia etiam malorum quæ quis sustinet propter corporis sanitatem, procedit ex amore quo homo naturaliter diligit suam carnem. Et ideo non est similis ratio de patientia, quæ procedit ex amore supernaturali<sup>4</sup>.

#### ART. IV. — UTRUM PATIENTIA SIT PARS FORTITUDINIS<sup>5</sup>.

De his etiam supra, quæst. cxxviii, et loc. ibi not.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod patientia non sit pars fortitudinis. Idem enim non est pars sui ipsius. Sed patientia videtur idem esse fortitudini; quia, sicut supra dictum est (qu. cxxii, art. 6), proprius actus fortitudinis est sustinere; et hoc etiam pertinet ad patientiam; dicitur enim in lib. Sentent. Prosperi<sup>6</sup>, quod “patientia consistit in alienis malis tolerandis.” Ergo patientia non est pars fortitudinis.

2. Præterea, fortitudo est circa timores et audacias, ut supra habitum est (qu. cxxiii, art. 3); et ita est in irascibili. Sed patientia videtur esse circa tristitias, et ita videtur esse in concupiscibili. Ergo patientia non est pars fortitudinis, sed magis temperantiæ.

3. Præterea, totum non potest esse sine parte. Si ergo patientia sit pars fortitudinis, fortitudo nunquam posset esse sine patientia; cum tamen fortis quandoque non toleret patienter mala, sed etiam

(1) Lib. De patientia, cap. 4, circa fin.

(2) Ita editiones omnes Nicolai posteriores. Cod. Alcan. alique, et editiones veteres plures omittunt, *propter bona*. Aliæ habent, *pro his in quibus*, etc.

(3) Patientia, ut est virtus, qualis in Ethnicis reperitur, non requirit gratiam proprie dictam, sed quoddam Dei auxilium animum roborantis.

(4) Motiva supernaturalia sunt patientia Dei peccatores tolerantis; patientia Christi pro nobis morientis; patientia sanctorum; fructus patientiæ in altera vita; redemptio a pœnis, etc.

(5) In hoc articulo docet S. Doctor patientiam esse partem fortitudinis, tum potentialem, tam integram.

(6) Id habet Gregorius, hom. xxxv in Evang., circa med.

aggrediatur eum qui mala facit. Ergo patientia non est pars fortitudinis.

Sed *contra* est quod Tullius in sua Rhetorica <sup>1</sup> ponit eam fortitudinis partem.

CONCLUSIO. — Patientia fortitudini adjungitur tanquam secundaria virtus principali, et proinde potentialis pars fortitudinis recte appellatur.

Respondeo dicendum quod patientia est pars fortitudinis quasi potentialis, quia adjungitur fortitudini sicut virtus secundaria principali. — Ad patientiam enim pertinet " aliena mala æquanimiter perpeti, " ut Gregorius dicit in quadam hom. <sup>2</sup>. In malis autem quæ ab aliis inferuntur, præcipua sunt et difficillima ad sustinendum illa quæ pertinent ad pericula mortis, circa quæ est fortitudo. Unde patet quod in ista materia principalitatem tenet fortitudo, quasi vindicans sibi id quod principaliter est in hac materia. Et ideo patientia adjungitur ei sicut secundaria virtus principali; unde <sup>3</sup> fortem patientiam vocat Prosper <sup>4</sup>.

Ad primum ergo dicendum, quod ad fortitudinem pertinet non qualiacumque sustinere, sed illud quod est summe difficile in sustinendo, scilicet sustinere pericula mortis. Ad patientiam autem potest pertinere sustinentia quorumcumque malorum.

Ad secundum dicendum, quod actus fortitudinis non solum consistit in hoc quod aliquis in bono persistat contra timores futurorum periculorum; sed etiam ut non deficiat propter præsentium tristitiam sive dolorem, et ex hac parte habet affinitatem cum fortitudine patientia. Et tamen fortitudo est principaliter circa timores, ad quorum rationem pertinet fugere, quod vitat fortitudo; patientia vero principaliter est circa tristitias: nam patiens dicitur aliquis non ex hoc quod non fugit, sed ex hoc quod laudabiliter se habet in patiando quæ præsentialiter nocent, ut scilicet non inordinate ex eis tristetur. Et ideo fortitudo est proprie in irascibili, patientia autem in concupiscibili. Nec hoc impedit quin patientia sit pars fortitudinis, quia adjunctio vir-

tutis ad virtutem non attenditur secundum subjectum, sed secundum materiam vel formam. Nec tamen patientia ponitur pars temperantiæ, quamvis utraque sit in concupiscibili; quia temperantia est solum circa tristitias quæ opponuntur delectationibus tactus, puta quæ sunt ex abstinence ciborum vel venereorum; sed patientia præcipue est circa tristitias quæ ab aliis inferuntur. Et iterum ad temperantiam pertinet refrenare hujusmodi tristitias sicut et delectationes contrarias. Ad patientiam autem pertinet ut propter hujusmodi tristitias, quantæcumque sint, homo non recedat a bono virtutis.

Ad tertium dicendum, quod patientia potest quantum ad aliquid sui poni pars integralis fortitudinis; de qua parte objectio procedit, prout scilicet aliquis patienter sustinet mala, quæ pertinent ad pericula mortis. Nec est contra rationem patientiæ quod aliquis, quando opus fuerit, insiliat in eum qui mala facit; quia, ut Chrysostomus <sup>5</sup> dicit super illud Matth. iv: *Vade, Satana* <sup>6</sup>, " in injuriis propriis patientem esse, laudabile est; injurias autem Dei patienter sustinere nimis est impium; " et Augustinus dicit in quadam epistola ad Marcellinum <sup>7</sup>, quod " præcepta patientiæ non contrariantur bono reipublicæ, pro quo conservando contra inimicos pugnatur. " Secundum vero quod patientia se habet circa quæcumque alia mala, adjungitur fortitudini ut virtus secundaria principali.

ART. V. — UTRUM PATIENTIA SIT IDEM QUOD LONGANIMITAS <sup>8</sup>.

De his etiam supra, quæst. cxvii, art. 5 ad 3, et I 2, quæst. lxx, art. 3 corp. et II. Cor. vi, lect. princ.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod patientia sit idem quod longanimitas. Dicit enim Augustinus <sup>9</sup>, quod " patientia Dei non prædicatur in hoc quod aliquod malum patiatur, sed in hoc quod expectat malos, ut convertantur; " unde Eccli. v, 4 dicitur: *Altissimus patiens redditor est*. Ergo videtur quod patientia sit idem quod longanimitas.

(5) Alius auctor.

(6) Hom. 5 in Op. imperf. a med.

(7) 138, al. 5, ante med.

(8) Longanimitas est virtus qua quis tendit in aliquod bonum quod post longinquum tempus est obtinendum.

(9) Lib. De patientia æquival. cap. I.

(1) De invent. lib. II, aliquant. ante fin.

(2) 35 in Evang., parum ante med.

(3) In Sent. 181.

(4) Quatenus versatur patientia circa ipsa mortis pericula sit pars integralis fortitudinis, ut patet ex respons. ad 3; nam sine ea non potest officium fortitudinis esse perfectum.



2. Præterea, idem non est oppositum duobus. Sed impatientia opponitur longanimitati, per quam aliquis moram expectat: dicitur enim aliquis impatiens moræ, sicut aliorum malorum. Ergo videtur quod patientia sit idem quod longanimitas.

3. Præterea, sicut tempus est quædam circumstantia malorum quæ sustinentur, ita etiam locus. Sed ex parte loci non sumitur aliqua virtus quæ distinguatur a patientia. Ergo similiter nec longanimitas, quæ sumitur ex parte temporis, inquantum scilicet aliquis diu expectat, distinguitur a patientia.

4. Sed *contra* est quod super illud Rom. 11: *An divitiarum bonitatis ejus, et patientiæ, et longanimitatis contemnitis?* dicit Glossa <sup>1</sup>: " Videtur longanimitas a patientia differre, quia qui infirmitate magis quam proposito delinquant, sustentari per longanimitatem dicuntur; qui vero pertinaci mente exultant in delictis suis, ferri patienter dicendi sunt. "

CONCLUSIO. — Quanquam non plane idem sit longanimitas et patientia, magnam tamen istæ virtutes inter se convenientiam habent.

Respondeo dicendum quod sicut magnanimitas dicitur per quam habet aliquis animum tendendi in magna; ita etiam longanimitas dicitur per quam aliquis habet animum tendendi in aliquid quod in longinquum distat. Et ideo sicut magnanimitas magis respicit spem tendentem in bonum, quam audaciam, vel timorem, sive tristitiam, quæ respiciunt malum; ita etiam longanimitas. Unde longanimitas majorem convenientiam videtur habere cum magnanimitate quam cum patientia <sup>2</sup>. — Potest tamen convenire cum patientia duplici ratione: primo quidem, quia patientia, sicut et fortitudo, sustinet aliqua mala propter aliquod bonum; quod, si ex propinquo expectetur, facilius est sustinere; si autem in longinquum differatur illud bonum, mala autem oporteat in præsentem sustinere, difficilius est <sup>3</sup>. Secundo, quia

hoc ipsum quod est differri bonum speratum, natum est causare tristitiam, secundum illud Prov. xiii, 12: *Spes quæ differtur, affligit animam*. Unde et in sustinendo hujusmodi afflictionem potest esse patientia, sicut et in sustinendo quas-cumque alias tristitias. Sic ergo secundum quod sub eadem ratione mali contristantis potest comprehendi et dilatio boni sperati, quæ pertinet ad longanimitatem, et labor quem homo sustinet in continuata executione boni operis, quod pertinet ad constantiam: tam longanimitas quam etiam constantia sub patientia comprehenduntur. — Unde et Tullius <sup>4</sup>, definiens patientiam, dicit quod " patientia est honestatis ac utilitatis causa, voluntaria ac diuturna permissio rerum arduarum ac difficultium. " Quod dicit *arduarum*, pertinet ad constantiam in bono; quod dicit *difficilium*, pertinet ad gravitatem mali quam proprie respicit patientia; quod vero addit *diuturna*, sive *diutina*, pertinet ad longanimitatem, secundum quod convenit cum patientia.

Et per hoc patet responsio ad *primum* et *secundum* <sup>5</sup>.

Ad *tertium* dicendum, quod illud quod est longinquum loco, quamvis sit remotum a nobis, non tamen est simpliciter remotum a natura rerum, sicut id quod est longinquum tempore; et ideo non est similis ratio. Et præterea quod est longinquum loco, non affert difficultatem nisi ratione temporis; quia quod est longinquum loco a nobis, tardius tempore ad nos potest pervenire.

*Quartum* concedimus: tamen consideranda est ratio illius differentiæ quam Glossa assignat; quia in his qui ex infirmitate peccant, hoc solum videtur importabile quod diu perseverant in malo; et ideo dicitur quod ex longanimitate supportantur. Sed hoc ipsum quod aliquis ex superbia peccat, importabile videtur: et ideo per patientiam dicuntur sustineri illi qui ex superbia peccant.

etatio Mala autem in præsentem sustinere difficilius est.

(4) De invent. lib. ii, aliquant. ante fin.

(5) Observandum est patientiam et longanimitatem Deo et nobis æquivoce tribui; attamen ea in Deo tanquam diversa ponit Apostolus (Rom. 11): *An divitiarum bonitatis ejus et patientiæ et longanimitatis contemnitis?*

(1) Orig. lib. ii, comment. in hanc epist. cap. 2, parum a princ.

(2) Magnanimitas enim et longanimitas versantur utraque circa bonum, dum e contra patientia versetur circa malum.

(3) Ita communiter. Edit. Rom.: " Si autem in longinquum differatur, difficilis est expc-



## QUESTIO CXXXVII.

DE PERSEVERANTIA,  
IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de perseverantia et vitiis oppositis. Circa perseverantiam autem quærentur quatuor: 1. Utrum perseverantia sit virtus. — 2. Utrum sit pars fortitudinis. — 3. Quomodo se habeat ad constantiam. — 4. Utrum indigeat auxilio gratie.

ART. I. — UTRUM PERSEVERANTIA  
SIT VIRTUS<sup>1</sup>.

De his etiam infra, art. 2 corp. et ad 1 et 2, et quæst. cxxxviii, art. 1 corp. et Sent. iii, dist. 33, quæst. iii, art. 3, quæst. i ad 4, et quæst. iv ad 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod perseverantia non sit virtus. Quia, ut Philosophus dicit<sup>2</sup>, continentia est potior quam perseverantia. Sed continentia non est virtus, ut dicitur<sup>3</sup>. Ergo perseverantia non est virtus.

2. Præterea, "virtus est qua recte vivitur, secundum Augustinum<sup>4</sup>. Sed, sicut ipse dicit<sup>5</sup>, "nullus potest dici perseverantiam habere, quamdiu vivit, nisi perseveret usque ad mortem. " Ergo perseverantia non est virtus.

3. Præterea, immobiliter persistere in opere virtutis requiritur ad omnem virtutem<sup>6</sup>. Sed hoc pertinet ad rationem perseverantiæ: dicit enim Tullius in sua Rhet.<sup>7</sup>, quod "perseverantia est in ratione bene considerata stabilis et perpetua permansio. " Ergo perseverantia non est specialis virtus, sed conditio omnis virtutis.

Sed *contra* est quod Andronicus dicit, quod "perseverantia est habitus eorum quibus immanendum est, et non immanendum est, et neutrorum. " Sed habitus ordinans nos ad bene faciendum aliquid vel omittendum, est virtus. Ergo perseverantia est virtus.

CONCLUSIO. — Perseverantia est specialis virtus, per quam homo in honestis operibus persistit, quantum necesse est.

Respondeo dicendum quod, secundum Philosophum<sup>8</sup>, "virtus est circa difficile et bonum; " et ideo ubi occurrit

(1) Perseverantia non hic sumitur pro dono quo quis in iustitia perseverat usque ad finem vitæ, quod est proprium electorum, de quo jam dictum est (1 2, quæst. cix, art. 10): sed pro continuatione virtuosi operis, quaecumque sit, usque ad finem quem ratio præscripserit: sicut v. g. quod miles usque ad finem certaminis perseveret. (2) Ethic. lib. vii, cap. 7, circa med. (3) Ethic. lib. iv, in fin.

specialis ratio difficultatis vel boni, ibi est specialis virtus. Opus autem virtutis potest habere bonitatem et difficultatem ex duobus: uno quidem modo ex ipsa specie actus, quæ accipitur secundum rationem proprii objecti; alio modo ex ipsa diuturnitate temporis; nam hoc ipsum quod est diu insistere alicui difficili, specialem difficultatem habet. Et ideo diu persistere in aliquo bono usque ad consummationem pertinet ad specialem virtutem. — Sicut ergo temperantia et fortitudo sunt speciales virtutes, eo quod altera earum moderatur delectationes tactus (quod de se difficultatem habet); altera autem moderatur timores et audacias circa pericula mortis (quod etiam secundum se difficile est): ita etiam perseverantia est quædam specialis virtus, ad quam pertinet in his vel in aliis virtutis operibus diuturnitatem sustinere, prout necesse est<sup>9</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Philosophus accipit ibi perseverantiam, secundum quod aliquis perseverat in his in quibus difficillimum est diu sustinere. Non est autem difficile diu sustinere bona, sed mala. Mala autem quæ sunt pericula mortis, ut plurimum non diu sustinentur, quia ut frequentius cito transeunt; unde respectu illorum non est præcipua laus perseverantiæ. Inter alia autem mala præcipua sunt illa quæ opponuntur delectationibus tactus, quia huiusmodi mala attenduntur circa necessaria vitæ, puta circa defectum ciborum et aliorum huiusmodi, quæ quandoque imminent diu sustinenda. Non est autem difficile hæc diu sustinere illi qui circa hoc non multum tristatur, nec in oppositis bonis multum delectatur; sicut patet in temperato in quo huiusmodi passionibus non sunt vehementes. Sed maxime hoc difficile est in eo qui circa hoc vehementer afficitur, utpote non habens perfectam virtutem modificantem has passionibus. Et ideo si accipiat huiusmodi perseverantia, non est virtus perfecta, sed est quoddam imperfectum in genere virtutis. Si autem accipiamus

(4) De lib. arb. lib. ii, cap. 19, a princ.

(5) Lib. De perseverantia, cap. 1.

(6) Ut patet Ethic. lib. ii, cap. 4.

(7) De invent. lib. ii, aliquant. ante fin.

(8) Ethic. lib. ii, cap. 3, in fin.

(9) Hinc formale obiectum illius virtutis est ipsa boni operis peragendi diuturnitas et timor defatigationis quem moderatur.

perseverantiam, secundum quod aliquis in quocumque bono difficili diu persistit, hoc potest convenire etiam habenti perfectam virtutem; cui etiamsi persistere sit minus difficile, persistit tamen in bono magis perfecto. Unde talis perseverantia potest esse virtus, quia perfectio virtutis magis attenditur secundum rationem boni quam secundum rationem difficultis.

Ad secundum dicendum, quod eodem nomine quandoque nominatur et virtus et actus virtutis, sicut Augustinus dicit <sup>1</sup>: "Fides est credere quod non vides." Potest tamen contingere quod aliquis habeat habitum virtutis, qui tamen non exercet actum; sicut aliquis pauper habet habitum magnificentiæ, cum tamen actum non exerceat. Quandoque vero aliquis habens habitum, incipit quidem exercere actum, sed non perficit; puta si ædificator ineipiat ædificare, et non compleat domum. Sic ergo dicendum est quod nomen perseverantiæ quandoque sumitur pro habitu quo quis eligit perseverare, quandoque autem pro actu quo quis perseverat; et quandoque quidem habens habitum perseverantiæ eligit quidem perseverare, et incipit exequi aliquandiu persistendo, non tamen complet actum, quia non persistit usque ad finem. Est autem duplex finis: unus quidem qui est finis operis: alius autem qui est finis humanæ vitæ. Per se autem ad perseverantiam pertinet ut aliquis perseveret usque ad terminum virtuosi operis; sicut quod miles perseveret usque ad finem certaminis, et magnificus usque ad consummationem operis. Sunt autem quædam virtutes quarum actus per totam vitam debent durare; sicut fidei, spei et charitatis, quia respiciunt ultimum finem totius vitæ humanæ. Et ideo respectu harum virtutum, quæ sunt principales, non consummatur actus perseverantiæ usque ad finem vitæ. Et secundum hoc Augustinus accipit perseverantiam pro actu perseverantiæ consummato <sup>2</sup>.

Ad tertium dicendum, quod immobi-

liter persistere virtuti potest convenire dupliciter. Uno modo ex propria intentione finis; et sic diu persistere usque ad finem in bono, pertinet ad specialem virtutem quæ dicitur perseverantia, quæ hoc intendit sicut specialem finem. Alio modo ex comparatione habitus ad subjectum; et sic immobiliter persistere consequitur quamlibet virtutem, inquantum est "qualitas difficile mobilis."

#### ART. II. — UTRUM PERSEVERANTIA SIT PARS FORTITUDINIS <sup>3</sup>.

De his etiam supra, quæst. cxxviii, et Sent. iii, dist. 33, quæst. iii, art. 3, qu. i-ii, et iv corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod perseverantia non sit pars fortitudinis. Quia, ut Philosophus dicit <sup>4</sup>, "perseverantia est circa tristitias tactus." Sed huiusmodi pertinent ad temperantiam. Ergo perseverantia magis est pars temperantiæ quam fortitudinis.

2. Præterea, omnis pars virtutis moralis est circa aliquas passiones, quas virtus moralis moderatur. Sed perseverantia non importat moderantiam passionum: quia quanto vehementiores fuerint passiones, tanto aliquis secundum rationem perseverans laudabilior videtur. Ergo videtur quod perseverantia non sit pars alicujus virtutis moralis, sed magis prudentiæ, quæ perficit rationem.

3. Præterea, Augustinus dicit <sup>5</sup>, quod perseverantiam nullus potest amittere; alias autem virtutes potest homo amittere. Ergo perseverantia est potior omnibus aliis virtutibus. Sed virtus principalis est potior quam ejus pars. Ergo perseverantia non est pars alicujus virtutis, sed magis ipsa est virtus principalis.

Sed contra est quod Tullius <sup>6</sup> ponit perseverantiam partem fortitudinis.

CONCLUSIO. — Perseverantia adiungitur fortitudini sicut secundaria virtus principali.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. cxxiii, art. 2, et 1 2, quæst. lxi, art. 3 et 4 <sup>7</sup>), virtus principalis est cui principaliter adscribitur aliquid quod pertinet ad laudem virtu-

(1) Super Joan. tract. 79, paulo a princ.

(2) Nemo, quamdiu vivit, potest dici habere perseverantiam actu completo, siquidem a statu gratiæ semper decidere potest. Unde dicitur in Scripturis (Matth. x): *Qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit.*

(3) Docet S. Doctor perseverantiam esse partem fortitudinis potentialem.

(4) Ethic. lib. vii, cap. 7, a princ.

(5) Lib. De perseverantia, cap. 1.

(6) De invent. lib. ii, aliquant. ante fin.

(7) Hic virtutes cardinales hac ratione principales probantur esse, nec ullæ magis principales, quia sub illis omnes ut materiam principalem sibi vindicantibus continentur.



tis, in quantum scilicet exercet illud circa propriam materiam, in qua difficillimum et optimum est illud observare. Et secundum hoc dictum est (quæst. cxxiii, art. 11), quod fortitudo est principalis virtus, quia firmitatem servat in his in quibus difficillimum est firmiter persistere, scilicet in periculis mortis. Et ideo necesse est quod fortitudini adiungatur, sicut secundaria virtus principali, omnis illa virtus, cujus laus consistit in sustinendo firmiter aliquod difficile. Sustinere autem difficultatem quæ provenit ex diuturnitate boni operis, dat laudem perseverantiæ: nec hoc est ita difficile sicut sustinere pericula mortis. Et ideo perseverantia adiungitur fortitudini, sicut virtus secundaria principali.

Ad *primum* ergo dicendum, quod annexio secundariæ virtutis ad principalem non solum attenditur secundum materiam, sed magis secundum modum; quia forma in unoquoque potior est quam materia. Unde, licet perseverantia magis videatur convenire in materia cum temperantia quam cum fortitudine; tamen in modo magis convenit cum fortitudine, in quantum firmitatem servat contra difficultatem diuturnitatis.

Ad *secundum* dicendum, quod illa perseverantia de qua loquitur Philosophus<sup>1</sup>, non moderatur aliquas passiones, sed consistit solum in quadam firmitate rationis et voluntatis. Sed perseverantia, secundum quod ponitur virtus, moderatur aliquas passiones, scilicet timorem fatigueationis aut defectus propter diuturnitatem. Unde hæc virtus est in irascibili sicut et fortitudo.

Ad *tertium* dicendum, quod Augustinus ibi loquitur de perseverantia, non secundum quod nominat habitum virtutis, sed secundum quod nominat actum virtutis continuatum usque in finem, secundum illud Matth. xxiv, 13: *Qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit*. Et ideo contra rationem perseverantiæ sic acceptæ esset quod amitteretur, quia jam non duraret usque in finem.

**ART. III. — UTRUM CONSTANTIA PERTINEAT AD PERSEVERANTIAM.**

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod constantia non pertineat ad perseverantiam. Constantia enim pertinet

ad patientiam, ut supra dictum est (quæst. præc., art. 5). Sed patientia differt a perseverantia. Ergo constantia non pertinet ad perseverantiam.

2. Præterea, "virtus est circa difficile et bonum." Sed in parvis operibus constantem esse non videtur esse difficile, sed solum in operibus magnis quæ pertineat ad magnificentiam. Ergo constantia magis pertinet ad magnificentiam quam ad perseverantiam.

3. Præterea, si ad perseverantiam pertineret constantia, in nullo videretur a perseverantia differre, quia utrumque immobilitatem quandam importat. Differunt autem; nam Macrobius<sup>2</sup> condidit constantiam firmitati, per quam intelligitur perseverantia, ut supra dictum est (quæst. cxxviii, ad 6). Ergo constantia non pertinet ad perseverantiam.

Sed *contra* est quod aliquis dicitur esso constans ex eo quod in aliquo stat. Sed immanere aliquibus pertinet ad perseverantiam, ut patet ex definitione quam Andronicus ponit. Ergo constantia pertinet ad perseverantiam.

**CONCLUSIO.** — Constantia ad perseverantiam spectat, cum eundem respiciat finem, firmiter videlicet persistere in quocumque bono contra difficultatem: licet quantum ad ea, quæ difficultatem faciunt, cum patientia maximo conveniat.

Respondeo dicendum quod perseverantia et constantia conveniunt quidem in fine, quia ad utrumque pertinet firmiter persistere in aliquo bono; differunt autem secundum ea quæ difficultatem afferunt ad persistendum in bono; nam virtus perseverantiæ proprie facit firmiter persistere hominem in bono contra difficultatem quæ provenit ex ipsa diuturnitate actus; constantia autem facit firmiter persistere in bono contra difficultatem quæ provenit ex quibuscumque aliis exterioribus impedimentis. Et ideo principalior pars fortitudinis est perseverantia quam constantia; quia difficultas quæ est ex diuturnitate actus, est essentialior actui virtutis, quam illa quæ est ex exterioribus impedimentis.

Ad *primum* ergo dicendum, quod exteriora impedimenta persistendi in bono

(1) Ethic. lib. vii, cap. 4 et 7.

(2) In Somn. Scip. lib. 1, cap. 8, circa med.



præcipue sunt illa quæ tristitiam inferunt. Circa tristitiam autem est patientia, ut dictum est (quæst. præc., art. 1). Et ideo constantia secundum finem convenit cum perseverantia; secundum autem ea quæ difficultatem inferunt, convenit cum patientia. Finis autem potior est: et ideo constantia magis pertinet ad perseverantiam quam ad patientiam.

Ad *secundum* dicendum, quod in magnis operibus persistere difficilius est; sed in parvis vel in mediocribus diu persistere habet difficultatem, etsi non ex magnitudine actus, quam respicit magnificentia, saltem ex ipsa diuturnitate, quam respicit perseverantia. Et ideo constantia potest ad utrumque <sup>1</sup> pertinere.

Ad *tertium* dicendum, quod constantia pertinet quidem ad perseverantiam, inquantum convenit cum ea; non tamen est idem ei, inquantum differt ab ea, ut dictum est (in corp.).

#### ART. IV. — UTRUM PERSEVERANTIA INDIGEAT AUXILIO GRATIÆ <sup>1</sup>.

De his etiam 1 2, qu. cix, art. 9 et 10, et qu. cxiv, art. 2 corp. et Sent. II, dist. 20, in Expos., et ad 2, et Cont. gent. I, III, c. 125, et De virt. qu. xxiv, art. 5 ad 3, et Ps. xxi, et Joan. I, lect. 2 princ.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod perseverantia non indigeat auxilio gratiæ. Perseverantia enim est quædam virtus, ut dictum est (art. 1 huj. quæst.). Sed virtus, ut Tullius dicit in sua Rhetor. <sup>3</sup>, agit in modum naturæ. Ergo sola inclinatio virtutis sufficit ad perseverandum. Non ergo ad hoc requiritur aliud quod auxilium gratiæ.

2. Præterea, donum gratiæ Christi est majus quam nocumentum quod Adam intulit, ut patet Rom. v. Sed ante peccatum "sic conditus fuit homo, ut posset perseverare per id quod acceperat," sicut Augustinus dicit <sup>4</sup>. Ergo multo magis homo per gratiam Christi reparatus potest perseverare absque auxilio novæ gratiæ.

3. Præterea, opera peccati quandoque sunt difficiliora quam opera virtutis: unde ex persona impiorum dicitur Sap. v,

(1) Pertinet ad magnificentiam ratione magnitudinis operis, ad patientiam ratione materiæ, et ad perseverantiam ratione finis.

(2) In hoc articulo docet S. Doctor virtutem perseverantiæ non posse esse in homine sine habituali Dei gratia.

(3) De invent. lib. II, aliquant. ante fin.

(4) Lib. De corrept. et gratia, cap. 11 in med.

vers. 7: *Ambulavimus vias difficiles*. Sed aliqui perseverant in operibus peccati absque alterius auxilio. Ergo etiam in operibus virtutum potest homo perseverare absque auxilio gratiæ.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit <sup>5</sup>: "Asserimus donum Dei esse perseverantiam, qua usque in finem perseveratur in Christo."

CONCLUSIO. — Indiget bonum perseverantiæ, ut conservetur in nobis, non modo habitualis gratiæ dono, sed etiam Dei auxilio conservantis hominem in bono usque ad finem vitæ.

Respondeo dicendum quod, sicut ex dictis patet (art. 1 huj. quæst. ad 2, et art. 2 ad 3), perseverantia dupliciter dicitur: uno modo pro ipso habitu perseverantiæ, secundum quod est virtus; et hoc modo indiget dono habitualis gratiæ, sicut et cæteræ virtutes infusæ. Alio modo potest accipi pro actu perseverantiæ durante usque ad mortem; et secundum hoc indiget non solum gratia habituali, sed etiam gratuito Dei auxilio conservantis hominem in bono usque ad finem vitæ <sup>6</sup>, sicut supra dictum est (1 2, qu. cix, art. 10), cum de gratia ageretur. Quia cum liberum arbitrium de se sit vertibile, et hoc ei non tollatur per habitualement gratiam præsentis vitæ, non subest potestati liberi arbitrii etiam per gratiam reparati, ut se immobiliter in bono statuatur, licet sit in potestate ejus quod hoc eligat: plerumque enim cadit in nostram potestatem electio, sed non executio.

Ad *primum* ergo dicendum, quod virtus perseverantiæ, quantum est de se, inclinat ad perseverandum; quia tamen habitus est, quo quis utitur cum voluerit, non est necessarium quod habens habitum virtutis, immobiliter utatur eo usque ad mortem.

Ad *secundum* dicendum, quod, sicut Augustinus dicit <sup>7</sup>, "primo homini datum est non ut perseveraret, sed ut perseverare posset per liberum arbitrium; quia nulla corruptio tunc erat in humana natura, quæ perseverandi difficultatem præberet. Sed nunc prædestinatis

(5) Lib. De perseverantia, cap. 1, in princ.

(6) Ita se habet concilium Trident. (sess. VI, can. 22): "Si quis dixerit justificatum vel sine speciali auxilio Dei in accepta justitia perseverare posse, vel cum eo non posse, anathema sit."

(7) Lib. De corrept. et gratia, cap. 11, in med.

per gratiam Christi non solum datur ut perseverare possint, sed ut perseverent. Unde primus homo nullo terrente, contra Dei terrentis imperium libero usus arbitrio, non stetit in tanta felicitate cum tanta non peccandi facilitate; isti autem, sæviante mundo ne starent, steterunt in fide. „

Ad *tertium* dicendum, quod homo per se potest eadere in peccatum; sed non potest per se resurgere a peccato sine auxilio gratiæ. Et ideo ex hoc ipso quod homo cadit in peccatum, quantum de se est, facit se in peccato perseverantem, nisi gratia Dei liberetur; non autem ex hoc quod facit bonum, facit se perseverantem in bono, quia de se potens est peccare; et ideo ad hoc indiget auxilio gratiæ <sup>1</sup>.

## QUÆSTIO CXXXVIII.

### DE VITIIS OPPOSITIS PERSEVERANTIÆ, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis perseverantiæ: et circa hoc quærantur duo: 1. De mollitie. — 2. De pertinacia.

#### ART. I. — UTRUM

#### MOLLITIES OPPONATUR PERSEVERANTIÆ <sup>2</sup>.

De his etiam infra, art. 2 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod mollities non opponatur perseverantiæ. Quia super illud I. Cor. vi: *Neque adulteri, neque molles, neque masculorum concubitores*, Glossa interl. exponit „ Molles, id est, pathici, hoc est, muliebria patientes. „ Sed hoc opponitur castitati. Ergo mollities non est vitium oppositum perseverantiæ.

2. Præterea, Philosophus dicit <sup>3</sup>, quod „ delicia mollities quædam est. „ Sed esse deliciosum videtur pertinere ad intemperantiam. Ergo mollities non opponitur perseverantiæ, sed magis temperantiæ.

3. Præterea, Philosophus <sup>4</sup> dicit, quod „ lusivus est mollis. „ Sed esse immoderate lusivum opponitur eutrapeliæ, quæ est virtus circa delectationes ludorum,

ut dicitur <sup>5</sup>. Ergo mollities non opponitur perseverantiæ.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit <sup>6</sup>, quod „ molli opponitur perseverativus. „

CONCLUSIO. — Mollities bono perseverantiæ opponitur.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. præc., art. 1 et 2), laus perseverantiæ in hoc consistit quod aliquis non recedit a bono propter diuturnam tolerantiam difficultium et laboriosorum; cui directe videtur opponi quod aliquis de facili recedat a bono propter aliqua difficultia, quæ sustinere non potest: et hoc pertinet ad rationem mollitiei, nam molle dicitur quod facile cedit tangenti. Non autem iudicatur aliquid molle ex hoc quod cedit fortiter impellenti, nam et parietes cedunt machinæ percutienti. Et ideo non reputatur aliquis mollis, si cedat aliquibus valde graviter impellentibus. Unde Philosophus dicit <sup>7</sup>, quod „ si quis a fortibus et superexcellens delectationibus vineitur, vel tristitiis, non est admirabile, sed condonabile, si contra tendat. „ Manifestum est autem quod gravius impellit metus periculorum quam cupiditas delectationum. Unde Tullius dicit <sup>8</sup>: „ Non est consentaneum, qui metu non frangatur, eum frangi cupiditate, nec qui invietum se a labore præstiterit, vinei a voluptate. „ Ipsa etiam voluptas fortius movet attrahendo, quam tristitia de earentia voluptatis retrahendo, quia earentia voluptatis est purus defectus. Et ideo, secundum Philosophum <sup>9</sup>, proprie mollis dicitur qui recedit a bono propter tristitias causatas ex defectu delectationum, quasi cedens debili moventi <sup>10</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod prædicta mollities causatur dupliciter: uno modo ex consuetudine: cum enim aliquis consuetus est voluptatibus frui, difficilius potest earum absentiam sustinere: alio modo ex naturali dispositione, quia

(1) Hinc dicitur concil. Arauscan. can. 10: „ Adjutorium Dei etiam renatis ac sanctis semper est implorandum, ut ad finem bonum pervenire, vel in bono possint opere perdurare. „

(2) Molles sunt ii qui minus quam oportet in propria sententia persistunt, ideoque a medio perseverantiæ deficiunt. De hoc vitio monet Sapiens (Eccli. iv): *Noli citatus esse in lingua tua, et inutilis et remissus in operibus tuis.*

(3) Ethic. lib. vii, cap. 7, ante med.

(4) Ibidem. (5) Ethic. lib. iv, cap. 8.

(6) Eth. lib. vii, c. 7, circa med. (7) Ibid.

(8) De offic. lib. i, in tit. *Vera magnanimitas in duobus sita est.* (9) Loc. sup cit.

(10) Hoc peccatum est mortale, si sit in re magni momenti, quam ex præcepto, voto, vel iuramento prosequi tenebaris: alias solum veniale.



videlicet habet animum minus constantem propter fragilitatem complexionis. Et hoc modo comparantur feminae ad masculos, ut Philosophus dicit <sup>1</sup>. Et ideo illi qui muliebria patiuntur, molles dicuntur, quasi muliebres effecti.

Ad secundum dicendum, quod voluptati corporali opponitur labor; et ideo res laboriosae tantum impediunt voluptates. Deliciosi autem dicuntur qui non possunt sustinere aliquos labores, nec aliquid quod voluptatem diminuat. Unde dicitur Deuter. xxviii, 56: *Tenera mulier et delicata, quae super terram ingredi non valebat, nec pedis vestigium figere propter molliem*. Et ideo delicia mollietates quaedam est. Sed mollietates proprie respicit defectum delectationum, delicia autem causam impeditivam delectationis, puta laborem vel aliquid huiusmodi.

Ad tertium dicendum, quod in ludo duo est considerare: uno quidem modo delectationem, et sic inordinate lusivus opponitur eutrapeliae: alio modo in ludo consideratur quaedam remissio, sive quies, quae opponitur labori. Et ideo sicut non posse sustinere laboriosa pertinet ad molliem; ita etiam nimis appetere remissionem ludi, vel quaecumque aliam quietem.

## ART. II. — UTRUM PERTINACIA OPPONATUR PERSEVERANTIAE <sup>2</sup>.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod pertinacia non opponatur perseverantiae. Dicit enim Gregorius <sup>3</sup>, quod "pertinacia oritur ex inani gloria... Sed inanis gloria non opponitur perseverantiae, sed magis magnanimitati, ut supra dictum est (quaest. cxxxii, art. 2). Ergo pertinacia non opponitur perseverantiae.

2. Præterea, si opponitur perseverantiae, aut opponitur ei per excessum, aut per defectum. Sed non opponitur ei per excessum, quia etiam pertinax cedit alicui delectationi et tristitiae: quia, ut dicit Philosophus <sup>4</sup>, "gaudent vincentes, et tristantur si sententiae eorum infirmæ appareant." Si autem per defectum,

erit idem quod mollietates: quod patet esse falsum. Nullo ergo modo pertinacia opponitur perseverantiae.

3. Præterea, sicut perseverans persistit in bono contra tristitias; ita continens et temperatus contra delectationes, et fortis contra timores, et mansuetus contra iras. Sed pertinax dicitur aliquis ex eo quod nimis in aliquo persistit. Ergo pertinacia non magis opponitur perseverantiae quam aliis virtutibus.

Sed contra est quod Tullius dicit in sua Rhetor. <sup>5</sup>, quod ita se habet pertinacia ad perseverantiam, sicut superstitio ad religionem. Sed superstitio opponitur religioni, ut supra dictum est (quaest. xxi, art. 1). Ergo et pertinacia perseverantiae.

CONCLUSIO. — Pertinacia perseverantiae opponitur.

Respondeo dicendum quod, sicut Isidorus dicit <sup>6</sup>, "pertinax dicitur aliquis qui est impudenter tenens, quasi omnino tenax <sup>7</sup>; et hoc idem dicitur pervicax, eo quod in proposito suo ad victoriam perseverat; antiqui enim dicebant viciam, quam nos victoriam." Et hos Philosophus vocat <sup>8</sup> *ισχυρογνώμονες*, ischyrognomones, id est fortis sententiae, vel *ιδιογνώμονες*, idiognomones, id est, propriae sententiae, quia scilicet perseverant in propria sententia plus quam oportet; mollis autem minus quam oportet; perseverans autem secundum quod oportet. Unde patet quod perseverantia laudatur sicut in medio existens, pertinax autem vituperatur secundum excessum medii, mollis autem secundum defectum.

Ad primum ergo dicendum, quod ideo aliquis nimis <sup>9</sup> persistit in propria sententia, quia per hoc vult suam excellentiam manifestare; et ideo oritur ex inani gloria sicut ex causa. Dictum est autem supra (quaest. cxxvii, artic. 2 ad 1, et quaest. cxxxii, art. 2), quod oppositio virtutum ad virtutes non attenditur secundum causam, sed secundum propriam speciem.

Ad secundum dicendum, quod pertinax excedit quidem in hoc quod inor-

(1) Ethic. lib. vii, loc. sup. cit.

(2) Pertinaces sunt ii qui in eo quod semel inceperunt, persistere volunt, etiam contra rectam rationem.

(3) Moral. lib. xxxi, cap. 17, a med.

(4) Ethic. lib. vii, cap. 9, ante med.

(5) De invent. lib. ii, aliquant. ante fin.

(6) Etymol. lib. x, ad litt. P.

(7) Ita optime cod. Alcan. juxta votum Garciae, qui locum depravatam deprehendit. Nicolai, *impudenter tenax, et quasi omnino tenens*, etc. Edit. Rom., *quasi omnia tenens: et hic idem dicitur pertinax*. Edit. Patav. *et quasi ad omnia tenax*, etc.

(8) Ethic. lib. vii, cap. 9.

(9) Ac proinde inordinate, contra regulam rationis quæ vetat ne quid nimis.



dinate persistit in aliquo contra multas difficultates; habet tamen aliquam delectationem in fine, sicut et fortis; et etiam perseverans. Quia tamen illa delectatio est vitiosa, ex eo quod uimis appetit eam, et contrariam tristitiam fugit, assimilatur incontinenti vel molli.

Ad tertium dicendum, quod etsi alie virtutes persistent contra impetus passionum, non tamen proprie laus earum est ex persistendo, sicut laus perseverantiæ. Laus vero continentie magis videtur ex vincendo delectationes. Et ideo pertinacia directe opponitur perseverantiæ.

## QUESTIO CXXXIX.

### DE DONO FORTITUDINIS,

#### IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de dono quod respondet fortitudini, quod est fortitudinis donum; et circa hoc queruntur duo: 1. Utrum fortitudo sit donum. — 2. Quid respondeat ei in beatitudinibus et fructibus.

#### ART. I. — UTRUM FORTITUDO SIT DONUM.

De his etiam Sent. III, dist. 34, quæst. IV, art. 2 corp. et qu. III, art. 1, qu. I.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod fortitudo non sit donum. Virtutes enim a donis differunt. Sed fortitudo est virtus. Ergo non debet poni donum.

2. Præterea, actus donorum manent in patria, ut supra habitum est (1 2, qu. LXVIII, art. 6). Sed actus fortitudinis non manet in patria: dicit enim Gregorius<sup>2</sup>, quod fortitudo dat fiduciam trepidanti contra adversa, quæ nulla erunt in patria. Ergo fortitudo non est donum.

3. Præterea, Augustinus dicit<sup>3</sup>, quod fortitudinis est ab omni transeuntium mortifera jucunditate scipsum sequestrare. Sed circa noxias jucunditates seu delectationes magis consistit temperantia quam fortitudo. Ergo videtur quod fortitudo non sit donum respondens virtuti fortitudinis.

Sed contra est quod Isa. XI fortitudo inter alia dona Spiritus sancti computatur.

(1) Juxta methodum initio hujus partis indicatam et in aliis virtutibus servatam, nunc querit S. Doctor quid fortitudini respondeat in donis Spiritus sancti, in beatitudinibus et fructibus.

(2) Meral. lib. I, cap. 15, ante med.

(3) De doctr. christ. lib. II, cap. 7, in med.

(4) Nicolai, connaturale sibi bonum.

(5) Fortitudo sic accepta definiiri potest: do-

CONCLUSIO. — Fortitudo qua homo persistit in quocumque inchoato opere bono usque ad vitæ finem, et quævis pericula imminencia evadit, donum est Spiritus sancti.

Respondeo dicendum quod fortitudo importat quamdam animi firmitatem, ut supra dictum est (qu. CXXIII, art. 2, et 1 2, qu. LXI, art. 3). Et hæc quidem firmitas animi requiritur et in bonis faciendis, et in malis perterendis, et præcipue in arduis bonis vel malis. Homo autem secundum proprium et connaturalem sibi modum<sup>4</sup> hanc firmitatem in utroque potest habere, ut non deficiat a bono propter difficultatem vel alicujus ardui operis implendi, vel alicujus gravis mali perferendi: et secundum hoc fortitudo ponitur virtus specialis, vel generalis, ut supra dictum est (qu. CXXIII, art. 2). — Sed ulterius a Spiritu sancto movetur animus hominis ad hoc quod perveniat ad finem cujuslibet operis inchoati, et evadat quæcumque pericula imminencia: quod quidem excedit naturam humanam. Quandoque enim non subest potestati hominis ut consequatur finem sui operis, vel evadat mala seu pericula, cum quandoque opprimatur ab eis in morte; sed hoc operatur Spiritus sanctus in homine, cum perducit eum ad vitam æternam, quæ est finis omnium bonorum operum, et evasio omnium periculorum: et hujus rei infundit quamdam fiduciam menti Spiritus sanctus, contrarium timorem excludens; et secundum hoc fortitudo donum Spiritus sancti ponitur<sup>5</sup>. Dictum est enim supra (1 2, quæst. LXVIII, art. 1 et 2) quod dona respiciunt motionem animæ a Spiritu sancto.

Ad primum ergo dicendum, quod fortitudo quæ est virtus, perficit animum ad sustinendum quæcumque pericula; sed non sufficit dare fiduciam evadendi quæcumque pericula<sup>6</sup>: sed hoc pertinet ad fortitudinem quæ est donum Spiritus sancti.

Ad secundum dicendum, quod dona non habent eosdem actus in patria

num Spiritus sancti moventis animum hominis ut perveniat ad finem cujuslibet boni operis inchoati, et ei dantis fiduciam evadendi quæcumque pericula imminencia.

(6) Utrum re, an ratione differat donum a virtute fortitudinis (1 2, quæst. LXVIII) jam dictum est; confer quæst. CII, art. 1 ad 4, quæst. CLVII, art. 2 ad 3.

quos habent in via; sed ibi habent actus circa perfruitionem finis. Unde actus fortitudinis ibi est perfrui plena securitate a laboribus et malis.

Ad *tertium* dicendum, quod donum fortitudinis respicit virtutem fortitudinis, non solum secundum quod consistit in sustinendo pericula, sed etiam secundum quod consistit in quocumque arduo opere faciendo. Et ideo donum fortitudinis dirigitur a dono consilii, quod videtur præcipue esse de melioribus bonis.

**ART. II.** — UTRUM QUARTA BEATITUDO, SCILICET: BEATI QUI ESURIUNT ET SITIUNT JUSTITIAM, RESPONDEAT DONO FORTITUDINIS.

De his etiam infra, qu. CLXXXIII, et 1 2, qu. LXIX, art. 3 ad 3, et Sent. III, dist. 34, quæst. 1, art. 4 et 6 corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod quarta beatitudo, scilicet: *Beati qui esuriunt et sitiunt justitiam*, non respondeat dono fortitudinis. Donum enim fortitudinis non respondet virtuti justitiæ, sed potius donum pietatis. Sed esurire et sitire justitiam pertinet ad actum justitiæ. Ergo beatitudo ista magis pertinet ad donum pietatis quam ad donum fortitudinis.

2. Præterea, esuries et sitis justitiæ importat desiderium boni. Sed hoc proprie pertinet ad charitatem, cui non respondet donum fortitudinis, sed magis donum sapientiæ, ut supra dictum est (qu. XLV). Ergo ista beatitudo non respondet dono fortitudinis, sed dono sapientiæ.

3. Præterea, fructus consequuntur ad beatitudines, quia de ratione beatitudinis est delectatio, ut dicitur <sup>1</sup>. Sed in fructibus non videtur aliquid poni quod pertineat ad fortitudinem. Ergo nec beatitudo aliqua ei respondet.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit <sup>2</sup>: "Fortitudo congruit esurientibus et sitientibus; laborant enim desiderantes gaudium de veris bonis, et amorem a terrenis et corporalibus avertere cupientes."

**CONCLUSIO.** — Beatitudo illa, qua beati dicuntur qui esuriunt et sitiunt justitiam, dono fortitudinis respondet.

(1) Ethic. lib. 1, cap. 8, a med.

(2) De serm. Dom. in monte, lib. 1, cap. 4, ante med.

(3) Non habita vero ratione ordinis enumera-

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (qu. cxxi, art. 2), Augustinus attribuit beatitudines donis secundum ordinem enumerationis, considerata tamen aliqua convenientia <sup>3</sup>. Et ideo quartam beatitudinem, scilicet de esurie et siti justitiæ, attribuit quarto dono, scilicet dono fortitudinis. Est tamen ibi aliqua convenientia: quia, sicut dictum est (art. præc.), fortitudo in arduis consistit. Est autem valde arduum quod aliquis non solum opera virtuosa faciat, quæ communiter dicuntur opera justitiæ; sed quod faciat ea cum insatiabili quodam desiderio; quod potest significari per famem et sitim justitiæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut Chrysostomus dicit super Matth. 4, justitia hic potest accipi non solum particularis, sed etiam universalis, quæ se habet ad omnium virtutum opera, ut dicitur <sup>5</sup>, in quibus arduum intendit fortitudo, quæ est donum.

Ad *secundum* dicendum, quod charitas est radix omnium donorum et virtutum, ut supra dictum est (quæst. xxiii, art. 8 ad 3, et 1 2, qu. lxxviii, art. 4 ad 3). Et ideo quidquid pertinet ad fortitudinem, potest etiam ad charitatem pertinere.

Ad *tertium* dicendum, quod inter fructus ponuntur duo quæ sufficienter correspondent dono fortitudinis; scilicet patientia, quæ respicit sustinentiam malorum; et longanimitas, quæ respicere potest diuturnam expectationem et operationem bonorum.

## QUESTIO CXL.

### DE PRÆCEPTIS FORTITUDINIS, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de præceptis ipsius fortitudinis; et primo, de præceptis ipsius fortitudinis; secundo, de præceptis partium ejus.

**ART. I.** — UTRUM CONVENIENTER IN LEGE DIVINA PRÆCEPTA FORTITUDINIS TRADANTUR.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non convenienter in lege divina præcepta fortitudinis tradantur. Lex enim nova perfectior est veteri lege. Sed tionis, aptissime dici potest, ut animadvertit Sylvius, quod octava beatitudo, *Beati qui persecutionem patiuntur propter justitiam*, dono fortitudinis respondeat.

(4) Hom. xv, inter princ. et med.

(5) Ethic. lib. v, cap. 1, a med.



in veteri lege ponantur aliqua præcepta fortitudinis, ut patet Deut. xx<sup>1</sup>. Ergo et in nova lege aliqua præcepta fortitudinis danda fuerunt.

2. Præterea, præcepta affirmativa videntur esse potiora præceptis negativis, quia affirmativa includunt negativa, sed non e converso. Inconvenienter ergo in lege divina ponuntur præcepta fortitudinis solum negativa timorem prohibentia.

3. Præterea, fortitudo est una de virtutibus principalibus, ut supra habitum est (q. cxxiii, art. 11, et 12, quæst. lxi, art. 2). Sed præcepta ordinantur ad virtutes sicut ad fines: unde debent eis proportionari. Ergo præcepta fortitudinis debuerunt poni inter præcepta Decalogi, quæ sunt principalia legis præcepta.

Sed *contrarium* apparet ex traditione sacræ Scripturæ<sup>2</sup>.

**CONCLUSIO.** — Quanquam non necessarium, conveniens tamen fuit, ut aliqua fortitudinis præcepta in lege divina hominibus traderentur, ne homines ob corporis pericula, a Dei cultu averterentur.

Respondeo dicendum quod præcepta legis ordinantur ad intentionem legislatoris. Unde secundum diversos fines quos intendit legislator, oportet diversimode præcepta legis institui: unde et in rebus humanis alia sunt præcepta democratica, alia regia, alia tyrannica. Finis autem legis divinæ est ut homo inhæreat Deo: et ideo præcepta legis divinæ tam de fortitudine quam de aliis virtutibus dantur, secundum quod convenit ordinationi mentis in Deum: et propter hoc Deuter. xx, 3 dicitur: *Non formidetis eos, quia Dominus Deus vester in medio vestri est, et pro vobis contra adversarios dimicabit.* Leges autem humanæ ordinantur ad aliqua mundana bona, secundum quorum conditionem præcepta fortitudinis in humanis legibus inveniuntur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod vetus Testamentum habebat temporalia promissa, novum autem spiritualia et æternā, ut Augustinus dicit<sup>3</sup>. Et ideo

(1) Ubi sic (vers. 1): *Si exieris ad bellum contra hostes tuos, et videris equitatus et currus et maiorem quam tu habeas adversarii exercitus multitudinem, non timebis eos, quia Dominus Deus tuus tecum est.*  
(2) Jos. viii: *Ne timeas, neque formides.* Is. vii, 4:

necessarium fuit ut in veteri lege populus instrueretur, qualiter pugnare deberet etiam corporaliter pro terrena possessione acquirenda; in novo autem Testamento instruendi fuerunt homines, qualiter spiritualiter certando ad possessionem vitæ æternæ pervenirent, secundum illud Matth. xi, 12: *Regnum cælorum vim patitur, et violenti rapiunt illud.* Unde et Petrus præcipit<sup>4</sup>: *Adversarius vester diabolus, tanquam leo rugiens, circumit quærens quem devoret: cui resistite fortes in fide;* et Jacobi iv, 7: *Resistite diabolo, et fugiet a vobis.* Quia tamen homines ad spiritualia bona tendentes, ab eis retrahi possent per corporalia pericula, fuerunt etiam in lege nova danda fortitudinis præcepta ad sustinenda fortiter temporalia mala, secundum illud Matth. x, 28: *Nolite timere eos qui occidunt corpus.*

Ad *secundum* dicendum, quod lex in suis præceptis habet communem instructionem. Ea vero quæ sunt agenda in periculis, non possunt ad aliquod commune reduci, sicut ea quæ sunt vitanda. Et ideo præcepta fortitudinis magis dantur negative quam affirmative.

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut dictum est (quæst. cxxii, art. 1), præcepta Decalogi ponuntur in lege, sicut prima principia, quæ statim debent esse omnibus nota. Et ideo præcepta Decalogi debuerunt esse principaliter de actibus iustitiæ, in quibus manifeste videtur esse ratio debiti; non autem de actibus fortitudinis, quia non ita manifeste videtur esse debitum quod aliquis pericula mortis non reformidet.

**ART. II.** — UTRUM CONVENIENTER TRADANTUR PRÆCEPTA IN LEGE DIVINA DE PARTIBUS FORTITUDINIS<sup>5</sup>.

Ad *secundum* sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter tradantur præcepta in lege divina de partibus fortitudinis. Sicut enim patientia et perseverantia sunt partes fortitudinis, ita etiam magnificentia et magnanimitas, sive fiducia, ut ex supra dictis patet (qu. cxxviii). Sed de patientia inveniuntur aliqua præcepta tradita in lege divina. Similiter etiam de perseverantia

*Cor tuum ne formidet.* Luc. xii, 4: *Ne terreamini ab his qui occidunt corpus, et post hæc non habent amplius quid faciant.*

(3) Contra Faust. lib. iv, cap. 2, in princ.

(4) 1. Pet. ult. 8.

(5) Partes illæ sunt patientia et perseverantia



tia. Ergo pari ratione de magnificentia et magnanimitate aliqua praecepta tradi debuerunt.

2. Præterea, patientia est virtus maxime necessaria, cum sit custos aliarum virtutum, ut Gregorius dicit <sup>1</sup>. Sed de aliis virtutibus dantur absolute praecepta. Non ergo de patientia fuerunt danda praecepta quæ intelligantur solum secundum præparationem animi, ut Augustinus dicit <sup>2</sup>.

3. Præterea, patientia et perseverantia sunt partes fortitudinis, ut dictum est (q. cxxviii et cxxvii, art. 4, et q. cxxvii, art. 2). Sed de fortitudine non dantur praecepta affirmativa, sed solum negativa, ut supra habitum est (art. præc. ad 2). Ergo etiam neque de patientia et perseverantia fuerunt danda praecepta affirmativa, sed solum negativa.

Sed *contrarium* habetur ex traditione sacrae Scripturae <sup>3</sup>.

**CONCLUSIO.** — Cum lex divina perfecte hominem erudiat in omnibus, quæ ad ipsius salutem sunt necessaria, non modo de ipsa fortitudine, sed etiam de ejus partibus, convenientia praecepta et consilia in lege divina tradita sunt.

Respondeo dicendum quod lex divina perfecte informat hominem de his quæ sunt necessaria ad recte vivendum. Indiget autem homo ad recte vivendum, non solum virtutibus principalibus, sed etiam virtutibus secundariis et adjunctis; et ideo in lege divina sicut dantur convenientia praecepta de actibus virtutum principalium, ita etiam dantur convenientia praecepta de actibus secundariorum virtutum et adjunctarum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod magnificentia et magnanimitas non pertinent ad genus fortitudinis, nisi secundum quandam magnitudinis excellentiam, quam circa propriam materiam considerant. Ea autem quæ pertinent ad excellentiam, magis cadunt sub consiliis perfectionis quam sub præceptis necessitatis. Et ideo de magnificentia et de magnanimitate non fuerunt danda praecepta, sed magis consilia. Afflictio-

nes autem et labores præsentis vitæ pertinent ad patientiam et perseverantiam, uou ratione alicujus magnitudinis in eis consideratae, sed ratione ipsius generis. Et ideo de patientia et perseverantia fuerunt danda praecepta.

Ad *secundum* dicendum, quod, sicut supra dictum est (q. iii, art. 2), praecepta affirmativa etsi semper obligent, non tamen obligant ad semper, sed pro loco et tempore. Et ideo sicut praecepta affirmativa quæ de aliis virtutibus dantur <sup>4</sup>, sunt accipienda secundum præparationem animi, ut scilicet homo sit paratus ea adimplere, cum opus fuerit: ita etiam praecepta patientiæ.

Ad *tertium* dicendum, quod fortitudo, secundum quod distinguitur a patientia et perseverantia, est circa maxima pericula, in quibus est cautius agendum; nec oportet aliquid determinari in particulari quid sit faciendum. Sed patientia et perseverantia sunt circa minores afflictiones et labores; et idēo magis sine periculo potest in eis determinari quid sit agendum, maxime in universali.

## QUESTIO CXLI.

### DE TEMPERANTIA, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de temperantia: et primo quidem de ipsa temperantia; secundo, de partibus ejus; tertio, de præceptis ipsius. Circa temperantiam autem primo considerare oportet de ipsa temperantia; secundo de vitis oppositis. Circa primum queruntur octo: 1. Utrum temperantia sit virtus. — 2. Utrum sit virtus specialis. — 3. Utrum sit solum circa concupiscentias et delectationes. — 4. Utrum sit solum circa delectationes tactus. — 5. Utrum sit circa delectationes gustus, inquantum est gustus, vel solum inquantum est tactus quidam. — 6. Quæ sit regula temperantiæ. — 7. Utrum sit virtus cardinalis, seu principalis. — 8. Utrum sit potissima virtutum.

#### ART. I. — UTRUM TEMPERANTIA SIT VIRTUS <sup>5</sup>.

De his etiam infra, quest. CLXXVII, art. I corp. et De virt. quest. I, art. 12 ad 3, et Ethic. lib. iii, lect. 19.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod temperantia non sit virtus. Nulla

verantiam vero (Hebr. xii, 7): *Perseverate in disciplina.* (I. Cor. xv, 58): *Stabiles estote et immobiles, abundantes in opere Domini semper, scientes quod labor vester non est inanis in Domino.*

(4) Ita post Garciam edit. omnes. Veteres edit. et Mss. plures, *quæ de patientia dantur.*

(5) Temperantia quæ est inter virtutes cardinales ultima definiri potest: « Virtus moderans appetitum circa delectationes tactus. »

(1) Hom. xxxv in Evang. parum ante med.

(2) De serm. Dom. in monte, lib. I, c. 19 et 21.

(3) Ubi quoad patientiam quidem (Eccl. ii, 4): *In humilitate tua patientiam habe.* (Rom. xii): *In tribulatione patientes.* (Jac. v, 7): *Patientes estote, fratres, usque ad adventum Domini.* (Hebr. ix): *Patientia vobis necessaria est ut voluntatem Dei facientes reportetis promissionem.* Quoad perse-

enim virtus repugnat inclinationi naturæ, eo quod in nobis est naturalis aptitudo ad virtutem, ut dicitur <sup>1</sup>. Sed temperantia retrahit a delectationibus, ad quas natura inclinatur, ut dicitur <sup>2</sup>. Ergo temperantia non est virtus.

2. Præterea, virtutes sunt connexæ ad invicem, ut supra dictum est (1 2, qu. LXV, art. 1). Sed aliqui habent temperantiam qui non habent alias virtutes: multi enim inveniuntur temperati, qui tamen sunt avari vel timidi. Ergo temperantia non est virtus.

3. Præterea, cuilibet virtuti respondet aliquod donum, ut ex supradictis patet (1 2, qu. LXVII). Sed temperantiæ non videtur aliquod donum respondere, quia jam in superioribus dona omnia sunt aliis virtutibus attributa. Ergo temperantia non est virtus.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit <sup>3</sup>: "Ea est virtus quæ temperantia nominatur."

**CONCLUSIO.** — Cum temperantia hominem ad quamdam moderationem et temperiem rationi congruentem inclinet, sequitur inde eam esse virtutem.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (1 2, quæst. LV, art. 3), de ratione virtutis est ut inclinet hominem ad bonum. Bonum autem hominis est secundum rationem esse, ut Dionysius dicit <sup>4</sup>. Et ideo virtus humana est quæ inclinatur ad id quod est secundum rationem. Manifeste autem <sup>5</sup> ad hoc inclinatur temperantia: nam in ejus nomine importatur quædam moderatio seu temperies quam ratio facit. Et ideo temperantia est virtus.

Ad *primum* ergo dicendum, quod natura inclinatur in id quod est conveniens unicuique. Unde homo naturaliter appetit delectationem sibi convenientem. Quia vero homo, in quantum hujusmodi, est rationalis, consequens est quod delectationes sint homini convenientes, quæ sunt secundum rationem; et ab his non retrahit temperantia, sed potius ab his quæ sunt contra rationem. Unde patet quod temperantia non contrariatur inclinationi naturæ humanæ, sed

convenit cum ea. Contrariatur tamen inclinationi naturæ bestialis non subiectæ rationi.

Ad *secundum* dicendum, quod temperantia, secundum quod perfecte habet rationem virtutis, non est sine prudentia, qua carent quicumque vitiosi. Et ideo illi qui carent aliis virtutibus, oppositis vitiis subditi, non habent temperantiam, quæ est virtus, sed operantur actus temperantiæ ex quadam naturali dispositione, prout virtutes quædam imperfectæ sunt hominibus naturales, ut supra dictum est (1 2, qu. LXXII, art. 1), vel per consuetudinem acquisitæ, quæ sine prudentia non habent perfectionem rationis, ut supra dictum est (1 2, quæst. LVIII, art. 4, et qu. LXV, art. 1).

Ad *tertium* dicendum, quod temperantiæ etiam correspondet aliquod donum, scilicet timoris, quo aliquis refrenatur a delectationibus carnis, secundum illud Psal. cxviii, 120: *Confige timore tuo carnes meas*. Donum autem timoris principaliter quidem respicit Deum, cujus offensam vitat; et secundum hoc correspondet virtuti spei, ut supra dictum est (qu. XIX, art. 9 ad 1); secundo autem potest respicere quæcumque aliquis refugit ad vitandam Dei offensam. Maxime autem homo indiget timore divino ad fugiendum ea quæ maxime alliciunt, circa quæ est temperantia: et ideo temperantiæ etiam correspondet donum timoris.

#### ART. II. — UTRUM TEMPERANTIA SIT SPECIALIS VIRTUS <sup>6</sup>.

De his etiam infra, art. 4 ad 2.

Ad *secundum* sic proceditur. 1. Videtur quod temperantia non sit specialis virtus. Dicit enim Augustinus <sup>7</sup>, quod "ad temperantiam pertinet, Deo se integrum incorruptumque servare." Sed hoc convenit omni virtuti. Ergo temperantia est virtus generalis.

2. Præterea, Ambrosius dicit <sup>8</sup> quod "in temperantia maxime tranquillitas animi spectatur et quæritur." Sed hoc pertinet ad omnem virtutem. Ergo temperantia est generalis virtus.

(1) Ethic. lib. II, cap. 1, a princ.

(2) Ethic. lib. II, cap. 3 et 8.

(3) Musicæ lib. VI, cap. 15, a med.

(4) De div. nom. cap. 4, part. 4, lect. 22.

(5) Ita cum codicibus edit. recentiores; veteres, *namque autem*.

(6) Affirmative respondet S. Doctor, quia temperantia hic antonomastice sumitur, prout importat moderationem rationis in aliqua speciali materia quæ maxime appetitum allicit.

(7) Lib. De morib. Eccl., cap. 15, circa fin., et cap. 19. (8) De offc. lib. I, cap. 43, in princ.



3. Præterea, Tullius dicit <sup>1</sup>, quod "decorum ab honesto nequit separari, et quod justa omnia decora sunt." Sed decorum proprie consideratur in temperantia <sup>2</sup>. Ergo temperantia non est specialis virtus.

Sed *contra* est quod Philosophus <sup>3</sup> ponit eam specialem virtutem.

CONCLUSIO. — Temperantia, ut moderatur appetitum in his quæ maxime hominem alliciunt ad ea, quæ contra rationem sunt, est specialis virtus.

Respondeo dicendum, quod secundum consuetudinem humanæ locutionis, aliqua nomina communia restringuntur ad ea quæ sunt præcipua inter illa quæ sunt tali communitate continentur; sicut nomen urbis accipitur antonomastice pro Roma. Sic ergo nomen temperantiæ dupliciter accipi potest: uno modo secundum communitatem suæ significationis; et sic temperantia non est virtus specialis, sed generalis; quia nomen temperantiæ significat quamdam temperiem id est moderationem quam ratio ponit in humanis operationibus et passionibus, quod est commune in omni virtute morali. Differt tamen ratione temperantia a fortitudine, etiam secundum quod utraque sumitur ut virtus communis: nam temperantia retrahit ab his quæ contra rationem appetitum alliciunt; fortitudo autem impellit ad ea sustinenda vel aggredienda, propter quæ homo refugit bonum rationis. Si vero consideretur antonomastice temperantia, secundum quod refrenat appetitum ab his quæ maxime alliciunt hominem, sic est specialis virtus, utpote habens specialem materiam, sicut et fortitudo <sup>4</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod appetitus hominis maxime corrumpitur per ea quibus allicitur homo ad recedendum a regula rationis et legis divinæ. Et ideo sicut ipsum temperantiæ nomen potest dupliciter sumi, uno modo communiter, alio modo excellenter, ita et integritas, quam temperantiæ Augustinus attribuit.

(1) De offic. lib. i, in tit. De temperantia.

(2) Ut ibidem dicitur.

(3) Ethic. lib. ii, cap. 7, et lib. iii, cap. 10.

(4) Sic Augustinus (De libero arbitrio, lib. i, cap. 13) et Ambrosius (lib. i De Jacob et De vita beata, cap. 2).

(5) De div. nomin. cap. 4, part. 1, lect. 5.

(6) Etymol. lib. x, ad litt. H.

Ad *secundum* dicendum, quod ea circa quæ est temperantia, maxime possunt animum inquietare, propter hoc quod sunt homini essentialia, ut infra dicetur (art. 4 et 5 hujus quæst.). Et ideo tranquillitas animi per quamdam excellentiam attribuitur temperantiæ, quamvis communiter conveniat omnibus virtutibus.

Ad *tertium* dicendum, quod quamvis pulchritudo conveniat cuilibet virtuti, excellenter tamen attribuitur temperantiæ duplici ratione: primo quidem secundum rationem communem temperantiæ, ad quam pertinet quedam moderata et conveniens proportio, in qua consistit ratio pulchritudinis, ut patet per Dionysium <sup>5</sup>. Alio modo quia ea a quibus refrenat temperantia, sunt infima in homine, convenientia ei secundum naturam bestialem, ut infra dicetur (art. 4 et 5 hujus qu., et qu. seq., art. 4); et ideo ex eis maxime natus est homo deturpari, et per consequens pulchritudo maxime attribuitur temperantiæ, quæ præcipue turpitudinem hominis tollit; et ex eadem ratione honestum maxime attribuitur temperantiæ. Dicit enim Isidorus <sup>6</sup>: "Honestus dicitur qui nihil habet turpitudinis: nam honestas dicitur quasi honoris status; " qui maxime consideratur in temperantia, quæ repellit vitia maxime opprobriosa, ut infra dicetur (qu. seq., art. 4).

#### ART. III. — UTRUM TEMPERANTIA SIT SOLUM CIRCA CONUPISCENTIAS ET DELECTATIONES <sup>7</sup>.

De his etiam supra, quæst. xxi, art. 1 ad 2, et quæst. xxiii, art. 4 ad 3, et quæst. xcv, art. 3 ad 2, et infra, quæst. cxlvii, art. 2 ad 3, et l. 2. qu. xxxv, art. 6 ad 3, et Ethic. lib. iii, lect. 19.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod temperantia non sit solum circa concupiscentias et delectationes. Dicit enim Tullius in sua Rhetor. <sup>8</sup>, quod "temperantia est rationis in libidinem atque in alios non rectos impetus animi firma et moderata dominatio." Sed impetus animi dicuntur omnes animæ passionibus. Ergo videtur quod temperantia

(7) In hoc articulo ostendit S. Doctor temperantiam præcipue vatus circa concupiscentiam bonorum sensibilium et circa delectationem ex iis adeptis provenientem: ex consequenti autem circa tristitiam quæ ex talium delectationum absentia consurgit.

(8) De invent. lib. ii, aliquant. ante fin.



non sit solum circa concupiscentias et delectationes.

2. Præterea, \* virtus est circa difficile et bonum. „ Sed difficilior videtur esse temperare timorem, maxime circa pericula mortis, quam moderari concupiscentias et delectationes, quæ propter dolores et pericula mortis contemnuntur, ut Augustinus dicit <sup>1</sup>. Ergo videtur quod temperantiæ virtus non sit præcipue circa concupiscentias et delectationes.

3. Præterea, \* ad temperantiam pertinet moderationis gratia, „ ut Ambrosius dicit <sup>2</sup>; et Tullius dicit <sup>3</sup>, quod \* ad temperantiam pertinet omnis sedatio perturbationum animi et rerum modus. „ Oportet autem modum ponere non solum in concupiscentiis et delectationibus, sed etiam in exterioribus actibus et quibuslibet exterioribus. Ergo temperantia non est solum circa concupiscentias et delectationes.

Sed *contra* est quod Isidorus dicit in lib. Etymol. <sup>4</sup>, quod \* temperantia est qua libido concupiscentiaque refrenatur. „

CONCLUSIO. — Temperantia circa concupiscentias et delectationes bonorum sensibilium et circa tristitias ex absentia ejusmodi bonorum orientes, ut earum moderatrix versatur.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (qu. cxxiii, art. 1, et quæst. cxxxvi, art. 1), ad virtutem moralem pertinet conservatio boni rationis contra passiones rationi repugnantes. Motus autem passionum animæ est duplex, ut supra habitum est (1 2, quæst. xxiii, art. 2), cum de passionibus ageretur; unus quidem, secundum quod appetitus sensitivus prosequitur sensibilia et corporalia bona; alius autem secundum quod refugit sensibilia et corporalia mala. Primus autem motus appetitus sensitivi præcipue repugnat rationi per immoderantiam. Nam bona sensibilia et corporalia secundum suam speciem considerata non repugnant rationi, sed magis serviunt ei sicut instrumenta, quibus ratio utitur ad consecutionem proprii finis; repugnant autem ei præcipue secundum quod appetitus sensitivus in ea tendit non secundum modum rationis. Et ideo ad virtutem moralem per-

tinet proprie hujusmodi passiones moderari quæ important prosecutionem boni.

— Motus autem appetitus sensitivi refugientis mala sensibilia præcipue contrariatur rationi, non quidem secundum suam immoderantiam, sed maxime secundum suum discessum, prout scilicet aliquis refugiendo mala sensibilia et corporalia, quæ interdum concomitantur bonum rationis, per consequens discedit ab ipso bono rationis: et ideo ad virtutem moralem pertinet in hujusmodi discessu <sup>5</sup> firmitatem præstare in bono rationis. — Sicut ergo virtus fortitudinis, de cujus ratione est firmitatem præstare, præcipue consistit circa passionem pertinentem ad fugam corporaliū malorum, scilicet circa timorem; ex consequenti autem circa audaciam, quæ aggredditur terribilia sub spe alicujus boni: ita etiam temperantia, quæ importat moderationem quamdam, præcipue consistit circa passiones tendentes in bona sensibilia, scilicet circa concupiscentiam et delectationem; ex consequenti autem circa tristitias, quæ contingunt ex absentia talium delectationum. Nam sicut audacia præsupponit terribilia, ita etiam tristitia talis provenit ex absentia prædictarum delectationum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod sicut supra dictum est (1 2, quæst. xxiii, art. 1 et 2, et qu. xxv, art. 1), cum de passionibus ageretur, passiones quæ pertinent ad fugam mali, præsupponunt passiones quæ pertinent ad prosecutionem boni; et passiones irascibilis præsupponunt passiones concupiscibilis. Et sic dum temperantia directe modificat passiones concupiscibilis, tendentes in bonum, per quamdam consequentiam modificat omnes alias passiones, in quantum ad moderantiam priorum passionum sequitur moderantiam posteriorum; qui enim non immoderate concupiscit, consequens est ut moderate speret, et moderate de absentia concupiscibilium tristetur.

Ad *secundum* dicendum, quod concupiscentia importat impetum quemdam appetitus in delectabile, qui indiget refrenatione, quod pertinet ad temperan-

(1) Quæst. lib. lxxxiii, quæst. 36, parum a princ. (2) De offic. lib. 1, cap. 4, in princ.

(3) De offic. lib. 1, tit. De temp.

(4) Non occurrit.

(5) Hoc est quando anima deficere incipit vel discedere ab eo bono quod secundum rationem exequi ac amplecti tenetur; vel firmiter, constanter, inconcusse, indeficienter, ac immobili proposito et invariabili retinere.

tiam; sed timor importat retractionem quamdam animi ab aliquibus malis; contra quod indiget homo animi firmitate, quam præstat fortitudo. Et ideo temperantia proprie est circa concupiscentias, fortitudo circa timores.

Ad *tertium* dicendum, quod exteriores actus procedunt ab interioribus animæ passionibus; et ideo moderatio eorum dependet a moderatione interiorum passionum.

**ART. IV. — UTRUM TEMPERANTIA SIT SOLUM CIRCA CONCUPISCENTIAS ET DELECTATIONES TACTUS.**

De his etiam part. I, quæst. LIX, art. 4 ad 3, et I 2, qu. LXI, art. 3 corp. et Sent. III, dist. 33, qu. II, art. 2, quæst. II, et IV, dist. 49, quæst. III, art. 5, quæst. II corp. et De virt. quæst. I, art. 12 ad 23 et 26.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod temperantia non solum sit circa concupiscentias et delectationes tactus. Dicit enim Augustinus <sup>1</sup>, quod "munus temperantiæ est in coercendis sedandisque cupiditatibus, quibus vertimur in ea quæ nos avertunt a legibus Dei, et a fructu bonitatis ejus: „ et post pauca subdit quod "officium temperantiæ est contemnere omnes corporales illecebras laudemque popularem. „ Sed non solum cupiditates delectationum tactus avertunt nos a legibus Dei, sed etiam concupiscentiæ delectationum aliorum sensuum, quæ etiam pertinent ad illecebras corporales; et similiter cupiditates divitiarum, vel etiam mundanæ gloriæ: unde dicitur I. Timoth. ult., 10, quod *radix omnium malorum est cupiditas* <sup>2</sup>. Ergo temperantia non est solum circa concupiscentias delectationum tactus.

2. Præterea, Philosophus dicit <sup>3</sup>, quod "ille qui est parvis dignus, et his dignificat seipsum, est temperatus, non autem magnanimus. „ Sed honores parvi vel magni, de quibus ibi loquitur, non sunt delectabiles secundum tactum, sed secundum apprehensionem animalem. Ergo temperantia non est solum circa concupiscentias delectationum tactus.

3. Præterea, ea quæ sunt unius generis, videntur eadem ratione pertinere ad materiam alicujus virtutis. Sed omnes delectationes sensuum videntur esse u-

nus generis. Ergo pari ratione pertinent ad materiam temperantiæ.

4. Præterea, delectationes spirituales sunt majores quam corporales, ut supra habitum est (I 2, qu. XXXI, art. 5), cum de passionibus ageretur. Sed quandoque propter concupiscentias delectationum spiritualium aliqui discedunt a legibus Dei et a statu virtutis, sicut propter curiositatem scientiæ: unde et primo homini diabolus scientiam promisit <sup>4</sup>, dicens: *Eritis sicut dii, scientes bonum et malum* <sup>5</sup>. Ergo non solum temperantia est circa delectationes tactus.

5. Præterea, si delectationes tactus essent propria materia temperantiæ, oporteret quod circa omnes delectationes tactus temperantia esset. Non autem est circa omnes, puta circa eas quæ sunt in ludis. Ergo delectationes tactus non sunt propria materia temperantiæ.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit <sup>6</sup>, quod "temperantia proprie est circa concupiscentias et delectationes tactus. „

**CONCLUSIO.** — Temperantia, cum circa concupiscentias maximarum delectationum sit, oportet ipsam circa ciborum et potuum ac venereorum delectationes versari.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. præc.), ita est temperantia circa concupiscentias et delectationes, sicut fortitudo est circa timores et audacias. Fortitudo autem est circa timores et audacias respectu maximorum malorum, quibus ipsa natura extinguitur, quæ sunt pericula mortis. Unde similiter temperantia oportet quod sit circa concupiscentias maximarum delectationum. Et quia delectatio consequitur operationem naturalem, tanto aliquæ delectationes sunt vehementiores, quanto consequuntur operationes magis naturales. Maxime autem naturales animalibus sunt operationes quibus conservatur natura individui per cibum et potum, et natura speciei per conjunctionem maris et feminae; et ideo circa delectationes ciborum et potuum, et circa delectationes venereorum est proprie temperantia. Hujusmodi autem delectationes consequuntur sensum tactus. Unde

(1) Lib. De moribus Eccl. cap. 19, circa princ.

(2) Non qualiscumque, sed *argenti*.

(3) Ethic. lib. IV, cap. 3, circa princ.

(4) Gen. III, 5.

(5) Non illum quidem immediate alloquendo, sed mulierem ejus Evam; perinde tamen ac si cum fuisset allocutus, quia per Evam id præstitit. (6) Ethic. lib. III, cap. 10.



relinquitur quod temperantia sit circa delectationes tactus <sup>1</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Augustinus ibi videtur accipere temperantiam, non secundum quod est specialis virtus habens determinatam materiam, sed secundum quod ad eam pertinet moderatio rationis in quacumque materia; quod pertinet ad generalem conditionem virtutis. Quamvis etiam dici possit, quod ille qui potest refrenare maximas delectationes, multo etiam magis potest refrenare minores delectationes. Et ideo ad temperantiam principaliter quidem et proprie pertinet moderari concupiscentias delectationum tactus, secundario autem alias concupiscentias.

Ad *secundum* dicendum, quod Philosophus ibi refert nomen temperantiæ ad moderationem exteriorum rerum, dum scilicet aliquis tendit in aliqua sibi commensurata; non autem prout refertur ad moderationem affectionum animæ, quæ pertinet ad virtutem temperantiæ.

Ad *tertium* dicendum, quod delectationes aliorum sensuum aliter se habent in hominibus, et aliter in aliis animalibus. In aliis enim animalibus ex aliis sensibus non causantur delectationes nisi in ordine ad sensibilia tactus; sicut leo delectatur videns cervum vel audiens vocem ejus, propter cibum. Homo autem delectatur secundum alios sensus, non solum propter hoc, sed etiam propter convenientiam sensibilibus. Et sic circa delectationes aliorum sensuum, in quantum referuntur ad delectationes tactus, est temperantia, non principaliter, sed ex consequenti; in quantum autem sensibilia aliorum sensuum sunt delectabilia propter sui convenientiam, sicut cum delectatur homo in sono bene harmonizato, ista delectatio non pertinet ad conservationem naturæ; unde non habent hujusmodi passiones illam principalitatem, ut circa eas antonomastice temperantia dicatur.

Ad *quartum* dicendum, quod delectationes spirituales etsi secundum suam naturam sint majores delectationibus corporalibus, tamen non ita percipiuntur sensu, et per consequens non ita vehementer afficiunt appetitum sensitivum, contra cujus impetum bonum ra-

tionis conservatur per moralem virtutem. Vel dicendum quod delectationes spirituales, per se loquendo, sunt secundum rationem; unde non sunt refrenandæ nisi per accidens, in quantum scilicet una delectatio spiritualis retrahit ab alia potiori et magis debita.

Ad *quintum* dicendum, quod non omnes delectationes tactus pertinent ad naturæ conservationem; et ideo non oportet quod circa omnes delectationes tactus sit temperantia.

#### ART. V. — UTRUM

CIRCA PROPRIAS DELECTATIONES GUSTUS SIT TEMPERANTIA.

De his etiam Ethic. lib. III, lect. 9.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod circa proprias delectationes gustus sit temperantia. Delectationes enim gustus sunt in cibis et potibus, qui magis sunt necessarii ad hominis vitam quam delectationes venereorum, quæ pertinent ad tactum. Sed secundum prædicta (art. præc.), temperantia est circa delectationes eorum quæ sunt necessaria ad vitam hominis. Ergo temperantia est magis circa proprias delectationes gustus, quam circa proprias delectationes tactus.

2 Præterea, temperantia est circa passionem magis quam circa res ipsas. Sed, sicut dicitur <sup>2</sup>, "tactus videtur esse sensus alimenti, quantum ad ipsam substantiam alimenti; sapor autem, qui est proprie objectum gustus, est sicut delectamentum alimentorum. Ergo temperantia magis est circa gustum quam circa tactum.

3. Præterea, sicut dicitur <sup>3</sup>, "circa eadem sunt temperantia et intemperantia, continentia et incontinentia, perseverantia et mollities, ad quam pertinent deliciae. Sed ad delicias videtur pertinere delectatio quæ est in saporibus, qui pertinent ad gustum. Ergo temperantia est circa delectationes proprias gustus.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit <sup>4</sup>, quod "temperantia et intemperantia videntur gustu parum vel nihil uti."

CONCLUSIO. — Temperantia magis est circa delectationes gustus, quam circa delectationes aliorum sensuum.

(1) Principaliter, secundario vero et ex consequenti circa delectationes aliorum sensuum, sed maxime gustus.

(2) De anima, lib. II, text. 28.

(3) Ethic. lib. VII, cap. 4 et 7, et lib. III, cap. 10, a med.

(4) Ethic. lib. III, cap. 10, a med.



Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. præc.), temperantia consistit circa præcipuas delectationes, quæ maxime pertinent ad conservationem humanæ vitæ vel in specie, vel in individuo; in quibus consideratur aliquid principaliter, et aliquid secundario. Principaliter quidem ipse usus necessariorum, puta vel feminæ, quæ est necessaria ad conservationem speciei, vel cibi et potus, quæ sunt necessaria ad conservationem individui; et ipse usus horum necessariorum habet quamdam essentialem delectationem adjunctam <sup>1</sup>. Secundario autem consideratur circa utrumque usum aliquid quod facit ad hoc quod usus sit magis delectabilis, sicut pulchritudo et ornatus feminæ, et sapor delectabilis in cibo, et etiam odor. Et ideo principaliter temperantia est circa delectationem tactus, quæ per se consequitur ipsum usum necessariorum rerum, quarum omnis usus est in tangendo. Circa delectationes autem gustus, vel olfactus, vel visus, est temperantia et intemperantia secundario, inquantum sensibilia horum sensuum conferunt ad delectabilem usum rerum necessariorum, quæ pertinent ad tactum. Quia tamen gustus propinquior est tactui quam alii sensus, ideo temperantia magis est circa gustum quam circa alios sensus.

Ad primum ergo dicendum, quod etiam ipse usus ciborum et delectatio essentialiter ipsum consequens, ad tactum pertinent. Unde Philosophus dicit <sup>2</sup>, quod "tactus est sensus alimentii; „ nutrimur enim calido et frigido, humido et secco. Sed ad gustum pertinet discretio saporum, qui conferunt ad delectationem alimentii, inquantum sunt signa convenientis nutrimenti.

Ad secundum dicendum, quod delectatio saporis est quasi superveniens; sed delectatio tactus per se consequitur usum cibi et potus.

Ad tertium dicendum, quod deliciæ principaliter quidem consistunt in ipsa

(1) Objectum materiale ac remotum virtutis temperantiæ, ut ex his patet, est usus earum rerum quæ ad naturæ conservationem et propagationem requiruntur; formale autem et proximum, est talium amor et voluptas seu delectatio ex earum perceptione proveniens; actus temperantiæ est hujus cupiditatis ac delectationis moderatio ne a ratione et a lege divina recedat. (2) De anima, lib. II, text. 28.

(3) Eo pertinet illud Apostoli (Rom. xii): *Carnis curam ne feceritis in desideriis.*

substantia alimenti, sed secundario in exquisito sapore et præparatione ciborum <sup>3</sup>.

#### ART. VI. — UTRUM REGULA TEMPERANTIÆ SIT SUMENDA SECUNDUM NECESSITATEM PRÆSENTIS VITÆ <sup>4</sup>.

De his etiam infra, quæst. cxlii, art. 2 corp. et l. 2, quæst. lxiii, art. 4 corp. et Sent. iv, dist. 15, qu. iii, art. 1, qu. iv corp. et De malo, qu. xv, art. 1 ad l.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod regula temperantiæ non sit sumenda secundum necessitatem præsentis vitæ. Superius enim non regulatur ab inferiori. Sed temperantia, cum sit virtus animæ, est superior quam necessitas corporalis. Ergo regula temperantiæ non debet sumi secundum necessitatem corporalem.

2. Præterea quicumque excedit regulam, peccat. Si ergo necessitas corporalis esset regula temperantiæ, quicumque alia delectatione uteretur supra necessitatem naturæ, quæ valde modicis contenta est, peccaret contra temperantiam; quod videtur esse inconveniens.

3. Præterea, nullus attingens regulam peccat. Si ergo necessitas corporalis esset regula temperantiæ, quicumque uteretur aliqua delectatione propter necessitatem corporalem, puta propter sanitatem, esset immunis a peccato. Hoc autem videtur falsum. Ergo necessitas corporalis non est regula temperantiæ.

Sed contra est quod Augustinus dicit <sup>5</sup>: "Habet vir temperans in rebus hujus vitæ regulam utroque Testamento <sup>6</sup> firmatam, ut eorum nil diligat, nil per se appetendum putet; sed ad vitæ hujus atque officiorum necessitatem, quantum satis est, usurpet utentis modestia, non amantis affectu."

CONCLUSIO. — Regula temperantiæ secundum præsentis vitæ necessitatem sumenda est.

Respondeo dicendum quod, sicut ex supra dictis patet (art. 1 huj. quæst., et qu. cix, art. 2, et qu. cxxii, art. 1), bonum virtutis moralis præcipue consistit

(4) Per necessitatem hujus vitæ intelligendum est non tantum ea necessitas qua dicitur necessarium id sine quo res absolute esse non potest, sed etiam ea qua dicitur id necessarium sine quo res non potest convenienter esse, spectatis nimirum omnibus circumstantiis honestatis, status, officii, dignitatis, fortunæ, etc.

(5) Lib. De morib. Eccl. cap. 21, circa fin.

(6) Quod patet ex Scripturis (scilicet Eccli. xxxi; Tob. ix; I. Cor. vii; I. Thessal. iv, 1).

in ordine rationis. Nam " bonum hominis est secundum rationem esse, " ut Dionysius dicit<sup>1</sup>. Præcipuus autem ordo rationis consistit in hoc quod aliqua in finem ordinat: et in hoc ordine maxime consistit bonum rationis: nam bonum habet rationem finis; et ipse finis est regula eorum quæ sunt ad finem. Omnia autem delectabilia quæ in usum hominis veniunt, ordinantur ad aliquam hujus vitæ necessitatem sicut ad finem. Et ideo temperantia accipit necessitatem hujus vitæ, sicut regulam delectabilium quibus utitur, ut scilicet tantum eis utatur, quantum necessitas hujus vitæ requirit<sup>2</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut dictum est (in corp. art.), necessitas hujus vitæ habet rationem regulæ, in quantum est finis. Considerandum est autem quod quandoque aliud est finis operantis, et aliud finis operis; sicut patet quod ædificationis finis est domus, sed ædificatoris finis quandoque est lucrum. Sic ergo temperantiæ ipsius finis et regula est beatitudo; sed ejus rei, qua utitur, finis et regula est necessitas humanæ vitæ, infra quam est id quod in usum vitæ venit.

Ad *secundum* dicendum, quod necessitas humanæ vitæ potest attendi dupliciter: uno modo secundum quod dicitur necessarium illud sine quo res nullo modo potest esse, sicut cibus est necessarius animali; alio modo secundum quod dicitur necessarium illud sine quo res non potest convenienter esse. Temperantia autem non solum attendit primam necessitatem, sed etiam secundam. Unde Philosophus dicit<sup>3</sup>, quod " temperatus appetit delectabilia propter sanitatem, vel propter bonam habitudinem. " Alia vero quæ ad hoc non sunt necessaria, possunt dupliciter se habere. Quædam enim sunt impedimenta sanitatis vel bonæ habitudinis; et his temperatus nullo modo utitur, hoc enim esset peccatum contra temperantiam. Quædam vero sunt quæ non sunt his<sup>4</sup> impedi-

menta; et his moderate utitur pro loco, et tempore, et congruentia eorum quibus convivit. Et ideo<sup>5</sup> Philosophus dicit, quod " etiam temperatus appetit talia delectabilia, " quæ scilicet non sunt necessaria ad sanitatem, vel ad bonam habitudinem, " non impedimenta his existentia. "

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut dictum est (in corp.), temperantia respicit necessitatem quantum ad convenientiam vitæ: quæ quidem attenditur non solum secundum convenientiam corporis, sed etiam secundum convenientiam exteriorum rerum, puta divitiarum et officiorum, et multo magis secundum convenientiam honestatis. Et ideo Philosophus ibi subdit<sup>6</sup>, quod " in delectabilibus quibus temperatus utitur, non solum considerat ut non sint impeditiva sanitatis et bonæ habitudinis corporalis, sed etiam ut non sint præter bonum, id est, contra honestatem, et quod non sint supra substantiam, " id est, supra facultatem divitiarum. Et Augustinus dicit<sup>7</sup>, quod " temperans respicit non solum necessitatem hujus vitæ, sed etiam officiorum. "

#### ART. VII. — UTRUM TEMPERANTIA SIT VIRTUS CARDINALIS.

De his etiam 1 2, quest. LXXI, et qu. LXXVI, art. 1 et 4 corp. et Sent. III, dist. 32, quest. II, art. 1, et De virt. quest. I, art. 12 ad 24, 25 et 26, et quest. V, art. 1.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod temperantia non sit virtus cardinalis. Bonum enim virtutis moralis<sup>8</sup> a ratione dependet. Sed temperantia est circa ea quæ magis distant a ratione, scilicet circa delectationes quæ sunt nobis et brutis communes, ut dicitur<sup>9</sup>. Ergo temperantia non videtur esse principalis virtus.

2. Præterea, quanto aliquid est magis impetuosum, tanto difficilius videtur esse ad refrenandum. Sed ira, quam refrenat mansuetudo, videtur esse impetuosior quam concupiscentia, quam refrenat temperantia; dicitur enim Proverb. XXVII, 4: *Ira non habet misericor-*

tudini nec sanitati nocent, et appeti non debent tamen quia facultatem excedunt vel officium honestatis, ut et mox refert S. Thomas.

(5) Ethic. lib. III, cap. 11, ad fin.

(6) Loc. sup. cit.

(7) Lib. De moribus Ecclesiæ, cap. 21, circa fin.

(8) Ita cum codicibus Nicolai. Al. *cardinalis*.

(9) Ethic. lib. III, cap. 10. a med.

(1) De divin. nom. cap. 4, part. 4, lect. 22.

(2) Hinc peccat qui plus aut minus comedit vel bibit, vel sapius, vel alio modo, vel alias res quam congruit valetudini et mentis operationibus. (3) Ethic. lib. III, cap. 11, ad fin.

(4) Puta bonæ habitudini vel sanitati: nec tantum ea, sed quæ non sunt vel præter honestatem vel supra facultates, ut et expresse ibi addit. Sunt enim quædam quæ nec bonæ habi-

diam, nec erumpens furor; et impetum concitati spiritus ferre quis poterit? Ergo mansuetudo est principalior virtus quam temperantia.

3. Præterea, spes est principalior motus animæ quam desiderium et concupiscentia, ut supra habitum est (12, quæst. xxv, art. 4). Sed humilitas refrenat præsumptionem immoderatæ spei. Ergo humilitas videtur esse principalior virtus quam temperantia, quæ refrenat concupiscentiam.

Sed *contra* est quod Gregorius <sup>1</sup> ponit temperantiam inter virtutes principales <sup>2</sup>.

CONCLUSIO. — Temperantia est virtus cardinalis, quod moderatio, quæ est omnium virtutum communis, in temperantia maximam mereatur laudem.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. cxxiii, art. 11, et 12, quæst. lxi, art. 3), virtus principalis seu cardinalis dicitur quæ principaliter laudatur ex aliquo eorum quæ communiter requiruntur ad rationem virtutis. Moderatio autem, quæ in omni virtute requiritur, præcipue laudabilis est in delectationibus tactus, circa quas est temperantia; tum quia tales delectationes sunt magis nobis naturales, et ideo difficilius est ab eis abstinere, et concupiscentias earum refrenare; tum etiam quia earum objecta magis sunt necessaria præsentī vitæ, ut ex dictis patet (art. 4 huj. quæst.). Et ideo temperantia ponitur virtus principalis, seu cardinalis.

Ad *primum* ergo dicendum, quod tanto major ostenditur agentis virtus, quanto in ea quæ sunt magis distantia, potest suam operationem extendere. Et ideo ex hoc ipso ostenditur major virtus rationis quod potest etiam concupiscentias et delectationes maxime distantes moderari. Unde hoc pertinet ad principalitatem temperantiæ.

Ad *secundum* dicendum, quod impetus iræ causatur ex quodam accidente, puta ex aliqua læsione contristante; et ideo cito transit, quamvis magnum impetum habeat <sup>3</sup>. Sed impetus concupiscentiæ delectabilium tactus procedit ex causa

naturali, unde est diuturnior et communior, et ideo ad principaliorē virtutem pertinet ipsum refrenare.

Ad *tertium* dicendum, quod ea quorum est spes sunt altiora his quorum est concupiscentia: et propter hoc spes ponitur passio principalis in irascibili. Sed ea quorum est concupiscentia et delectatio tactus, vehementius movent appetitum, quia sunt magis naturalia; et ideo temperantia, quæ in his modum statuit, est virtus principalis.

#### ART. VIII. — UTRUM TEMPERANTIA SIT MAXIMA VIRTUTUM.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod temperantia sit maxima virtutum. Dicit enim Ambrosius <sup>4</sup>, quod "in temperantia maxime honesti cura, decoris consideratio spectatur et quæritur." Sed virtus laudabilis est, inquantum est honesta et decora. Ergo temperantia est maxima virtutum.

2. Præterea, majoris est virtutis operari id quod est difficilius. Sed difficilius est refrenare concupiscentias et delectationes tactus, quam rectificare actiones exteriores: quorum primum pertinet ad temperantiam, secundum ad justitiam. Ergo temperantia est major virtus quam justitia.

3. Præterea, quanto aliquid est communius, tanto magis necessarium videtur esse et melius. Sed fortitudo est circa pericula mortis, quæ rarius accidunt quam delectabilia tactus, quæ quotidie occurrunt; et sic usus temperantiæ est communior quam fortitudinis. Ergo temperantia est nobilior virtus quam fortitudo.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit <sup>5</sup>, quod "maximæ virtutes sunt quæ aliis maxime sunt utiles; et propter hoc fortes et justos maxime honoramus."

CONCLUSIO. — Temperantia inter morales virtutes non est excellentissima, sed ea præstantiores sunt justitia et fortitudo.

Respondeo dicendum quod, sicut Philosophus dicit <sup>6</sup>, "bonum multitudinis divinius est quam bonum unius; " et ideo quanto aliqua virtus magis perti-

(1) Moral. lib. ii, cap. 26, a princ.

(2) Huc pertinet quod dicitur Sap. viii, sapientiæ esse sobrietatem, id est, temperantiam et prudentiam docere, et justitiam, et virtutem, id est, fortitudinem.

(3) Nec de qualibet ira, sed spectatim de ira stulti hoc intelligi debet, sicut explicat ibi Beda.

(4) De offic. lib. i, cap. 43, in princ.

(5) Rhetor. lib. i, cap. 9, a princ.

(6) Ethic. lib. i, cap. 2, circa fin.



net ad bonum multitudinis, tanto melior est. Justitia autem et fortitudo magis pertinent ad bonum multitudinis quam temperantia; quia justitia consistit in communicationibus, quæ sunt ad alterum; fortitudo autem in periculis bellorum, quæ sustinentur pro salute communi; temperantia autem moderatur solum concupiscentias et delectationes eorum quæ pertinent ad ipsum hominem. Unde manifestum est quod justitia et fortitudo sunt excellentiores virtutes quam temperantia: quibus prudentia et virtutes theologicæ sunt potiores<sup>1</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod honestas et decor maxime attribuuntur temperantiæ, non propter principalitatem proprii boni, sed propter turpitudinem contrarii mali a quo retrahit, inquantum scilicet moderatur delectationes quæ sunt nobis et brutis communes.

Ad *secundum* dicendum, quod cum virtus sit circa difficile et bonum, dignitas virtutis magis attenditur secundum rationem boni, in quo excedit justitia, quam secundum rationem difficultis, in quo excedit temperantia.

Ad *tertium* dicendum, quod illa communitas qua aliquid pertinet ad multitudinem hominum, magis facit ad excellentiam bonitatis, quam illa quæ consideratur secundum quod aliquid frequenter occurrit; in quarum prima excedit fortitudo, in secunda temperantia. Unde simpliciter fortitudo est potior, licet quoad aliquid possit dici temperantia potior non solum fortitudine, sed etiam justitia.

## QUÆSTIO CXLII.

### DE VITIIS

#### QUÆ ADVERSANTUR TEMPERANTIÆ, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis temperantiæ; et circa hoc queruntur quatuor: 1. Utrum insensibilitas sit peccatum. — 2. Utrum intemperantia sit vitium puerile — 3. De comparatione intemperantiæ ad timiditatem. — 4. Utrum vitium intemperantiæ sit maxime opprobriosum.

(1) Inter virtutes primum locum tenent virtutes theologicæ; prudentia est omnium virtutum moralium excellentissima, justitia in secundo loco, fortitudo in tertio, et temperantia in ultimo collocanda est.

(2) Insensibilitas est, ait Billuart, cum quis ita

#### ART. I. — UTRUM INSENSIBILITAS SIT VITIUM<sup>2</sup>.

De his etiam Ethic. I. II, lect. 8, et I. III, lect. 21.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod insensibilitas non sit vitium. Dicuntur enim insensibiles qui deficiunt circa delectationes tactus. Sed in his penitus deficere videtur esse laudabile et virtuosum: dicitur enim Dan. x, 2: *In diebus illis ego Daniel lugebam triuna hebdomadarum diebus: panem desiderabilem non comedi; et caro et vinum non introierunt in os meum; sed neque unguento unctus sum.* Ergo insensibilitas non est peccatum.

2. Præterea, " bonum hominis est secundum rationem esse, " secundum Dionysium<sup>3</sup>. Sed abstinere ab omnibus delectabilibus tactus, maxime promovet hominem in bono rationis; dicitur enim Dan. i, 17, quod *pueris* qui utebantur leguminibus, *dedit Deus scientiam et disciplinam in omni libro et sapientia.* Ergo insensibilitas, quæ universaliter repellit hujusmodi delectationes, non est vitiosa.

3. Præterea, illud per quod maxime receditur a peccato, non videtur esse vitiosum. Sed hoc est potissimum remedium abstinendi a peccato, quod aliquis fugiat delectationes, quod pertinet ad insensibilitatem; dicit enim Philosophus<sup>4</sup>, quod " abjicientes delectationem minus peccamus. " Ergo insensibilitas non est aliquid vitiosum.

Sed *contra*, nihil opponitur virtuti nisi vitium. Sed insensibilitas virtuti temperantiæ opponitur, ut patet per Philosophum<sup>5</sup>. Ergo insensibilitas est vitium.

CONCLUSIO. — Insensibilitas, qua quis adeo delectationem refugit, ut illius fugiendæ causa prætermittat id quod ad naturæ conservationem est necessarium, vitium est.

Respondeo dicendum quod omne illud quod contrariatur ordini naturali est vitiosum. Natura autem delectationem apposituit operationibus necessariis ad vitam hominis. Et ideo naturalis ordo requirit ut homo intantum hujusmodi

aversatur delectationes sensuum, maxime tactus et gustus, ut nolit eis uti, ubi, quando, quomodo aut quantum recta ratio dicat esse illis utendum. (3) De div. nom. cap. 4, part. 4, lect. 22.

(4) Ethic. lib. II, cap. ult. a med.

(5) Eth. lib. II, cap. 7, et lib. III, cap. 11.

delectationibus utatur, quantum necessarium est salutis humanæ, vel quantum ad conservationem individui, vel quantum ad conservationem speciei. Si quis ergo intantum delectationem refugeret quod prætermitteret ea quæ sunt necessaria ad conservationem naturæ, peccaret, quasi ordini naturali repugnans. Et hoc pertinet ad vitium insensibilitatis<sup>1</sup>. Sciendum tamen quod ab huiusmodi delectationibus consequentibus huiusmodi operationes quandoque laudabile vel etiam necessarium est abstinere propter aliquem finem; sicut propter sanitatem corporalem aliqui abstinere a quibusdam delectationibus ciborum, potuum et venereorum; et etiam propter alicujus officii executionem, sicut athletas et milites necesse est a multis delectationibus abstinere, ut officium proprium exequantur. Et similiter pœnitentes, ad recuperandam animæ sanitatem, abstinencia delectabilium quasi quadam diætâ utuntur; et homines volentes contemplationi et rebus divinis vacare, oportet quod se magis a carnalibus desideriis abstrahant. Nec aliquid prædictorum ad insensibilitatis vitium pertinet, quia sunt secundum rationem rectam.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Daniel illa abstinencia a delectabilibus utebatur, non quasi propter se abhorrens delectationes ut secundum se malas, sed propter aliquem finem laudabilem, ut scilicet idoneum se ad altitudinem contemplationis redderet, abstinendo scilicet a corporalibus delectationibus. Unde et statim ibi subditur de revelatione facta<sup>2</sup>.

Ad *secundum* dicendum, quod quia ratione homo uti non potest sine sensitivis potentiis, quæ indigent organo corporali, ut habitum est (part. I, quæst. LXXXIV, art. 7 et 8), necesse est quod homo sustentet corpus, ad hoc quod ratione utatur. Sustentatio autem corporis fit per operationes delectabiles. Unde non potest esse bonum rationis in homine, si abstineat ab omnibus de-

lectationibus. Secundum tamen quod homo in exequendo actum rationis plus vel minus indiget corporali virtute, secundum hoc plus vel minus necesse habet delectabilibus corporalibus uti. Et ideo homines qui hoc officium assumpserunt ut contemplationi vacent, et bonum spirituale quasi quadam spiritali propagatione in alios transmittant, a multis delectabilibus laudabiliter abstinere, a quibus illi quibus ex officio competiti operibus corporalibus et generationi carnali vacare, laudabiliter non abstinere.

Ad *tertium* dicendum, quod delectatio fugienda est ad vitandum peccatum, non totaliter, sed ut ultra non quærat quam necessitas requirat.

## ART. II. — UTRUM INTEMPERANTIA SIT PUERILE PECCATUM<sup>3</sup>.

De his etiam Ethic. lib. III, lect. ult.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod intemperantia non sit puerile peccatum. Quia, super illud Matth. XVIII: *Nisi conversi fueritis, et efficiamini sicut parvuli*, etc., dicit Hieronymus<sup>4</sup> quod "parvulus non perseverat in iracundia, læsus non meminit, videns pulchram mulierem, non delectatur: " quod contrariatur intemperantiæ. Ergo intemperantia non est puerile peccatum.

2. Præterea, pueri non habent nisi concupiscentias naturales. Sed "circa naturales concupiscentias parum aliqui peccant per intemperantiam, " ut Philosophus dicit<sup>5</sup>. Ergo intemperantia non est peccatum puerile.

3. Præterea, pueri sunt fovendi et nutriendi. Sed concupiscentia et delectatio, circa quæ est intemperantia, est semper diminuenda et extirpanda, secundum illud Coloss. III, 5: *Mortificate membra vestra super terram, quæ sunt concupiscentia*, etc. Ergo intemperantia non est puerile peccatum.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit<sup>6</sup>, quod "nomen intemperantiæ referimus ad puerilia peccata<sup>7</sup>."

(3) Illud peccatum vocatur puerile, non ideo quia pueris convenit, sed quia facit homines simillimos pueris non refrenatis.

(4) Sup. illud: *Quicumque humiliaverit se*.

(5) Ethic. lib. III, cap. II.

(6) Ibid. cap. ult. in med.

(7) Intemperantia est vitium temperantiæ oppositum per excessum, quo videlicet delectatio-

(1) Hoc vitium inter homines rarum est; et peccatum illud est veniale in genere suo, sed fieri potest mortale si quis sibi cibum necessarium negat, ita ut vivere ac sua officia implere nequeat.

(2) Nec singulis illorum, sed per peculiarem prærogativam Danieli qui præcipuus omnium fuit.

CONCLUSIO. — Intemperantia puerile peccatum a Philosopho vocatur non quod istud vitium puerorum sit proprium, sed quod cum pueri conditionibus magnam habeat similitudinem.

Respondeo dicendum quod aliquid dicitur esse puerile dupliciter: uno modo, quia convenit pueris; et sic Philosophus non intendit dicere quod peccatum intemperantiæ sit puerile; alio modo secundum quamdam similitudinem; et hoc modo peccata intemperantiæ puerilia dicuntur. Peccatum enim intemperantiæ est peccatum superflue concupiscentiæ, quæ assimilatur puero quoad tria: primo quidem quantum ad id quod uterque appetit; sicut enim puer, ita et concupiscentia appetit aliquid turpe. Cujus ratio est quia pulchrum in rebus humanis attenditur, prout aliquid est ordinatum secundum rationem. Unde Tullius dicit <sup>1</sup>, quod "pulchrum est quod consentaneum est hominis excellentiæ in eo in quo natura ejus a reliquis animantibus differt. „ Puer autem non attendit ad ordinem rationis; et similiter concupiscentia non audit rationem, ut dicitur <sup>2</sup>. Secundo conveniunt quantum ad eventum. Puer enim, si suæ voluntati dimittatur, crescit in propria voluntate: unde Ecclesi. xxx, 8 dicitur: *Equus indomitus evadit durus, et filius remissus evadit præceps*. Ita etiam et concupiscentia, si ei satisfiat, majus robur accipit. Unde Augustinus dicit <sup>3</sup>: "Dum servitur libidini, facta est consuetudo; et dum consuetudini non resistitur, facta est necessitas. „ Tertio quantum ad remedium quod utrique præbetur. Puer enim emendatur per hoc quod coercetur: unde dicitur Prov. xxiii, 13: *Noli subtrahere a puero disciplinam... Tu virga percuties eum, et animam ejus de inferno liberabis*. Et similiter dum concupiscentiæ resistitur, reducitur ad debitum honestatis modum. Et hoc est quod Augustinus dicit <sup>4</sup>, quod "mente in spiritualia suspensa, atque ibi fixa et manente, con-

suetudinis, scilicet carnalis concupiscentiæ, impetus frangitur, et paulatim repressus extinguitur; major enim erat, cum sequeremur; non omnino nullus, sed certe minor, cum refrenamus. „ Et ideo Philosophus dicit <sup>5</sup>, quod "quemadmodum puerum oportet secundum præceptum pædagogi vivere, sic et concupiscibile <sup>6</sup> consonare rationi. „

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit secundum illum modum quo puerile dicitur id quod in pueris invenitur. Sic autem non dicitur peccatum intemperantiæ puerile, sed secundum similitudinem, ut dictum est (in corp. art.).

Ad secundum dicendum, quod concupiscentia aliqua potest dici naturalis dupliciter: uno modo secundum genus suum, et sic temperantia et intemperantia sunt circa concupiscentias naturales; sunt enim circa concupiscentias ciborum et venereorum, quæ ordinantur ad conservationem naturæ; alio modo potest dici concupiscentia naturalis quantum ad speciem ejus quod natura ad sui conservationem requirit, et sic non multum contingit peccare circa naturales concupiscentias: natura enim non requirit nisi id per quod subvenitur necessitati naturæ, in cujus desiderio non contingit esse peccatum, nisi solum secundum quantitatis excessum. Et secundum hoc solum peccatur circa naturalem concupiscentiam, ut Philosophus dicit <sup>7</sup>. Alia vero circa quæ plurimum peccatur, sunt quædam concupiscentiæ incitamenta, quæ hominum curiositas adinvenit; sicut curiose præparati cibi, et mulieres ornatae. Et quamvis ista non multum requirant pueri, nihilominus tamen intemperantia dicitur puerile peccatum, ratione jam dicta (in corp. art.).

Ad tertium dicendum, quod id quod ad naturam pertinet, in pueris est augmentandum et fovendum; quod autem pertinet ad defectum rationis in eis, non est fovendum, sed emendandum, ut dictum est (in corp. art.).

nes sensuum, ac præcipue gustus et tactus appetunt aut usurpantur plus quam oportet, ubi, quando, vel quomodo non oportet secundum regulam rectæ rationis.

(1) De offic. lib. i, in tit. *Duplex decorum, generale et speciale*.

(2) Ethic. lib. vii, a princ.

(3) Confess. hb. viii, cap. 5.

(4) Musicæ hb. vi, cap. 11, circa fin.

(5) Ethic. lib. iii, cap. ult. in fin.

(6) Ita Mss. et editi passim. Edit. Patav. cum Garcia, *concupiscibilem*.

(7) Ethic. lib. iii, cap. 11.



**ART. III. — UTRUM TIMIDITAS SIT MAJUS VITIUM QUAM INTEMPERANTIA <sup>1</sup>.**

De his etiam *Ethic. lib. II, lect. 2.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod timiditas sit majus vitium quam intemperantia. Ex hoc enim aliquod vitium vituperatur quod opponitur bono virtutis. Sed timiditas opponitur fortitudini, quæ est nobilior virtus quam temperantia, cui opponitur intemperantia, ut ex supra dictis patet (*art. præc., et quæst. præc., art. 8*). Ergo timiditas est majus vitium quam intemperantia.

2. Præterea, quanto aliquis deficit in eo quod difficilius vincitur, tanto minus vituperatur; unde Philosophus dicit <sup>2</sup>, quod "si quis a fortibus et superexcellētibus delectationibus vincitur, vel tristitiis, non est admirabile, sed condonabile." Sed difficilius videtur vincere delectationes, quam alias passiones: unde <sup>3</sup> dicitur quod "difficilius est contra voluptatem pugnare quam contra iram," quæ videtur esse fortior quam timor. Ergo intemperantia, quæ vincitur a delectatione, minus peccatum est quam timiditas, quæ vincitur a timore.

3. Præterea, de ratione peccati est quod sit voluntarium. Sed timiditas est magis voluntaria quam intemperantia; nullus enim concupiscit intemperatus esse; aliqui autem concupiscunt fugere pericula mortis; quod pertinet ad timiditatem. Ergo timiditas est peccatum gravius quam intemperantia.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit <sup>4</sup>, quod "intemperantia magis assimilatur voluntario quam timiditas." Ergo plus habet de ratione peccati.

**CŒCLUSIO.** — Intemperantia est simpliciter majus peccatum quam timiditas.

Respondeo dicendum quod unum vitium potest alteri comparari dupliciter: uno modo ex parte ipsius materiæ, vel objecti; alio modo ex parte ipsius hominis peccantis: et utroque modo intemperantia est gravius vitium quam timiditas. Primo namque ex parte materiæ: nam timiditas refugit pericula

mortis, ad quæ vitanda inducit maxime necessitas conservandæ vitæ. Intemperantia autem est circa delectationes, quarum appetitus non est adeo necessarius ad vitæ conservationem, quia, ut dictum est (*art. præc. ad 2*), intemperantia magis est circa quasdam appositas <sup>5</sup> delectationes seu concupiscentias, quam circa concupiscentias seu delectationes naturales. Quanto autem illud quod commovet ad peccandum, videtur esse magis necessarium, tanto peccatum levius est. Et ideo intemperantia est gravius vitium quam timiditas ex parte objecti sive materiæ moventis. — Similiter etiam ex parte ipsius hominis peccantis; et hoc triplici ratione: primo quidem, quia quanto ille qui peccat magis est compos suæ mentis, tanto gravius peccat: unde alienatus non imputantur peccata. Timores autem et tristitiæ graves, et maxime in periculis mortis, stupefaciunt mentem hominis: quod non facit delectatio, quæ movet ad intemperantiam. Secundo, quia quanto aliquod peccatum est magis voluntarium, tanto est gravius <sup>6</sup>. Intemperantia autem plus habet de voluntario quam timiditas, et hoc duplici ratione: uno modo, quia ea quæ per timorem fiunt, principium habent ab exteriori impellente, unde non sunt simpliciter voluntaria, sed mixta, ut dicitur <sup>7</sup>: ea autem quæ per delectationem fiunt, sunt simpliciter voluntaria. Alio modo quia ea quæ sunt intemperati, sunt magis voluntaria in particulari, minus autem voluntaria in universali. Nullus enim vellet intemperatus esse; allicitur tamen homo a singularibus delectationibus quæ intemperatum faciunt hominem. Propter quod ad vitandum intemperantiam maximum remedium est ut non immoretur homo circa singularium considerationem. Sed in his quæ pertinent ad timiditatem, est e converso: nam singularia quæ imminēt, sunt minus voluntaria, ut abjicere clypeum, et alia hujusmodi; sed ipsum commune est magis voluntarium, puta fugiendo salvari. Hoc autem est simpli-

interpretantur; quæ scilicet superveniunt naturalibus et non ingenerantur a natura, ut illæ.

(6) In eodem genere saltem vel circa materiam quæ sufficiens ad mortale peccatum dici potest. Nam aliqui potest esse aliquod veniale peccatum magis voluntarium quam mortale, nec propterea illo gravius.

(7) *Ethic. lib. III, cap. I.*

(1) Docet S. Doctor intemperantiam esse majus vitium quam timiditas, de qua (*quæst. cxxv*) dictum est.

(2) *Ethic. lib. VII, cap. 7, a med.*

(3) *Ethic. lib. II, cap. 3, ad fin.*

(4) *Ethic. lib. III, cap. 12, in princ.*

(5) Ita cum Mss. edit. melioris notæ. *Al., oppositas* Expressius alii *adjectitias* vel *apposititias*

citer magis voluntarium quod est magis voluntarium in singularibus, in quibus est actus. Et ideo intemperantia, cum sit simpliciter magis voluntarium quam timiditas, est majus vitium. Tertio, quia contra intemperantiam potest magis de facili remedium adhiberi quam contra timiditatem; eo quod delectationes ciborum et venereorum, circa quas est intemperantia, per totam vitam occurrunt; et sine periculo potest homo circa ea exercitari, ad hoc quod sit temperatus: sed pericula mortis rarius occurrunt, et periculosius in his homo exercitatur ad timiditatem fugiendam. Et ideo intemperantia est simpliciter majus peccatum quam timiditas.

Ad *primum* ergo dicendum, quod excellentia fortitudinis supra temperantiam potest considerari dupliciter: uno modo ex parte finis, quod pertinet ad rationem boni, quia scilicet fortitudo magis ordinatur ad bonum commune quam temperantia. Ex hac etiam parte timiditas habet quamdam excellentiam<sup>1</sup> supra intemperantiam, inquantum scilicet per timiditatem aliqui desistunt a defensione boni communis. Alio modo ex parte difficultatis, inquantum scilicet difficilins est subire pericula mortis quam abstinere a quibusdam delectabilibus: et quantum ad hoc non oportet quod timiditas præcellat intemperantiam. Sicut enim majoris virtutis est non vinci a fortiori, ita etiam e contrario minoris vitii est a fortiori vinci, et majoris vitii a debiliore superari.

Ad *secundum* dicendum, quod amor conservationis vitæ, propter quam vitantur pericula mortis, est multo magis connaturalis quam quæcumque delectationes ciborum vel venereorum, quæ ad conservationem vitæ ordinantur. Et ideo difficilins est vincere timorem periculorum mortis quam concupiscentiam delectationum, quæ est in cibis et venereis: cui tamen difficilins est resistere quam iræ, tristitiæ, et timori quorundam aliorum malorum.

Ad *tertium* dicendum, quod in timi-

(1) Qualis in malo similitudinarie dici potest quasi *excedentia* vel *excessus*; cum alioquin bonum tantum in partem consueverit *excellencia* usurpari.

(2) Juxta mentem D. Thomæ peccatum intemperantiæ est maxime exprobrabile, quamvis vitia quæ inde scaturiunt non sint omnibus aliis vitiis graviora.

ditate consideratur magis voluntarium in universali, minus tamen in particulari; et ideo in ea est magis voluntarium secundum quid, et non simpliciter.

#### ART. IV. — UTRUM

##### PECCATUM INTEMPERANTIÆ

##### SIT MAXIME EXPROBRABILE<sup>2</sup>.

De his etiam infra, quæst. CXLIII, et quæst. CXLIV, art. 1 ad 2, et quæst. CLI, art. 4 ad 2 et 3.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum intemperantiæ non sit maxime exprobrabile. Sicut enim honor debetur virtuti, ita exprobratio debetur peccato. Sed quædam peccata sunt graviora quam intemperantia, sicut homicidium, blasphemia et alia hujusmodi. Ergo peccatum intemperantiæ non est maxime exprobrabile.

2. Præterea, peccata quæ sunt magis communia<sup>3</sup>, videntur minus esse exprobrabilia, eo quod de his homines minus verecundantur. Sed peccata intemperantiæ sunt maxime communia, quia sunt circa ea quæ communiter in usum humanæ vitæ veniunt, in quibus etiam plurimi peccant. Ergo peccata intemperantiæ non videntur esse maxime exprobrabilia.

3. Præterea, Philosophus dicit<sup>4</sup>, quo. "temperantia et intemperantia sunt circa concupiscentias et delectationes humanas." Sunt autem quædam concupiscentiæ et delectationes turpiores concupiscentiis et delectationibus humanis, quæ dicuntur bestiales et ægritudinales, ut<sup>5</sup> Philosophus dicit. Ergo intemperantia non est maxime exprobrabilis.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit<sup>6</sup>, quod "intemperantia inter alia vitia videtur juste exprobrabilis esse."

CONCLUSIO. — Inter omnia vitia humana, vitium intemperantiæ maxime exprobrabile est.

Respondeo dicendum quod exprobratio opponi videtur honori et gloriæ. Honor autem excellentiæ debetur, ut supra habitum est (quæst. CIII, art. 1 et 2). Gloria autem claritatem importat. Est ergo intemperantia maxime exprobrabilis propter duo: primo quidem, quia maxime repugnat excellentiæ hominis; est enim circa delectationes communes nobis et

(3) Seu magis frequentia vel magis usitata inter homines.

(4) Ethic. lib. VII, cap. 4 et seq.

(5) In eodem lib. cap. 5.

(6) Ethic. lib. III, cap. 12, circa finem.



brutis, ut supra habitum est (qu. cxli, art. 2 ad 3). Unde Psal. xlviii, 21 dicitur: *Homo, cum in honore esset, non intellexit: comparatus est jumentis insipientibus, et similis factus est illis*. Secundo quia maxime repugnat ejus claritati, vel pulchritudini, inquantum scilicet in delectationibus circa quas est intemperantia, minus apparet de lumine rationis, ex qua est tota claritas et pulchritudo virtutis: unde et hujusmodi delectationes dicuntur maxime serviles <sup>1</sup>.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Gregorius dicit <sup>2</sup>, "Vitia carnalia, quæ sub intemperantia continentur, etsi sint minoris culpæ, sunt tamen majoris infamiæ." Nam magnitudo culpæ respicit deordinationem a fine; infamia autem respicit turpitudinem <sup>3</sup>, quæ maxime consideratur secundum indecentiam peccantis.

Ad secundum dicendum, quod consuetudo peccandi diminuit turpitudinem et infamiam peccati secundum opinionem hominum, non autem secundum naturam ipsorum vitiorum.

Ad tertium dicendum, quod cum dicitur intemperantia esse maxime exprobrabilis, est intelligendum inter vitia humana, quæ scilicet attenduntur secundum passiones humanæ naturæ aliquantulum conformes. Sed illa vitia quæ excedunt modum humanæ naturæ, sunt magis exprobrabilia. Et tamen etiam illa videntur reduci ad genus intemperantiæ secundum quendam excessum; sicut si aliquis delectaretur in comestione carnum humanarum, aut in coitu bestiarum, aut masculorum.

## QUESTIO CXLIII.

### DE PARTIBUS TEMPERANTIÆ

#### IN GENERALI

Deinde considerandum est de partibus temperantiæ; et primo, de ipsis partibus in generali; secundo, de singulis earum in speciali.

(1) Juxta illud Apostoli (Rom. xvi): *Hujusmodi Christo Domino nostro non serviunt, sed suo ventri*. (Philipp. iii): *Quorum Deus venter est*. Quo etiam pertinet illud (II. Pet. ii): *A quo qui superatus est, hujus et servus est*.

(2) Moral. implic. lib. xxxiii, cap. 11, circa med.

(3) Conformiter his quæ dixit S. Doctor (q. cx, art. 2 ad 2).

(4) Juxta S. Thomam duæ sunt partes temperantiæ integrales, scilicet *verecundia et honestas*; quatuor partes subjectivæ: *abstinentia, sobrietas, castitas et pudicitia*; quinque partes potentiales:

**ART. UNICUS.** — UTRUM TULLIUS CONVENIENTER ASSIGNET PARTES TEMPERANTIÆ, CONTINENTIAM, CLEMENTIAM ET MODESTIAM <sup>4</sup>.

De his etiam infra, qu. cxlv, art. 4, et qu. clvii, art. 3, et quæst. clx, art. 1, et Sent. ii, dist. 44, quæst. ii, art. 1, et iii, dist. 33, quæst. iii, art. 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Tullius in sua Rhetorica <sup>5</sup> inconvenienter assignet partes temperantiæ quas dicit esse "continentiam, clementiam et modestiam." Continentia enim contra virtutem dividitur <sup>6</sup>. Sed temperantia continetur sub virtute. Ergo continentia non est pars temperantiæ.

2. Præterea, clementia videtur esse mitigativa odii vel iræ. Temperantia autem non est circa hujusmodi, sed circa delectationes tactus, ut dictum est (quæst. cxli, art. 4). Ergo clementia non est pars temperantiæ.

3. Præterea, modestia consistit in exterioribus actibus; unde et Apostolus dicit <sup>7</sup>: *Modestia vestra nota sit omnibus hominibus*. Sed actus exteriores sunt materia justitiæ, ut supra habitum est (quæst. lviii, art. 8). Ergo modestia magis est pars justitiæ quam temperantiæ.

4. Præterea, Macrobius super Somnium Scipionis <sup>8</sup> ponit multo plures temperantiæ partes; dicit enim quod temperantiam sequitur "modestia, verecundia, abstinentia, castitas, honestas, moderatio, parcitas, sobrietas, pudicitia." Andronicus etiam dicit quod familiares temperantiæ sunt "austeritas, continentia, humilitas, simplicitas, ornatus, bona ordinatio, per se sufficientia." Videtur ergo insufficienter Tullius enumerasse temperantiæ partes.

**CONCLUSIO.** — Verecundia et honestas partes sunt integrales temperantiæ: abstinentia vero, sobrietas, castitas, pudicitia, partes subjectivæ: at continentia, humilitas, mansuetudo, seu clementia, modestia, etc., partes ejus potentiales sunt.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. xlviii et cxxviii), alicujus virtutis cardinalis triplices partes esse possunt, scilicet integrales, subjectivæ et potentiales. Et dicuntur partes integrales alicujus virtutis conditio-

*continentia, humilitas, mansuetudo, modestia et moderatio.* (5) De invent. lib. ii, aliquant. ante fin.

(6) Ethic. lib. iv, cap. ult. ad fin. et lib. vii, in princ.

(7) Philipp. iv, 5.

(8) Lib. i, cap. 8, circa med.



nes quas necesse est concurrere ad virtutem<sup>1</sup>: et secundum hoc sunt duæ partes integrales temperantiæ, scilicet *re-recundia*, per quam aliquis refugit turpitudinem temperantiæ contrariam; et *honestas*, per quam scilicet aliquis amat pulchritudinem temperantiæ. Nam, sicut ex dictis patet (qu. cxlii, artic. 2 ad 3), præcipue temperantia inter virtutes vindicat sibi quemdam decorem, et vitia intemperantiæ maxime turpitudinem habent. — Partes autem subjectivæ alicujus virtutis dicuntur species ejus: oportet autem diversificare species virtutum secundum diversitatem materiæ vel objecti. Est autem temperantia circa delectationes tactus, quæ dividuntur in duo genera. Nam quædam ordinantur ad nutrimentum: et in his quantum ad cibum est *abstinentia*, quantum autem ad potum proprie *sobrietas*. Quædam vero ordinantur ad vim generativam: et in his quantum ad delectationem principalem ipsius coitus est *castitas*; quantum autem ad delectationes circumstantes, puta quæ sunt in osculis, tactibus et amplexibus, attenditur *pudicitia*. — Partes autem potentiales alicujus virtutis principalis dicuntur virtutes secundariæ, quæ modum quem principalis virtus observat circa aliquam principalem materiam, eundem observant in quibusdam aliis materiis, in quibus non est ita difficile. Pertinet autem ad temperantiam moderari delectationes tactus, quas difficillimum est moderari. Unde quæcumque virtus moderationem quandam operatur in aliqua materia, et refrenationem appetitus in aliquid tendentis, poni potest pars temperantiæ, sicut virtus ei adjuncta<sup>2</sup>. — Quod quidem contingit tripliciter: uno modo in interioribus motibus animi; alio modo in exterioribus motibus et actibus corporis; tertio modo in exterioribus rebus. Præter motum autem concupiscentiæ, quem moderatur et refrenat temperantia, tres motus inveniuntur in anima in aliquid tendentes. Primus quidem est motus voluntatis commotæ ex impetu passionis: et hunc motum refrenat *continentia*, ex qua fit ut licet homo immoderatas con-

cupiscentias patiat, voluntas tamen non vincatur. Alius autem motus interior in aliquid tendens est motus spei et audaciæ quæ ipsam consequitur; et hunc motum moderatur, sive refrenat *humilitas*. Tertius autem motus est iræ tendens in vindictam, quem refrenat *mansuetudo* sive *clementia*. Circa motus autem et actus corporales moderationem et refrenationem facit *modestia*, quam Andronicus in tria dividit. Ad quorum primum pertinet discernere quid sit faciendum, et quid dimittendum, et quid quo ordine sit agendum, et in hoc firmiter persistere: et quantum ad hoc ponit *bonam ordinationem*. Aliud autem est quod homo in eo quod agit, decetiam observet: et quantum ad hoc ponit *ornatum*. Tertium autem est in colloquiis amicorum vel quibuscumque aliis: et quantum ad hoc ponitur *austeritas*. Circa exteriora vero duplex moderatio est adhibenda. Primo quidem ut superflua non requirantur: et quantum ad hoc ponitur a Macrobio *parcitas*, et ab Andronico *per se sufficientia*. Secundo vero ut homo non nimis exquisita requirat; et quantum ad hoc ponit Macrobius *moderationem*, Andronicus vero *simplicitatem*.

Ad primum ergo dicendum, quod continentia differt quidem a virtute, sicut imperfectum a perfecto, ut infra dicitur (quæst. clv, artic. 1). Et hoc modo condividitur virtuti. Convenit tamen cum temperantia et in materia, quia est circa delectationes tactus, et in modo, quia in quadam refrenatione consistit. Et ideo convenienter ponitur pars temperantiæ.

Ad secundum dicendum, quod clementia sive mansuetudo<sup>3</sup> non ponitur pars temperantiæ propter convenientiam materiæ; sed quia convenit cum ea in modo refrenandi et moderandi, ut dictum est (in corp. art.).

Ad tertium dicendum, quod circa exteriores actus justitia attendit id quod est debitum alteri. Hoc autem modestia non attendit, sed solum moderationem quamdam<sup>4</sup>. Et ideo non ponitur pars justitiæ, sed temperantiæ.

(1) Id est, conditiones requisitæ ad actum virtutis integre exercendum. Atqui officium temperantiæ in duobus consistit, nempe in fuga turpitudinis et in amore decoris.

(2) Hinc et aliarum virtutum officia temperantiæ tribuuntur.

(3) Has voces *clementia*, *mansuetudo* promiscue usurpat S. Doctor; sed mansuetudinem tantum nuncupat Philosophus et nominatim circa iram versari ait (Eth. lib. ii, cap. 7).

(4) Nempe quantum ad motus exteriores.

Ad *quartum* dicendum, quod Tullius sub modestia comprehendit omnia illa quæ pertinent ad moderationem corporaliū motuum et exteriorum rerum, et etiam moderationem spei, quam diximus (in corp. art.) ad humilitatem pertinere.

### QUESTIO CXLIV.

#### DE PARTIBUS TEMPERANTIÆ IN SPECIALI, ET PRIMO DE VERECUNDIA, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de partibus temperantiæ in speciali; et primo de partibus quasi integralibus, quæ sunt verecundia et honestas. Circa verecundiam autem quaeruntur quatuor: 1. Utrum verecundia sit virtus. — 2. De quibus sit verecundia. — 3. A quibus homo verecundetur. — 4. Quorum sit verecundari.

#### ART. I. — UTRUM VERECUNDIA SIT VIRTUS<sup>1</sup>.

De his etiam Sent. iii, dist. 23, quæst. i, art. 3, quæst. ii ad 2, et iv, dist. 14, quæst. i, art. 1, quæst. ii ad 5, et De ver. quæst. xxvi, art. 6 ad 15.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod verecundia sit virtus. Esse enim in medio secundum determinationem rationis est proprium virtutis, ut patet ex definitione virtutis, quæ ponitur in Eth. lib. ii<sup>2</sup>. Sed verecundia consistit in tali medio, ut patet per Philosophum<sup>3</sup>. Ergo verecundia est virtus.

2. Præterea, omne laudabile vel est virtus vel ad virtutem pertinet. Sed verecundia est quoddam laudabile. Non est autem pars alicujus virtutis: non enim est pars prudentiæ, quia non est in ratione, sed in appetitu; neque etiam est pars justitiæ, quia verecundia passionem quamdam importat, justitia autem non est circa passiones; similiter etiam non est pars fortitudinis, quia ad fortitudinem pertinet persistere et aggredi, ad verecundiam autem refugere aliquid: neque etiam est pars temperantiæ, quia temperantia est circa concupiscentias, verecundia autem est timor quidam, ut patet per Philosophum<sup>4</sup>, et per Damascenum<sup>5</sup>. Relinquitur ergo quod verecundia sit virtus.

(1) Verecundia de qua hic agitur est timor opprobrii et consequenter actus turpis ex quo causatur opprobrium. Juxta mentem D. Thomæ non est virtus proprie dicta, sed passio laudabilis, quæ ideo quandoque dicitur virtus late.

(2) Cap. 6. (3) Ethic. lib. ii, cap. 7, a med.

(4) Ethic. lib. iv, cap. ult.

(5) Orth. fid. lib. ii, cap. 15.

3. Præterea, honestum cum virtute convertitur, ut patet per Tullium<sup>6</sup>. Sed verecundia est quædam pars honestatis: dicit enim Ambrosius<sup>7</sup>, quod "verecundia socia ac familiaris est mentis placiditati, proterviam fugitans, ab omni luxu aliena, sobrietatem diligit, et honestatem fovet, et decorum illud requirit." Ergo verecundia est virtus.

4. Præterea, omne vitium opponitur alicui virtuti. Sed quædam vitia opponuntur verecundiæ, scilicet inverecundia et inordinatus stupor. Ergo verecundia est virtus.

5. Præterea, "ex actibus similes habitus generantur," ut dicitur<sup>8</sup>. Sed verecundia importat actum laudabilem. Ergo ex multis talibus actibus causatur habitus. Sed habitus laudabilium operum est virtus, ut patet per Philosophum<sup>9</sup>. Ergo verecundia est virtus.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit<sup>10</sup>, verecundiam non esse virtutem.

CONCLUSIO. — Verecundia, quam laudabilis quædam passio sit, virtus tamen nequaquam est, cum a virtutis perfectione deficiat.

Respondeo dicendum quod virtus dupliciter accipitur, proprie scilicet, et communiter. Proprie quidem virtus perfectio quædam est, ut dicitur<sup>11</sup>. Et ideo omne illud quod repugnat perfectioni, etiamsi sit bonum, deficit a ratione virtutis. Verecundia autem repugnat perfectioni: est enim timor alicujus turpis, quod scilicet est exprobrabile. Unde Damascenus dicit<sup>12</sup>, quod "verecundia est timor de turpi actu." Sicut autem spes est de bono possibili et arduo; ita etiam timor est de malo possibili et arduo, ut supra habitum est (1 2, quæst. xl, art. 1, et quæst. xli, art. 2, et qu. xlii, art. 3), cum de passionibus ageretur. Ille autem qui est perfectus secundum habitum virtutis, non apprehendit aliquid exprobrabile et turpe ad faciendum, ut possibile et arduum, id est, difficile ad vitandum; neque etiam actu facit aliquid turpe, unde opprobrium timeat. Unde verecundia, proprie loquendo, non est virtus; deficit enim a perfectione vir-

(6) De offic. lib. i, in tit. De temperant. et seq.

(7) De offic. lib. i, cap. 43, a princ.

(8) Ethic. lib. ii, cap. i et 2.

(9) Ethic. lib. i, cap. 7, a med.

(10) Ethic. lib. ii, cap. 7, et lib. iv, cap. ult.

(11) Physic. lib. vii, text. 17 et 18.

(12) Loc. cit. in arg. 2.



tutis. — Communiter autem dicitur virtus omne quod est bonum et laudabile in humanis actibus, vel passionibus; et secundum hoc quandoque verecundia dicitur virtus, cum sit quædam laudabilis passio.

Ad *primum* ergo dicendum, quod esse in medio non sufficit ad rationem virtutis, quamvis sit una particula posita in virtutis definitione; sed requiritur ulterius quod sit habitus electivus, id est, ex electione operans <sup>1</sup>. Verecundia autem non nominat habitum, sed passionem: neque motus ejus est ex electione, sed ex impetu quodam passionis. Unde deficit a ratione virtutis.

Ad *secundum* dicendum, quod, sicut dictum est (in corp. art.), verecundia est timor turpitudinis et exprobrationis. Dictum est autem supra (quæst. cxlii, art. 4) quod vitium intemperantiæ est turpissimum, et maxime exprobrabile <sup>2</sup>. Et ideo verecundia principalius pertinet ad temperantiam quam ad aliquam aliam virtutem ratione motivi, quod est turpe; non autem secundum speciem passionis, quæ est timor. Secundum tamen quod vitia aliis virtutibus opposita sunt turpia et exprobrabilia, potest etiam verecundia ad alias virtutes pertinere.

Ad *tertium* dicendum, quod verecundia fovet honestatem, removendo ea quæ sunt honestati contraria, non ita quod pertingat ad perfectam rationem honestatis.

Ad *quartum* dicendum, quod quilibet defectus causat vitium; non autem quodlibet bonum sufficit ad rationem virtutis. Et ideo non oportet quod omne illud cui directe opponitur vitium, sit virtus; quamvis omne vitium opponatur alicui virtuti, secundum suam originem. Et sic inverecundia, in quantum provenit ex nimio amore turpitudinum, opponitur temperantiæ.

Ad *quintum* dicendum, quod ex multis virtutibus verecundari <sup>3</sup> causatur habitus virtutis acquisitiæ, per quam aliquis turpia vitet, de quibus est verecundia; non autem ut aliquis ulterius verecun-

detur; sed ex illo habitu virtutis acquisitiæ sic se habet aliquis quod magis verecundaretur, si materia verecundiæ adesset.

ART. II. — UTRUM VERECUNDIA SIT DE TURPI ACTU <sup>4</sup>.

De his etiam Sent. iv, dist. 14, qu. 1, art. 5, qu. ii ad 5, et De ver. qu. xxvi, art. 4 ad 7, et art. 6 ad 15, et Psalm. xlii, col. 6, et Ethic. lib. iv, lect. 17.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod verecundia non sit de turpi actu. Dicit enim Philosophus <sup>5</sup> quod "verecundia est timor ingloriationis." Sed quandoque illi qui nihil turpe operantur, ingloriationem sustinent, secundum illud Psal. lxxviii, 8: *Propter te sustinui opprobrium; operuit confusio faciem meam*. Ergo verecundia non est proprie de turpi actu.

2. Præterea, illa solum videntur esse turpia quæ habent rationem peccati. Sed de quibusdam homo verecundatur quæ non sunt peccata; puta si aliquis exerceat servilia opera. Ergo videtur quod verecundia non sit proprie de turpi actu.

3. Præterea, operationes virtutum non sunt turpes, sed pulcherrimæ, ut dicitur <sup>6</sup>. Sed quandoque aliqui verecundantur aliqua opera virtutis facere, ut dicitur Luc. ix, 26: *Qui erubuerit me et meos sermones, hunc Filius hominis erubescet*, etc. Ergo verecundia non est de turpi actu.

4. Præterea, si verecundia proprie esset de turpi actu, oporteret quod de magis turpibus homo magis verecundaretur. Sed quandoque homo plus verecundatur de his quæ sunt minus peccata, cum tamen de gravissimis quibusdam peccatis gloriatur, secundum illud Psal. li, 3: *Quid gloriaris in malitia?* Ergo verecundia non proprie est de turpi actu.

Sed *contra* est quod Damascenus dicit <sup>7</sup>, et Gregorius Nyssenus <sup>8</sup>, quod "verecundia est timor in turpi actu vel in turpi perpetrato."

(1) Philosophus virtutem definit: *habitus electivus in mediocritate consistens*, etc.

(2) Quasi maxime bestiale ac a propria conditione hominem quodammodo distrauens, ut jam dictum est.

(3) Id est ex eo quod aliquis propter turpia facta multoties verecundetur.

(4) Objectum verecundiæ proximum est illud opprobrium et dedecus quod peccato aliquo contrahitur; remotum autem est ipsa peccati turpitudine quæ parit dedecus.

(5) Ethic. lib. iv, cap. ult. in princ.

(6) Ethic. lib. i, cap. 7, et lib. viii, a med.

(7) Orth. fid. lib. ii, cap. 15.

(8) Vel Nemes. lib. De nat. hom. cap. 20.



CONCLUSIO. — Verecundia, quæ timor est turpitudinis, primo et principaliter vituperium respicit, secundario autem vitiosam turpitudinem.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (12, quæst. xli, art. 2, et quæst. xlii, art. 3), cum de passione timoris ageretur, timor proprie est de malo arduo, quod scilicet difficile vitatur. Est autem duplex turpitudine: una quidem vitiosa, quæ scilicet consistit in deformitate actus voluntarii; et hæc, proprie loquendo, non habet rationem mali ardui: quod enim in sola voluntate consistit, non videtur esse arduum et elevatum super hominis potestatem; et propter hoc non apprehenditur sub ratione terribilis; et propter hoc Philosophus dicit <sup>1</sup>, quod horum malorum non est timor. — Alia autem est turpitudine quasi pœnalis; quæ quidem consistit in vituperatione alicujus, sicut quædam claritas gloriæ consistit in honoratione alicujus. Et quia hujusmodi vituperium habet rationem mali ardui, sicut honor habet rationem boni ardui, verecundia, quæ est timor turpitudinis, primo et principaliter respicit vituperium, seu opprobrium. Et quia vituperium proprie debetur vitio, sicut honor virtuti, ideo etiam ex consequenti verecundia respicit turpitudinem vitiosam. Unde, sicut Philosophus dicit <sup>2</sup>, "minus homo verecundatur de defectibus qui non ex ejus culpa proveniunt." Respicit autem verecundia culpam dupliciter: uno modo, ut aliquis desinat vitiosa agere propter timorem vituperii; alio modo, ut homo in turpibus quæ agit, vitet conspectus publicos propter timorem vituperii; quorum primum, secundum Gregorium Nyssenum <sup>3</sup>, pertinet ad erubescientiam: secundum ad verecundiam. Unde ipse dicit quod "qui verecundatur, occultat se in his quæ agit; qui vero erubescit, timet incidere in ingloriationem."

Ad primum ergo dicendum, quod verecundia respicit proprie ingloriationem, secundum quod debetur culpæ, quæ est

defectus voluntarius. Unde Philosophus dicit <sup>4</sup>, quod "omnia illa homo magis verecundatur quorum ipse est causa." Opprobria autem quæ inferuntur alicui propter virtutem, virtuosus quidem contemnit, quia indigne sibi irrogantur; sicut de magnanimis Philosophus dicit <sup>5</sup>; et de Apostolis dicitur <sup>6</sup>, quod *ibant Apostoli gaudentes a conspectu concilii, quoniam digni habiti sunt pro nomine Jesu contumeliam pati*. Ex imperfectione autem virtutis contingit quod aliquis verecundetur de opprobriis quæ sibi inferuntur propter virtutem; quia quanto est aliquis magis virtuosus, tanto magis contemnit exteriora bona vel mala. Unde dicitur Isa. li, 7: *Noli timere opprobrium hominum* <sup>7</sup>.

Ad secundum dicendum, quod sicut honor, ut supra habitum est (quæst. lxiii, art. 3), quamvis non debeatur vere nisi soli virtuti, respicit tamen quamdam excellentiam; ita etiam vituperium, quamvis debeatur proprie soli culpæ, respicit tamen (ad minus secundum opinionem hominum) quemcumque defectum. Et ideo de paupertate, et ignobilitate, et servitute, et aliis hujusmodi aliquis verecundatur.

Ad tertium dicendum, quod de operibus virtuosus in se consideratis non est verecundia. Contingit tamen per accidens quod aliquis de his verecundetur <sup>8</sup>, vel inquantum habentur ut vitiosa, secundum hominum opinionem, vel inquantum homo refugit in operibus virtutis notam de præsumptione, aut etiam de simulatione.

Ad quartum dicendum, quod quandoque contingit aliqua graviora peccata minus esse verecundabilia, vel quia minus habent de ratione turpitudinis, sicut peccata spiritualia quam carnalia; vel quia in quodam excessu temporalis boni se habent, sicut magis verecundatur homo de timiditate quam de audacia, et de furto quam de rapina, propter quamdam speciem potestatis. Et simile est in aliis.

(1) Rhetor. lib. ii, cap. 5, circa med.

(2) Rhet. lib. ii, cap. 6, ante med.

(3) Loc. cit. in arg. *Sed cont.*

(4) Rhet. lib. ii, cap. 6, ante med.

(5) Ethic. lib. iv, cap. 3, a med.

(6) Act. v, 41.

(7) Hinc dicitur quoque Eccli. iv: *Pro anima*

*tua ne confundaris dicere verum; est enim confusio adducens peccatum, et est confusio adducens gloriam et gratiam* 11. Tim. i: *Noli erubescere testimonium Domini nostri, neque me vinctum ejus*.  
(8) Est ex illis quos his verbis reprehendit Christus (Luc. ix): *Qui me erubuerit et sermones meos, hunc Filius hominis erubescet cum venerit in majestate sua et Patris et angelorum*.

ART. III. — UTRUM HOMO

MAGIS VERECUNDETUR

A PERSONIS MAGIS CONJUNCTIS.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod homo non magis verecundetur a personis magis conjunctis. Dicitur enim <sup>1</sup>, quod "homines magis erubescunt ab illis a quibus volunt in admiratione haberi. " Sed hoc maxime appetit homo a melioribus, qui quandoque non sunt magis conjuncti. Ergo homo non magis erubescit de magis conjunctis.

2. Præterea, illi videntur esse magis conjuncti qui sunt similium operum. Sed homo non erubescit de suo peccato ab his quos scit simili peccato subjacere; quia, sicut dicitur <sup>2</sup>, "quæ quis ipse facit, hæc proximis non vetat. " Ergo non magis verecundatur a maxime conjunctis.

3. Præterea, Philosophus dicit <sup>3</sup>, quod "homo magis verecundatur ab his qui propalant multis quod sciunt, sicut sunt irrisores et fabularum fictores. " Sed illi qui sunt magis conjuncti non solent vitia propalare. Ergo ab eis non maxime est verecundandum.

4. Præterea, Philosophus <sup>4</sup> dicit quod "homines maxime verecundantur ab eis inter quos in nullo defecerunt, et ab eis a quibus primo aliquid postulant, et quorum nunc primo volunt esse amici. " Hujusmodi autem sunt minus conjuncti. Ergo non magis verecundatur homo de magis conjunctis.

Sed *contra* est quod dicitur <sup>5</sup>, quod "eos qui semper aderunt, homines magis erubescunt. "

CONCLUSIO. — Coram conjunctis nobis, erubescimus magis, quam coram alienis et peregrinis, quod eorum testimonium apud nos majoris momenti habeatur.

Respondeo dicendum quod cum vituperium honori opponatur, sicut honor importat testimonium quoddam de excellentia alicujus, et præcipue quæ est secundum virtutem; ita etiam opprobrium, cujus timor est verecundia, importat testimonium de defectu alicujus, et præcipue secundum aliquam culpam. Et ideo quanto testimonium alicujus reputatur majoris ponderis, tanto ab eo aliquis magis verecundatur. Potest autem testimonium aliquod majoris pon-

deris reputari, vel propter ejus certitudinem veritatis, vel propter effectum. Certitudo autem veritatis adest testimonio alicujus propter duo: uno quidem modo propter rectitudinem judicii, sicut patet de sapientibus et virtiosis, a quibus homo et magis desiderat honorari, et magis verecundatur. Unde a pueris et bestiis nullus verecundatur, propter defectum recti judicii, qui est in eis. Alio modo propter cognitionem eorum de quibus est testimonium, quia unusquisque bene judicat quæ cognoscit. Et sic magis verecundamur a personis conjunctis, quæ facta nostra magis considerant. A peregrinis autem et omnino ignotis, ad quos facta nostra non perveniunt, nullo modo verecundamur. Ex effectu autem est aliquod testimonium magni ponderis propter juvamentum vel nocumentum ab eo proveniens: et ideo magis desiderant homines honorari ab his qui possunt eos juvare, et magis verecundantur ab his qui possunt nocere. Et inde etiam est quod quantum ad aliquid magis verecundamur a personis conjunctis, cum quibus semper sumus conversaturi, quasi ex hoc nobis perpetuum proveniat detrimentum; quod autem provenit a peregrinis et transeuntibus, quasi cito pertransit.

Ad *primum* ergo dicendum, quod similis ratio est propter quam verecundamur de melioribus et magis conjunctis: quia sicut meliorum testimonium reputatur magis efficax propter universalem cognitionem quam habent de rebus, et immutabilem sententiam a veritate; ita etiam familiarium personarum testimonium videtur magis efficax propter hoc quia magis cognoscunt particularia, quæ circa nos sunt.

Ad *secundum* dicendum, quod testimonium eorum qui sunt nobis conjuncti in similitudine peccati, non reformidamus, quia non æstimamus quod defectum nostrum apprehendant ut aliquid turpe.

Ad *tertium* dicendum, quod a propalantibus verecundamur propter nocumentum inde proveniens, quod est difamatio apud multos.

Ad *quartum* dicendum, quod etiam ab illis inter quos nihil mali fecimus, magis verecundamur propter nocumen-

(1) Rhet. lib. II, cap. 6.

(2) Rhetor. lib. II, cap. 6, circa med.

(3) Rhetor. lib. II, ibid.

(4) Ibidem. (5) Rhetor. lib. II, ibid.



tum sequens, quia scilicet per hoc amittimus bonam opinionem quam de nobis habebant, et etiam quia contraria juxta se posita majora videntur. Unde cum aliquis subito de aliquo quem bonum aestimavit, aliquid turpe percipit, apprehendit hoc ut turpius. Ab illis autem a quibus aliquid de novo postulamus, vel quorum nunc primo volumus esse amici, magis verecundamur propter nocumentum inde proveniens, quod est impedimentum implendæ petitionis, et amicitiae consummandæ<sup>1</sup>.

**ART. IV. — UTRUM  
ETIAM IN VIRTUOSIS HOMINIBUS  
POSSIT ESSE VERECUNDIA<sup>2</sup>.**

De his etiam Psalm. XLIII, et Ethic. I, IV, lect. 17.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod etiam in virtuosis hominibus possit esse verecundia. Contrariorum enim contrarii sunt effectus. Sed illi qui sunt superabundantis malitiæ, non verecundantur, secundum illud Jer. III, 3: *Frons mulieris meretricis facta est tibi: noluit erubescere*. Ergo illi qui sunt virtuosius magis verecundantur.

2. Præterea, Philosophus dicit<sup>3</sup>, quod "homines non solum erubescunt vitia, sed etiam signa vitiorum"; quæ quidem contingit etiam esse in virtuosis. Ergo in virtuosis potest esse verecundia.

3. Præterea, verecundia est timor ingloriationis. Sed contingit aliquos virtuosos ingloriosos esse, puta si false diffamantur, vel etiam indigne opprobria patiantur. Ergo verecundia potest esse in homine virtuoso.

4. Præterea, verecundia est pars temperantiæ, ut dictum est (quæst. præc.). Pars autem non separatur a toto. Cum ergo temperantia sit in homine virtuoso, videtur quod etiam verecundia.

Sed contra est quod Philosophus dicit<sup>4</sup>,

(1) Ex his patet hominem magis verecundari apud personas magis conjunctas, quam apud extraneas; apud bonos et prudentes, quam apud malos et imprudentes; apud eos quibus subsidium, opem et amicitiam petebat, quam apud illos ex quibus nihil tale expectabat; apud honestos, quam apud suæ culpæ socios; apud eos qui quod illis notum est promiscue divulgant, quam apud alios.

(2) Docet S. Doctor verecundiam inveniri posse in his qui sunt mediocriter boni, quando subinde contingit eos in actum turpem labi.

(3) Rhetor. lib. II, cap. 6, a med.

(4) Ethic. lib. IV, cap. ult., in med.

(5) Scilicet deest alicui vel in aliquo non est propter duplicem causam.

quod "verecundia non est hominis studiosi."

**CONCLUSIO.** — Neque senes, neque scelerati, neque probi homines verecundia moventur, quod tamen illis diversis de causis accidit.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. 1 et 2 huj. qu.), verecundia est timor alicujus turpitudinis. Quod autem aliquod malum non timeatur, potest propter duplicem rationem contingere: uno modo, quia non aestimatur ut malum; alio modo, quia non aestimatur ut possibile sibi, vel ut difficile vitari: et secundum hoc verecundia deficit in aliquo<sup>5</sup> dupliciter. Uno modo, quia ea quæ sunt erubescibilia, non apprehenduntur ut turpia: et hoc modo carent verecundia homines in peccatis profundi<sup>6</sup>, quibus sua peccata non displicent, sed magis de eis gloriantur. — Alio modo, quia non apprehendunt turpitudinem ut possibilem sibi, vel quasi non facile vitabilem: et hoc modo senes et virtuosius verecundia carent; sunt tamen sic dispositi, ut si in eis esset aliquid turpe, de hoc verecundarentur. Unde Philosophus dicit<sup>7</sup>, quod "verecundia est ex suppositione studiosi<sup>8</sup>."

Ad primum ergo dicendum, quod defectus verecundiæ contingit in pessimis et optimis viris ex diversis causis, ut dictum est (in corp.). Invenitur autem in his qui mediocriter se habent, secundum quod est in eis aliquid de amore boni, et tamen non sunt totaliter immunes a malo.

Ad secundum dicendum, quod ad virtuosum pertinet non solum vitare vitia, sed etiam ea quæ habent speciem vitiorum, secundum illud I. Thessal. V, 22: *Ab omni specie mala abstinete vos*. Et Philosophus dicit<sup>9</sup> quod "vitanda sunt virtuoso tam ea quæ sunt mala secundum veritatem, quam ea quæ sunt mala secundum opinionem<sup>10</sup>."

(6) Alludendo ad illud Salomonis (Prov. XVIII, 3): *Impius cum in profundum venerit peccatorum, contemnit*. (7) Ethic. lib. IV, cap. ult. ad fin.

(8) Intelligi posset constructione transposita: est studiosi ex suppositione; nempe quod in aliquem turpem actum fortasse inciderit qui fit verecundiæ materia. Sed S. Thomas inhærendo græco textui recte interpretatus est: ex hypothesi seu suppositione studiosi, quasi sit sensus quod supposito vero et legitimo verecundiæ motivo, ipsa honestum quiddam et æquum sit.

(9) Ethic. lib. IV, cap. ult.

(10) Hæc verba referuntur ad mala spiritalia,



Ad *tertium* dicendum, quod infamationes et opprobria virtuosus, ut dictum est (art. 1 huj quæst. ad 1), contemnit, quasi ea quibus ipse non est dignus; et ideo etiam nec de his multum verecundatur. Est tamen aliquis motus verecundiæ præveniens rationem, sicut et cæterarum passionum.

Ad *quartum* dicendum, quod verecundia non est pars temperantiæ, quasi intrinsece essentialis ejus, sed quasi dispositiva se habens ad ipsam: unde Ambrosius dicit <sup>1</sup>, quod verecundia jacet prima temperantiæ fundamenta, inquantum scilicet incutit horrorem turpitudinis.

## QUESTIO CXLV.

### DE HONESTATE,

#### IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de honestate; et circa hoc quærentur quatuor: 1. Quomodo honestum se habeat ad virtutem. — 2. Quomodo se habeat ad decorum. — 3. Quomodo se habeat ad utile et delectabile. — 4. Utrum honestas sit pars temperantiæ.

#### ART. I. — UTRUM HONESTUM SIT IDEM VIRTUTI <sup>2</sup>.

De his etiam infra, art. 2 corp. et ad 3, et art. 3 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod honestum non sit idem virtuti. Dicit enim Tullius in sua Rhetor. <sup>3</sup>, "honestum esse quod propter se appetitur." Virtus autem non appetitur propter seipsam, sed propter felicitatem: dicit enim Philosophus <sup>4</sup>, quod "felicitas est præmium virtutis et finis." Ergo honestum non est idem virtuti.

2. Præterea, secundum Isidorum <sup>5</sup>, "honestas dicitur quasi honoris status." Sed multis aliis debetur honor quam virtuti: nam "virtuti proprie debetur laus," ut dicitur <sup>6</sup>. Ergo honestas non est idem virtuti.

3. Præterea, principale virtutis consistit in interiori electione, ut Philosophus dicit <sup>7</sup>. Honestas autem magis vi-

quæ non reipsa talia sunt, sed apparentiam dumtaxat malorum habent. Alioqui de malis tantum temporalibus verecundari, quæ talia existimantur juxta terrenorum hominum opinionem, non proprie ad laudabilem verecundiam pertinet, ut dictum est (art. 2 ad 2).

(1) De offic. lib. 1, cap. 43.

(2) Honestum idem est quod virtus et quod decorum. Describi potest id quod sua excellentia suæ spirituali pulchritudine nos trahit, etiam seposita quacumque utilitate.

(3) De invent. lib. 11, aliquant. ante fin.

detur ad exteriorem conversationem pertinere, secundum illud I. Corinth. xiv, vers. 40: *Omnia honeste, et secundum ordinem fiant* in vobis. Ergo honestas non est idem virtuti.

4. Præterea, honestas videtur consistere in exterioribus divitiis, secundum illud Eccli. xi, 14: *Bona et mala, vita et mors, paupertas et honestas a Deo sunt*. Sed in exterioribus divitiis non consistit virtus. Ergo honestas non est idem virtuti.

Sed *contra* est quod Tullius dicit <sup>8</sup>, dividens honestum in quatuor principales virtutes, in quas etiam dividitur virtus. Ergo honestum est idem virtuti.

CONCLUSIO. — Honestum ad idem ad quod virtus, refertur: itaque ista duore quidem sunt eadem, licet ratione et nominibus distinguantur.

Respondeo dicendum quod, sicut Isidorus dicit <sup>9</sup>, honestas dicitur quasi honoris status; unde ex hoc videtur aliquid dici honestum, quod est honore dignum. Honor autem, ut supra dictum est (quæst. præc., art. 2 ad 2), excellentiæ debetur. Excellentia autem hominis maxime consideratur secundum virtutem, quæ est "dispositio perfecti ad optimum" <sup>10</sup>, "ut dicitur" <sup>11</sup>. Et ideo honestum, proprie loquendo, in idem refertur cum virtute.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Philosophus dicit <sup>12</sup>, eorum quæ propter se appetuntur, quædam appetuntur solum propter se, et nunquam propter aliud, sicut felicitas, quæ est ultimus finis; quædam vero appetuntur et propter se, inquantum habent in seipsis aliquam rationem bonitatis, etiamsi nihil aliud boni per ea nobis accideret, et tamen sunt appetibilia propter aliud, inquantum scilicet perducunt nos in aliquod bonum perfectius; et hoc modo virtutes sunt propter se appetendæ. Unde Tullius dicit <sup>13</sup>, quod "quiddam est quod sua vi nos allicit, et sua dignitate trahit,

(4) Ethic. lib. 1, cap. 9, a princ.

(5) Etymolog. lib. x, ad litt. H.

(6) Ethic. lib. 1, cap. 12.

(7) Ethic. lib. viii, cap. 13, in fin.

(8) De offic. lib. 1, in tit. *De quatuor virtutibus*, et Rhetor. lib. 11, loc. cit. in arg. 1.

(9) Loc. cit. in arg. 2.

(10) Quod ut recte intelligatur, conferri potest quod dictum est 12, quæst. lv, art. 2.

(11) Physic. lib. vii, text. 17 et 18.

(12) Ethic. lib. 1, cap. 7.

(13) Rhetor. lib. 11, loc. cit. in arg.

ut virtus, veritas, scientia. „ Et hoc sufficit ad rationem honesti.

Ad secundum dicendum, quod eorum quæ honorantur præter virtutem, aliquid est virtute excellentius, scilicet Deus et beatitudo: et huiusmodi non sunt ita nobis per experientiam nota, sicut virtutes, secundum quas quotidie operamur. Et ideo virtus magis sibi vindicat nomen honesti. Alia vero quæ sunt infra virtutem, honorantur, inquantum coadiuvant ad operationem virtutis, sicut nobilitas, potentia et divitiæ. Ut enim Philosophus dicit <sup>1</sup>, „ huiusmodi honorantur a quibusdam; sed secundum veritatem solus bonus est honorandus. „ Bonus autem est aliquis secundum virtutem. Et ideo virtuti quidem debetur laus, secundum quod est appetibilis propter aliud; honori autem, prout est appetibilis propter seipsum; et secundum hoc habet rationem honesti.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est (in corp. art.), honestum importat debitum honoris. Honor autem est contestatio quædam de excellentia alicujus, ut supra dictum est (quæst. ciii, art. 1 et 2). Testimonium autem non proferitur nisi de rebus notis. Interior autem electio non innotescit homini nisi per exteriores actus. Et ideo exterior conversatio habet rationem honesti, secundum quod est demonstrativa interioris rectitudinis. Et propter hoc radicaliter honestas consistit in interiori electione, significative autem in exteriori conversatione <sup>2</sup>.

Ad quartum dicendum, quod quia secundum vulgarem opinionem excellentia divitiarum facit hominem dignum honore, inde est quod quandoque nomen honestatis ad exteriorem prosperitatem transfertur.

## ART. II. — UTRUM HONESTUM SIT IDEM QUOD DECORUM.

De his etiam infra, art. 4 corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod honestum non sit idem quod de-

(1) Ethic. lib. iv, cap. 3, ante med.

(2) Ea significatio exterior nihil aliud est quam virtutis actus qui meretur nomen honesti et decori, cum honestatem interiorem exterius exhibet.

(3) Ad Jerusalem hæc a Propheta diriguntur, et sensus est quod ex confidentia famæ quam apud omnes nationes comparaverat, fornicari spiritualiter verita non sit, hoc est, ad idola colenda deflectere.

corum. Ratio enim honesti sumitur ex appetitu; nam honestum est quod per se appetitur. Sed decorum magis respicit conspectum, cui placet. Ergo decorum non est idem quod honestum.

2. Præterea, decor quamdam claritatem requirit, quæ pertinet ad rationem gloriæ; honestum autem respicit honorem. Cum ergo honor et gloria differant, ut supra dictum est (qu. ciii, art. 1 ad 3), videtur quod etiam honestum differat a decoro.

3. Præterea, honestum est idem virtuti, ut supra dictum est (art. præc.). Sed aliquis decor contrariatur virtuti; unde dicitur Ezech. xvi, 15: *Habens fiduciam in pulchritudine tua, fornicata es in nomine tuo* <sup>3</sup>. Ergo honestum non est idem decoro.

Sed contra est quod Apostolus dicit <sup>4</sup>: *Quæ inhonesta sunt nostra, abundantiorum honestatem habent; honesta autem nostra nullius egent*. Vocat autem ibi inhonesta membra turpia, honesta autem membra pulchra. Ergo honestum et decorum idem esse videntur.

CONCLUSIO. — Inter honestum et spirituale decorum, nullum est discrimen.

Respondeo dicendum quod, sicut accipi potest ex verbis Dionysii <sup>5</sup>, ad rationem pulchri, sive decori, concurrunt et claritas, et debita proportio. Dicit enim quod Deus dicitur pulcher, sicut universorum consonantiæ et claritatis causa. Unde pulchritudo corporis in hoc consistit quod homo habeat membra corporis bene proportionata cum quadam debiti coloris claritate. Et similiter pulchritudo spiritualis in hoc consistit quod conversatio hominis sive actio ejus sit bene proportionata secundum spirituales rationis claritatem. Hoc autem pertinet ad rationem honesti, quod diximus (art. præc.) idem esse virtuti, quæ secundum rationem moderatur omnes res humanas. Et ideo „ honestum est idem spirituali decori <sup>6</sup>. „ Unde Augustinus dicit <sup>7</sup>: „ Honestum voco intelligibilem pulchritudi-

(4) I. Cor. xii, 23.

(5) De div. nom. cap. 4, part. 1, lect. 5 et 6.

(6) Hinc promiscue tam honestas quam vilæ decor veræ sapientiæ tribuitur quæ nos ad virtutem informat. Dicitur enim (Sap. vii, 11): *Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa, et innumerabilis honestas per manus illius*. (Eccli. vi, 30): *Erunt tibi compedes ejus bases virtutis: decor enim vite est in illa*.

(7) Quæst. lib. lxxxiii, quæst. 30, parum a princ.



nem, quam spiritualement nos proprie dicimus; „ et postea subdit quod „ multa sunt pulchra visibilia, quæ minus proprie honesta appellantur. „

Ad primum ergo dicendum, quod obiectum movens appetitum est bonum apprehensum: quod autem in ipsa apprehensione apparet decorum, accipitur ut conveniens et bonum. Et ideo dicit Dionysius <sup>1</sup>, quod „ omnibus est pulchrum et bonum amabile. „ Unde et ipsum honestum, secundum quod habet spiritualement decorem, appetibile redditur; unde et Tullius dicit <sup>2</sup>: „ Formam ipsam et tanquam faciem honesti vides, quæ si oculis cerneretur, mirabiles amores, ut ait Plato, excitaret sapientiæ. „

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. cni, art. 1 ad 3), gloria est effectus honoris. Ex hoc enim quod aliquis honoratur vel laudatur, redditur clarus in oculis aliorum. Et ideo sicut idem est honorificum et gloriosum; ita etiam idem est honestum et decorum.

Ad tertium dicendum, quod obiectio illa procedit de pulchritudine corporali: quamvis possit dici quod etiam propter pulchritudinem spiritualement aliquis spiritualiter fornicatur, inquantum de ipsa honestate superbit, secundum illud Ezech. xxviii, 17: *Elevatum est cor tuum in decore tuo; perdidisti sapientiam tuam in decore tuo.*

### ART. III. — UTRUM HONESTUM DIFFERAT AB UTILI ET DELECTABILI <sup>3</sup>.

De his etiam part. 1, quæst. v, art. 6.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod honestum non differat ab utili et delectabili. Dicitur enim honestum quod propter se appetitur. Sed delectatio propter se appetitur; „ ridiculum enim videtur quærere propter quid aliquis velit delectari, „ ut Philosophus dicit <sup>4</sup>. Ergo honestum non differt a delectabili.

2. Præterea, divitiæ sub bono utili continentur; dicit enim Tullius <sup>5</sup>: „ Est aliquid non propter suam vim et naturam, sed propter fructum et utilitatem

appetendum, quod pecunia est. „ Sed divitiæ habent rationem honestatis: dicitur enim Eccli. xi, 14: *Paupertas et honestas*, id est, divitiæ, a Deo sunt; et xiii, vers. 2: *Pondus super se tollit qui honestiori*, id est, ditiori, se communicat. Ergo honestum non differt ab utili.

3. Præterea, Tullius probat <sup>6</sup>, quod „ nihil potest esse utile quod non sit honestum: „ et hoc idem habetur per Ambrosium <sup>7</sup>. Ergo utile non differt ab honesto.

Sed contra est quod Augustinus dicit <sup>8</sup>: „ Honestum dicitur quod propter seipsum appetendum est; utile autem quod ad aliquid aliud referendum est. „

CONCLUSIO. — Honestum, delectabile et utile, quanquam subjecto eadem sint, ratione tamen inter se differunt.

Respondeo dicendum quod honestum concurrat in idem subjectum cum utili et delectabili, a quibus tamen differt ratione. Dicitur enim aliquid honestum, sicut dictum est (art. præc.), inquantum habet quemdam decorem ex ordinatione rationis. Hoc autem quod est secundum rationem ordinatum, est naturaliter conveniens homini. Unumquodque autem naturaliter delectatur in suo convenienti. Et ideo honestum est naturaliter homini delectabile; sicut de operatione virtutis Philosophus probat <sup>9</sup>. Non tamen omne delectabile est honestum, quia potest etiam aliquid conveniens esse secundum sensum, et non secundum rationem. Sed hoc delectabile est præter hominis rationem, quæ perficit naturam ipsius. Ipsa etiam virtus, quæ secundum se honesta est, refertur ad aliud sicut ad finem, scilicet ad felicitatem. Et secundum hoc idem subjecto est honestum, et utile, et delectabile. Sed ratione differunt; nam honestum dicitur, secundum quod aliquid habet quamdam excellentiam dignam honore propter spiritualement pulchritudinem; delectabile autem, inquantum quietat appetitum; utile autem, inquantum refertur ad aliud. In plus tamen est delectabile quam utile et honestum; quia omne utile et honestum est aliquantulum

(1) De div. nomln. cap. 4, part. 1, lect. 5, et part. 3, lect. 14.

(2) De offic. lib. 1, immediate ante tit. De quatuor virt., in princ.

(3) Docet S. Doctor honestum non differre ab utili et delectabili, nisi secundum rationem.

(4) Ethic. lib. x, cap. 2, parum a princ.

(5) Rhetor. lib. ii, De invent. lib. ii, aliquantulum ante fin.

(6) De offic. lib. ii, tit. 2 De utilit.

(7) De offic. lib. ii, cap. 6.

(8) Quæst. lib. lxxxiii, quæst. 30, circa princ.

(9) Ethic. lib. i, cap. 8.



delectabile, sed non convertitur <sup>1</sup>, ut dicitur <sup>2</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod honestum dicitur quod propter se appetitur appetitu rationali, qui tendit in id quod est conveniens rationi. Delectabile autem propter se appetitur appetitu sensitivo.

Ad *secundum* dicendum, quod divitiæ vocantur nomine honestatis secundum opinionem multorum, qui divitias honorant: vel inquantum ordinantur organice <sup>3</sup> ad actus virtutum, ut dictum est (art. 1 huj. qu. ad 2).

Ad *tertium* dicendum, quod intentio Tullii et Ambrosii est dicere quod nihil potest esse simpliciter et vere utile, quod repugnat honestati; quia oportet quod repugnet ultimo fini hominis, quod est bonum secundum rationem; quamvis possit forte esse utile secundum quid respectu alicujus finis particularis. Non autem intendunt dicere quod omne utile in se consideratum pertingat ad rationem honesti.

**ART. IV. — UTRUM HONESTAS DEBEAT PONI PARS TEMPERANTIÆ.**

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod honestas non debeat poni pars temperantiæ. Non enim est possibile quod idem respectu ejusdem sit pars et totum. Sed "temperantia est pars honestatis," ut Tullius dicit <sup>4</sup>. Ergo honestas non est pars temperantiæ.

2. Præterea, Esdræ III, cap. 3, dicitur quod *vinum omnia præcordia facit honesta*. Sed usus vini, præcipue superfluous, de quo ibi loqui videtur, magis pertinet ad intemperantiam quam ad temperantiam. Ergo honestas non est pars temperantiæ.

3. Præterea, honestum dicitur quod est honore dignum. Sed "justi et fortes maxime honorantur," ut dicit Philosophus <sup>5</sup>. Ergo honestas non pertinet ad temperantiam, sed magis ad justitiam et fortitudinem: unde et Eleazarus dixit,

(1) Id est, non omne delectabile est honestum; nam quod est conveniens sensui et non rationi est delectabile, cum propter se appetatur appetitu sensitivo; non est tamen honestum, quia non est rectæ rationi consentaneum.

(2) Ethic. lib. II, cap. 3, a med.

(3) *Organice*, ex græco ὀργανον, id est, instrumentaliter. Hinc dicitur (Sap. viii): *In operibus manuum illius honestas sine defectione*, id est, divitiæ indefectibiles.

(4) Rhet. lib. II, De invent. lib. II, aliquant. ante fin. (5) Rhet. lib. I, cap. 9, a princ.

ut dicitur II. Machab. vi, 28: *Fortiter pro gravissimis ac sanctissimis legibus honesta morte perfungetur* <sup>6</sup>.

Sed *contra* est quod Macrobius <sup>7</sup> honestatem ponit partem temperantiæ: Ambrosius etiam <sup>8</sup> temperantiæ specialiter honestatem attribuit.

**CONCLUSIO.** — Conditio potius quam pars temperantiæ est ipsa honestas, quæ ab hominibus turpissima, videlicet brutales voluptates, repellit.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. 2 huj. qu.), honestas est quædam spiritualis pulchritudo. Pulchro autem opponitur turpe. Opposita autem maxime se invicem manifestant. Et ideo ad temperantiam specialiter honestas pertinere videtur, quæ id quod est homini turpissimum et indecentissimum repellit, scilicet brutales voluptates. Unde et in ipso nomine temperantiæ maxime intelligitur bonum rationis, cujus est moderari et temperare concupiscentias pravas. Sic ergo honestas, prout speciali quadam ratione temperantiæ attribuitur, ponitur pars ejus, non quidem subjectiva, vel sicut virtus adjuncta, sed pars integralis ipsius, sicut quædam ejus conditio.

Ad *primum* ergo dicendum, quod temperantia ponitur pars subjectiva honesti, prout sumitur in sua communitate: sic autem non ponitur temperantiæ pars.

Ad *secundum* dicendum, quod vinum in ebriis facit præcordia honesta secundum eorum reputationem, quia videtur eis quod sint magni et honorandi <sup>9</sup>.

Ad *tertium* dicendum, quod justitiæ et fortitudini debetur major honor quam temperantiæ propter majoris boni excellentiam; sed temperantiæ debetur major honor propter cohibitionem vitiorum magis exprobrabilem, ut ex dictis patet (in corp. art.). Et sic honestas magis attribuitur temperantiæ secundum regulam Apostoli <sup>10</sup>, quod *inhonesta nostra majorem habent honestatem* <sup>11</sup>, scilicet removens quod inhonestum est.

(6) Vel sic plenius: *Fortiter vita excedendo senectute quidem dignus apparebo; adolescentibus autem exemplum forte relinquam, si prompto animo ac fortiter pro gravissimis, etc.*

(7) In Somn. Scip. lib. I, cap. 8.

(8) De offic. lib. I, cap. 43.

(9) Nec tamen liber ille tertius Esdræ canonici auctoritatem habet, sed inter apocryphos ad Bibliorum emendatorum calcem recensetur.

(10) I. Cor. XII, 23.

(11) Etsi enim his verbis: *inhonesta corporis*

## QUESTIO CXLVI.

### DE ABSTINENTIA, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de partibus subjectivis temperantiae; et primo, de his quæ sunt circa delectationes ciborum; secundo, de his quæ sunt circa delectationes venereorum. Circa primum considerandum est de abstinencia, quæ est circa cibos et potus; et de sobrietate, quæ est specialiter circa potum — Circa abstinenciam autem considerata sunt tria: primo, de ipsa abstinencia; secundo, de actu ejus, qui est jejunium; tertio, de opposito vitio, quod est gula. — Circa abstinenciam autem queruntur duo: 1. Utrum abstinencia sit virtus. — 2. Utrum sit virtus specialis.

#### ART. I. — UTRUM ABSTINENTIA SIT VIRTUS <sup>1</sup>.

De his etiam supra, quæst. cXLII.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod abstinencia non sit virtus. Dicit enim Apostolus <sup>2</sup>: *Non est regnum Dei in sermone, sed in virtute.* In abstinencia autem non consistit regnum Dei; dicit enim Apostolus <sup>3</sup>: *Non est regnum Dei esca et potus*; ubi dicit Glossa <sup>4</sup>, “ nec in abstinendo, nec in manducando esse justitiam. „ Ergo abstinencia non est virtus.

2. Præterea, Augustinus dicit <sup>5</sup>, ad Deum loquens: “ Hoc me docuisti, ut quemadmodum medicamenta, sic alimenta sumpturus accedam. „ Sed medicamenta moderari non pertinet ad virtutem, sed ad artem medicinæ. Ergo pari ratione moderari alimenta, quod pertinet ad abstinenciam, non est actus virtutis, sed artis.

3. Præterea, omnis virtus in medio consistit <sup>6</sup>. Abstinencia autem non videtur in medio consistere, sed in defectu, cum ex subtractione nominetur. Ergo abstinencia non est virtus.

4. Præterea, nullavirtus excluditaliam. Sed abstinencia excludit patientiam: dicit enim Gregorius in Pastor. <sup>7</sup>, quod “ abstinentium mentes plerumque impatientia excutit a sinu tranquillitatis; „ ibidem etiam dicit quod “ cogitationes abstinentium nonnunquam superbiæ culpa

vel verenda quæ vestimentis comptioribus tegi solent, ab Apostolo intelliguntur, ut ex contextu patet; analogice tamen ad *inhonestam mentis* vel ad vitia turpiora duci consequentia potest, quorum temperatio sit honestior, ut hic intelligit S. Thomas.

(1) Abstinencia describi potest: cibi aut potus subtractio facta secundum dictamen rectæ rationis, ad spirituales animi utilitates.

transfigit; „ et ita excludit humilitatem. Ergo abstinencia non est virtus.

Sed *contra* est quod dicitur II. Pet. i, vers. 5: *Ministrate in fide vestra virtutem, in virtute autem scientiam, in scientia autem abstinenciam*, ubi abstinencia aliis virtutibus connumeratur. Ergo abstinencia est virtus.

CONCLUSIO. — Ea abstinencia, quæ ratione est gubernata, virtutis nomen dignitatemque obtinet.

Respondeo dicendum quod abstinencia ex suo nomine importat subtractionem ciborum. Dupliciter ergo nomen abstinenciæ accipi potest: uno modo secundum quod absolute ciborum subtractionem designat, et hoc modo abstinencia non designat neque virtutem, neque actum virtutis, sed quoddam indifferens: alio modo potest accipi, secundum quod est ratione regulata, et tunc significat vel habitum virtutis, vel actum. Et hoc significatur in præmissa auctoritate Petri, ubi dicitur *in scientia esse abstinenciam ministrandam*, ut scilicet homo a cibis abstineat, prout oportet pro congruentia hominum cum quibus vivit, et personæ suæ, et pro valetudinis suæ necessitate.

Ad primum ergo dicendum, quod usus ciborum et eorum abstinencia, secundum se considerata, non pertinent ad regnum Dei; dicit enim Apostolus <sup>8</sup>: *Esca nos non commendat Deo*; neque enim si non manducaverimus, deficiemus; neque si manducaverimus, abundabimus, scilicet spiritualiter. Utrumque autem eorum, secundum quod fit rationabiliter ex fide et dilectione Dei, pertinet ad regnum Dei.

Ad secundum dicendum, quod moderatio ciborum secundum quantitatem et qualitatem pertinet ad artem medicinæ in comparatione ad valetudinem corporis; sed secundum interiores affectiones in comparatione ad bonum rationis pertinet ad abstinenciam. Unde Augustinus dicit <sup>9</sup>: “ Non interest omnino, scilicet ad virtutem, quid alimentorum, vel quantum quis accipiat, dummodo id fa-

(2) I. Cor. iv, 20. (3) Rom. xiv, 17.

(4) August. Quæst. evang. lib. II, quæst. 11, ante med.

(5) Confess. lib. x, cap. 31, a princ.

(6) Ut habetur Ethic. lib. II, cap. 6 et 7.

(7) Part. 3, cap. 20, parum ante med.

(8) I. Cor. viii, 8.

(9) Quæst. evang. lib. II, quæst. 11, ante med.



ciat pro congruentia hominum cum quibus vivit, et personæ suæ, et pro valetudinis suæ necessitate; sed quanta facilitate <sup>1</sup>, et serenitate animi his careat, cum oportet, vel necesse est carere.

Ad *tertium* dicendum, quod ad temperantiam pertinet refrenare delectationes quæ nimis animum ad se alliciunt, sicut ad fortitudinem pertinet firmare animum contra timores a bono rationis repellentes. Et ideo sicut laus fortitudinis consistit in quodam excessu, et ex hoc denominantur omnes partes fortitudinis; ita etiam laus temperantiæ consistit in quodam defectu, et ex hoc ipsa et omnes partes ejus denominantur. Unde et abstinencia, quia est pars temperantiæ, denominatur a defectu; et tamen consistit in medio <sup>2</sup>, inquantum est secundum rationem rectam.

Ad *quartum* dicendum, quod illa vitia proveniunt ex abstinencia, prout non est secundum rationem rectam. Ratio enim recta facit abstinere sicut oportet, scilicet cum hilaritate mentis, et propter quod oportet, scilicet propter gloriam Dei, non propter gloriam suam.

**ART. II. — UTRUM ABSTINENTIA SIT SPECIALIS VIRTUS.**

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod abstinencia non sit specialis virtus. Omnis enim virtus secundum se ipsam est laudabilis. Sed abstinencia non est secundum se laudabilis; dicit enim Gregorius <sup>3</sup>, quod "virtus abstinentiæ non nisi ex aliis virtutibus commendatur." Ergo abstinencia non est specialis virtus.

2. Præterea, Augustinus <sup>4</sup> dicit <sup>5</sup> quod "abstinencia sanctorum est a cibo et potu, non quia aliqua creatura Dei sit mala, sed pro sola corporis castigatione." Hoc autem pertinet ad castitatem, ut ex ipso nomine apparet. Ergo abstinencia non est virtus specialis a castitate distincta.

(1) Ita cum Mss. Nicolajus, et edit. eo posteriores. Al., *severitate*.

(2) Medium tenet inter epicureismum et manicheismum. Prior sententia sibi omnes delectationes dare unicuique suadet; posterior vero carnum usum, tanquam illicitum, prohibebat, quod his verbis a concil. Tolet. fuit profligatum: "Si quis dixerit, vel crediderit carnes, quod ad escam datæ sunt, non tantum pro castigatione homine abstinendas, sed execrandas esse, anathema sit."

3. Præterea, sicut homo debet esse contentus moderato cibo, ita et moderata veste, secundum illud I. Timoth. ult., 8: *Habentes alimenta, et quibus tegamur, his contenti simus*. In moderatione autem vestium non est aliqua specialis virtus. Ergo neque abstinencia, quæ est moderativa alimentorum.

Sed *contra* est quod Macrobius <sup>6</sup> ponit abstinenciam specialem partem temperantiæ.

**CONCLUSIO.** — Abstinencia est specialis virtus, qua moderamur ciborum delectationes.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. cxxxvi, art. 1, et quæst. cxli, art. 3), virtus moralis conservat bonum rationis contra impetus passionum. et ideo ubi invenitur specialis ratio qua passio abstrahit a bono rationis, ibi necesse est esse specialem virtutem. Delectationes autem ciborum natæ sunt abstrahere hominem a bono rationis, tum propter earum magnitudinem, tum etiam propter necessitatem ciborum, quibus homo indiget ad vitæ conservationem, quam maxime homo desiderat. Et ideo abstinencia est specialis virtus <sup>7</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod virtutes oportet esse connexas, ut supra dictum est (12, quæst. lxxv, art. 1). Et ideo una virtus adjuvatur et commendatur ex alia, sicut justitia ex fortitudine. Et per hunc etiam modum virtus abstinentiæ commendatur ex aliis virtutibus.

Ad *secundum* dicendum, quod per abstinenciam corpus castigatur, non solum contra illecebras luxuriæ, sed etiam contra illecebras gulæ; quia dum homo abstinet, magis redditur fortis ad impugnationes gulæ vincendas, quæ tanto fortiores sunt quanto magis homo eis cedit. Et tamen non prohibetur per hoc abstinenciam esse specialem virtutem, quod ad castitatem valet, quia una virtus ad aliam juvat.

(3) Pastor. part. 3, cap. 20, a med.

(4) Fulgentius.

(5) De fide ad Petrum, cap. 42.

(6) In Somn. Scip. lib. 1, cap. 8.

(7) Hujus virtutis sunt diversi gradus, ut notat hic Sylvius. Primus est abstinere ab omni cibo ad tempus, quod Christus fecit per quadraginta dies; secundus est abstinere a certo genere cibi, v. g. carnibus semper; tertius ad tempus; quartus abstinere a certo genere potus, ut et vino semper; quintus ad tempus.



Ad *tertium* dicendum, quod usus vestimentorum est introductus ab arte, usus autem ciborum a natura: et ideo magis debet esse virtus specialis circa moderationem ciborum quam circa moderationem vestimentorum.

## QUESTIO CXLVII.

DE JEJUNIO,

IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de jejuniis; et circa hoc quaerantur octo: 1. Utrum jejunium sit actus virtutis. — 2. Cujus virtutis sit actus. — 3. Utrum cadat sub praecepto. — 4. Utrum aliqui excusentur ab observatione hujus praecepti. — 5. De tempore jejunii. — 6. Utrum semel comedere requiratur ad jejunium. — 7. De hora comestionis jejunantium. — 8. De cibis a quibus debent abstinere.

### ART. I. — UTRUM JEJUNIAM SIT ACTUS VIRTUTIS 1.

De his etiam supra, qu. CXLVI, art. 1, et Sent. IV, dist. 15, quest. III, art. 1, quest. II.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod jejunium non sit actus virtutis. Omnis enim actus virtutis Deo est acceptus. Sed jejunium non semper est Deo acceptum, secundum illud Isa. LVIII, vers. 3: *Quare jejunavimus, et non aspexisti?* Ergo jejunium non est actus virtutis.

2. Præterea, nullus actus virtutis recedit a medio virtutis. Sed jejunium recedit a medio virtutis: quod quidem in virtute abstinentiæ accipitur secundum hoc ut subveniatur necessitati naturæ, cui per jejunium aliquid subtrahitur; alioquin non jejunantes non haberent virtutem abstinentiæ. Ergo jejunium non est actus virtutis.

3. Præterea, id quod communiter omnibus convenit, et bonis, et malis, non est actus virtutis. Sed jejunium est hujusmodi: quilibet enim, antequam comedat, jejunus est. Ergo jejunium non est actus virtutis.

Sed *contra* est quod connumeratur aliis virtutum actibus II. Cor. VI, 5, ubi Apostolus dicit: *In jejuniis, in scientia, in castitate, etc.*

CONCLUSIO. — Cum ad carnis macerationem, et mentis in Deum elevatio-

nem, ac culparum expiationem jejunium assumitur, actus virtutis proculdubio tunc est.

Respondeo dicendum quod ex hoc aliquis actus est virtuosus quod per rationem ordinatur ad aliquod bonum honestum. Hoc autem convenit jejuniis: assumitur enim jejunium principaliter ad tria. Primo quidem ad concupiscentias carnis reprimendas; unde Apostolus dicit in auctoritate inducta: *In jejuniis, in castitate*, quia per jejunia castitas conservatur. Ut enim Hieronymus dicit 2, "sine Cerere et Baccho friget Venus" 3, "id est, per abstinentiam cibi et potus tepescit luxuria. Secundo assumitur ad hoc quod mens liberius elevetur ad sublimia contemplanda: unde dicitur Dan. X, quod post jejunium trium hebdomadarum revelationem accepit a Deo. Tertio ad satisfaciendum pro peccatis; unde dicitur Joel II, 12: *Convertimini ad me in toto corde vestro, in jejuniis, in fletu et planctu*. Et hoc est quod Augustinus dicit in quodam sermone De oratione et jejuniis 4: "Jejunium purgat animam, mentem sublevat, propriam carnem spiritui subiecit, cor facit contritum et humiliatum, concupiscentiæ nebulas dispergit, libidinum ardores extinguit, castitatis verum lumen accendit" 5. Unde patet quod jejunium est actus virtutis.

Ad primum ergo dicendum, quod contingit quod aliquis actus qui ex genere suo est virtuosus, ex aliquibus circumstantiis adjunctis redditur vitiosus; unde ibidem dicitur: *Ecce in diebus jejunii vestri invenitur voluntas vestra*; et paulo post subditur: *Ad lites et contentiones jejunatis, et percutitis pugno impii*. Quod exponens Gregorius 6, dicit: "Voluntas ad lætitiā pertinet, pugnus ad iram. Incassum ergo per abstinentiā corpus atteritur, si inordinatis motibus dimissa mens vitiis dissipatur." Et Augustinus in prædicto sermone dicit quod "jejunium verbositatem non amat, divitias superfluitatem judicat, superbiam spernit, humilitatem commendat, præ-

(3) Quod Hieronymus refert ex Terentio in Eunuchis: præmittit enim: *Unde Comicus inquit.*

(4) 2<sup>o</sup> De temp.

(5) Hæc quoque in præfatione quadragesimæ proclamat Ecclesia, dicens: "Qui corporali jejunio vitia comprimis, mentem elevas, virtutem largiris et præmia, etc."

(6) Pastor. part. 3, cap. 20, a med.

(1) Lutherani et calvinistæ concedunt quidem jejunium valere ad coercendam carnis petulantiam, ad orationem, ad signum poenitentiae; negant vero esse actum virtutis quo quid a Deo mereamur, ipsi satisfaciamus, aut aliquid impetremus.

(2) Cont. Jovin. lib. II, cap. 8, in fin.

stat homini seipsum intelligere quod est infirmum et fragile. „

Ad *secundum* dicendum, quod medium virtutis non accipitur secundum quantitatem, sed secundum rationem rectam, ut dicitur <sup>1</sup>. Ratio autem iudicat quod propter aliquam specialem causam aliquis homo minus sumat de cibo quam sibi competeret secundum statum communem; sicut propter infirmitatem vitandam, aut ad aliqua opera corporalia expeditius agenda. Et multo magis ratio recta hoc ordinat ad spiritualia mala vitanda et bona prosequenda. Non tamen ratio recta tantum de cibo subtrahit, ut uatura conservari non possit: quia, ut Hieronymus dicit <sup>2</sup>, „ non differt utrum magno vel parvo tempore te interimas, quia de rapina holocaustum offert qui vel ciborum nimia egestate, vel manducandi, vel somni penuria immoderate corpus affligit. „ Similiter etiam ratio recta non tantum de cibo subtrahit ut homo reddatur impotens ad debita opera peragenda: unde dicit Hieronymus <sup>3</sup>, quod „ rationalis homo dignitatem amittit, qui vel jejunium charitati, vel vigilias sensus integritati præfert. „

Ad *tertium* dicendum, quod jejunium naturæ, quo quis dicitur jejunos, antequam comedat, consistit in pura negatione, unde non potest poni actus virtutis; sed solum illud jejunium quo quis ex rationabili proposito a cibis aqualiter abstinet. Unde primum dicitur jejunium jejuni <sup>4</sup>; secundum vero jejunium jejunantis, quasi ex proposito aliquid agentis.

#### ART. II. — UTRUM JEJUNIUM SIT ACTUS ABSTINENTIÆ.

De his etiam *Sent. iv*, dist. 15, quæst. iii, art. 1, quæst. iii per tot. et quæst. v ad 2, et quol. iii, art. 12 ad 3.

Ad *secundum* sic proceditur. 1. Videtur quod jejunium non sit actus abstinentiæ. Quia super illud *Matth. xvii*: *Hoc genus demoniorum*, etc., dicit Glossa <sup>5</sup>: „ Jejunium non solum est ab escis, sed a cunctis illecebris abstinere. „ Sed

hoc pertinet ad omnem virtutem. Ergo jejunium non est actus specialiter abstinentiæ.

2. Præterea, Gregorius dicit <sup>6</sup>, quod „ jejunium quadragesimale est decima totius anni. „ Sed dare decimas est actus religionis, ut supra habitum est (qu. lxxxvii, art. 1). Ergo jejunium est actus religionis et non abstinentiæ.

3. Præterea, abstinentia est pars temperantiæ, ut dictum est (quæst. præc. et quæst. cxliii). Temperantia autem contra fortitudinem dividitur, ad quam pertinet molestias sustinere: quod maxime videtur esse in jejuio. Ergo jejunium non est actus abstinentiæ.

Sed *contra* est quod Isidorus dicit: quod „ jejunium est parcimonia victus abstinentiaque ciborum. „

CONCLUSIO. — Jejunium est actus virtutis abstinentiæ.

Respondeo dicendum quod eadem est materia habitus et actus. Unde omnis actus virtuosus qui est circa aliquam materiam, ad illam virtutem pertinet quæ medium in illa materia constituit. Jejunium autem attenditur in cibis, in quibus medium adinvenit abstinentia. Unde manifestum est quod jejunium est abstinentiæ actus.

Ad *primum* ergo dicendum, quod jejunium proprie dictum consistit in abstinendo a cibis; sed metaphorice dictum <sup>7</sup> consistit in abstinendo a quibuslibet nocivis, quæ maxime sunt peccata. Vel potest dici quod etiam jejunium proprie dictum est abstinentia ab omnibus illecebris, quia per quælibet vitia adjuncta desinit esse actus virtuosus, ut dictum est (art. præc. ad 1).

Ad *secundum* dicendum, quod nihil prohibet actum unius virtutis pertinere ad aliam virtutem, secundum quod ad ejus finem ordinatur, ut ex supra dictis patet (quæst. præc., art. 2 ad 2, et 1 2, qu. xviii, art. 7). Et secundum hoc nihil prohibet jejunium pertinere ad religionem vel ad castitatem, vel ad quamcumque aliam virtutem <sup>8</sup>.

(7) Etymol. lib. vi, cap. 18, ad fin.

(1) Ethic. lib. ii, cap. 6.

(2) Hab. cap. *Non immediocriter*, De consecrationibus, dist. 5.

(3) Loc. cit.

(4) Hoc genus jejunii requiritur ad sumptionem corporis J. C., ac proinde dicitur quoque jejunium eucharisticum.

(5) Ord. Bedæ, Comment. lib. iii, cap. 8, in fin.

(6) Hom. Quadrag. 16 in Evang. a med.

(8) Hoc jejunium metaphoricum et spirituale, ut ajunt theologi, idem valet quod a quibuslibet vitiis abstinentia; ad quam hortatur apostolus Petrus (1. Ep. cap. ii) dicens: *Obsecro vos tanquam advenas et peregrinos, abstinere vos a carnalibus desideriis quæ militant adversus animam*.

(9) Nihilominus proprie pertinet ad abstinentiam.



Ad *tertium* dicendum, quod ad fortitudinem, secundum quod est specialis virtus, non pertinet perferre quascumque molestias, sed solum illas quæ sunt circa pericula mortis. Sufferre autem molestias quæ sunt ex defectu delectabilium tactus, pertinet ad temperantiam et ad partes ejus: et tales sunt molestiæ jejunii.

**ART. III. — UTRUM JEJUNIUM SIT IN PRÆCEPTO <sup>1</sup>.**

De his etiam Sent. iv, dist. 15, quæst. iii, art. 1, quæst. iv, et quæst. v ad 2, et art. 2, quæst. i.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod jejunium non sit in præcepto. Præcepta enim non dantur de operibus supererogationum, quæ cadunt sub consilio. Sed jejunium est opus supererogationis: alioquin ubique et semper æqualiter esset observandum. Ergo jejunium non cadit sub præcepto.

2. Præterea, quicumque transgreditur præceptum, peccat mortaliter. Si ergo jejunium esset in præcepto, omnes non jejunantes mortaliter peccarent: per quod videretur magnus laqueus hominibus esse injectus.

3. Præterea, Augustinus dicit <sup>2</sup>, quod "ab ipsa Dei sapientia homine assumpto, a quo in libertatem vocati sumus, pauca sacramenta saluberrima constituta sunt, quæ societatem christiani populi, hoc est sub uno Deo liberæ multitudinis continerent." Sed non minus videtur libertas populi christiani impediri per multitudinem observantiarum, quam per multitudinem sacramentorum: dicit enim Augustinus in lib. ad inquisitiones Januarii <sup>3</sup>, quod "quidam ipsam religionem nostram, quam manifestissimis et paucissimis celebrationum sacramentis Dei misericordia voluit esse liberam, servilibus premunt oneribus." Ergo videtur quod non debuit per Ecclesiam jejunium sub præcepto institui.

Sed *contra* est quod Hieronymus ad Lucinium <sup>4</sup> dicit de jejuniis loquens: "Unaquæque provincia abundet in suo

(1) Eustachiani et ariani iv sæculo negarunt jejunium esse in præcepto. Quem errorem cum suum fecerint lutherani et calvinistæ, eandem etiam cum istis hæreticis damnationem a concilio Langr. anno 324 latam subire coguntur. Hoc autem concilium anathemati subjicit illum. Qui absque necessitate corporea, tradita in communi jejunia et ab Ecclesia custodita superbiendo dissolvit.

(2) Lib. De vera relig., c. 17, parum ante med.

sensu, et præcepta majorum leges apostolicas arbitretur. Ergo jejunium est in præcepto.

**CONCLUSIO.** — Cum jejunium ad culparum deletionem et cohibitionem, et ad mentis in spiritualia elevationem valeat, conveniens fuit, ut quibusdam humanis legibus ac divinis, præcepta de jejuniis, et illius observatione darentur.

Respondeo dicendum quod, sicut autem sæculares principes pertinet præcepta legalia juris naturalis determinativa tradere de his quæ pertinent ad utilitatem communem in temporalibus rebus; ita etiam ad prælatos ecclesiasticos pertinet ea statutis præcipere, quæ ad utilitatem communem fidelium pertinent in spiritualibus bonis. — Dictum est autem (art. 1 hujus quæst.), quod jejunium utile est ad deletionem et cohibitionem culpæ, et ad elevationem mentis in spiritualia. Unusquisque autem ex naturali ratione tenetur tantum jejuniis uti quantum sibi necessarium est ad prædicta. Et ideo jejunium in communi cadit sub præcepto legis naturæ; sed determinatio temporis et modi jejunandi secundum convenientiam et utilitatem populi christiani, cadit sub præcepto juris positivi, quod est a prælati Ecclesiæ institutum: et hoc est jejunium Ecclesiæ: aliud vero est jejunium naturæ <sup>5</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod jejunium secundum se consideratum non nominat aliquid eligibile, sed pœnale quoddam. Redditur autem eligibile secundum quod est utile ad finem aliquem. Et ideo absolute consideratum non est de necessitate præcepti; sed est de necessitate præcepti unicuique tali remedio indigenti. Et quia multitudo hominum ut plurimum indiget tali remedio, tum quia *in multis omnes offendimus*, ut dicitur Jacobi iii, 2, tum etiam quia *caro concupiscit adversus spiritum*, ut dicitur Galat. v, 17, conveniens fuit ut Ecclesia aliqua jejunia statueret ab o-

(3) Epist. 55, al. 119, cap. 19, circa fin.

(4) Epist. xxviii, circa fin.

(5) Ecclesiastici jejunii violatio est ex genere suo peccatum mortale, etiamsi non fiat ex consuetudine vel contemptu. Hinc jure damnata est ab Alexandro VII hæc propositio (num. 23): "Frangens jejunium Ecclesiæ, ad quod tenetur, non peccat mortaliter, nisi ex contemptu vel inobedientia hoc faciat, puta quia non vult se subicere præcepto."



mnibus communiter observanda, non quasi præcepto subjiciens id quod simpliciter ad supererogationem pertinet, sed quasi in speciali determinans id quod est necessarium in communi.

Ad *secundum* dicendum, quod præcepta quæ per modum communis statuti proponuntur, non eodem modo obligant omnes, sed secundum quod requiritur ad finem quem legislator intendit: cujus auctoritatem si aliquis transgrediendo statutum contemnat, vel hoc modo transgrediatur ut impediatur finis quem intendit, peccat mortaliter talis transgressor; si autem ex aliqua rationabili causa quis statutum non servet, præcipue in casu in quo etiamsi legislator adesset, non decerneret esse servandum, talis transgressio non constituit peccatum mortale. Et inde est quod non omnes qui non servant jejunia Ecclesiæ, peccant mortaliter<sup>1</sup>.

Ad *tertium* dicendum, quod Augustinus ibi loquitur de his quæ neque sacrarum Scripturarum auctoritatibus continentur, nec in conciliis episcoporum statuta inveniuntur, nec consuetudine universalis Ecclesiæ roborata sunt. Jejunia vero quæ sunt in præcepto, sunt in conciliis episcoporum statuta et consuetudine universalis Ecclesiæ roborata. Nec sunt contra libertatem populi fidelis; sed magis sunt utilia ad impediendum servitutem peccati, quæ repugnat libertati spirituali, de qua dicitur Gal. v, 13: *Vos enim, fratres, in libertatem vocati estis, tantum ne libertatem detis in occasionem carnis.*

#### ART. IV. — UTRUM OMNES AD JEJUNIA ECCLESIE TENEANTUR.

De his etiam infra, art. 7 ad 3, et Sent. iv, dist. 15, quæst. iii, art. 2, quæst. i, ii, iii et iv.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod omnes ad jejunia Ecclesiæ teneantur. Præcepta enim Ecclesiæ obligant, sicut Dei præcepta, secundum illud Luc. x, 16: *Qui vos audit, me audit.* Sed ad præcepta Dei servanda omnes tenentur. Ergo et similiter omnes te-

nentur ad servanda jejunia quæ sunt ab Ecclesia instituta.

2. Præterea, maxime videntur excusari pueri a jejunio propter ætatem. Sed pueri non excusantur; dicitur enim Joel ii, 15: *Sanctificate jejunium;* et postea: *Congregate parvulos et sugentes ubera.* Ergo multo magis omnes alii ad jejunia tenentur.

3. Præterea, spiritualia sunt temporalibus præferenda, et necessaria non necessariis. Sed opera corporalia ordinantur ad lucrum temporale: peregrinatio etiam, etsi ad spiritualia ordinetur, non est necessitatis. Cum ergo jejunium ordinetur ad spirituales utilitates, et necessitatem habeat ex statuto Ecclesiæ, videtur quod non sint jejunia Ecclesiæ prætermittenda propter peregrinationem, vel propter corporalia opera.

4. Præterea, magis est aliquid faciendum ex propria voluntate quam ex necessitate, ut patet per Apostolum<sup>2</sup>. Sed pauperes solent ex necessitate jejunare propter defectum alimentorum. Ergo multo magis debent ex propria voluntate jejunare.

5. Sed *contra* videtur quod nullus justus teneatur jejunare. Præcepta enim Ecclesiæ non obligant contra doctrinam Christi. Sed Dominus dixit<sup>3</sup>, quod *non possunt filii sponsi jejunare, quamdiu cum ipsis est sponsus;* est autem cum omnibus justis specialiter<sup>4</sup> eos inhabitans; unde Dominus dicit<sup>5</sup>: *Ecce ego vobiscum sum usque ad consummationem sæculi.* Ergo justus ex statuto Ecclesiæ non obligatur ad jejunandum.

CONCLUSIO. — Ad jejuniorum Ecclesiæ observationem communiter omnes ligantur, nisi rationabile eis impedimentum affuerit.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (12, q. xc, art. 2, et quæst. xviij, art. 2 et 6), statuta communia proponuntur, secundum quod multitudini conveniunt. Et ideo legislator in eis statuendis attendit id quod communiter habetur, et in pluribus accidit. Si quid autem ex speciali causa<sup>6</sup> in aliquo inveniatur, quod observantiæ statuti repugnet, non intendit talem legislator

(1) Advertit Cajetanus: quod is qui absque fraude violat jejunium, putans bona fide se habere causam sufficientem, quæ tamen non sit, non peccat saltem mortaliter; quia, inquit, non censetur transgressor præcepti, cum per se et ex intentione contra illud non agat. Ita quoque Navarrus, Antoninus, Sylvius.

(2) 11. Cor. ix. (3) Luc. v, 34.

(4) Nicolai, *spiritualiter*. (5) Matth. ult., 20.

(6) Ita Mss. et edit. passim. Al., *ex spirituali causa*.

ad statuti observantiam obligare. In quo tamen est discretio adhibenda. Nam si causa sit evidens, per seipsum licite potest homo statuti observantiam præterire, præsertim consuetudine interveniente, vel si non posset de facili recursus ad superiorem haberi. Si vero causa sit dubia, debet aliquis ad superiorem recurrere, qui habet potestatem in talibus dispensandi. Et hoc observandum est in<sup>1</sup> jejuniis ab Ecclesia institutis, ad quæ omnes communiter obligantur, nisi in eis fuerit aliquod speciale impedimentum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod præcepta Dei sunt præcepta juris naturalis, quæ secundum se sunt de necessitate salutis. Sed statuta Ecclesiæ sunt de his quæ non per se sunt de necessitate salutis, sed solum ex institutione Ecclesiæ. Et ideo possunt esse aliqua impedimenta<sup>2</sup>, propter quæ aliqui ad observanda jejunia hujusmodi non tenentur.

Ad *secundum* dicendum, quod in pueris maxime est evidens<sup>3</sup> causa non jejunandi: tum propter debilitatem naturæ, ex qua provenit quod indigent frequenti cibo, et non multo simul assumpto; tum etiam quia indigent multo nutrimento propter necessitatem augmenti, quod fit de residuo alimenti. Et ideo quamdiu sunt in statu augmenti, quod est ut in pluribus usque ad finem tertii septennii, non tenentur ad ecclesiastica jejunia observanda. Conveniens tamen est ut etiam in hoc tempore se ad jejunandum exerceant, plus vel minus secundum modum suæ ætatis. Quandoque tamen, magna tribulatione imminente, in signum poenitentiae arctioris etiam pueris jejunia indicuntur; sicut etiam de jumentis legitur Jonæ III, vers. 7: *Homines et jumenta non gustent quidquam, nec aquam bibant.*

Ad *tertium* dicendum, quod circa peregrinos et operarios<sup>4</sup> distinguendum videtur. Quia si peregrinatio et operis labor commode differri possit aut diminui absque detrimento corporalis salu-

tis et exterioris status, qui requiritur ad conservationem corporalis vel spiritualis vitæ, non sunt propter hoc Ecclesiæ jejunia prætermittenda. Si autem immineat necessitas statim peregrinandi, et magnas diætas faciendi, vel etiam multum laborandi, vel propter conservationem vitæ corporalis, vel propter aliquid necessarium ad vitam spirituaalem, et simul cum hoc non possint Ecclesiæ jejunia observari, non obligatur homo ad jejunandum: quia non videtur fuisse intentio Ecclesiæ statuentis jejunia, ut per hoc impediret alias pias et magis necessarias causas. Videtur tamen in talibus recurrendum esse ad superioris dispensationem, nisi forte ubi est ita consuetum; quia ex hoc ipso quod prælati dissimulant, videntur annuere.

Ad *quartum* dicendum, quod pauperes qui possunt sufficienter habere quod eis sufficiat ad unam comestionem, non excusantur propter paupertatem a jejuniis Ecclesiæ, a quibus tamen excusari videntur illi qui frustatim eleemosynas mendicant, qui non possunt simul habere quod eis ad victum sufficiat.

Ad *quintum* dicendum, quod illud verbum Domini tripliciter potest exponi: uno modo secundum Chrysostomum<sup>5</sup> qui dicit quod "discipuli, qui filii sponsi dicuntur, adhuc imbecillius dispositi erant: unde vestimento veteri comparantur. Et ideo in præsentia corporali Christi erant magis fovendi in quadam dulcedine quam in austeritate jejunii exercendi. „ Et secundum hoc magis convenit ut cum imperfectis et novitiis in jejuniis dispensetur quam cum antiquioribus et perfectis, ut patet in Glossa ord. super illud Psal. cxxx: *Sicut ablatus est super matre sua.* Alio modo potest dici secundum Hieronymum<sup>6</sup>, quod Dominus ibi loquitur de jejuniis veterum observantiarum. Unde per hoc significat Dominus quod apostoli non erant in veteribus observantiis detinendi, quos oportebat gratiæ novitate perfundi. Tertio modo secundum Augustinum<sup>7</sup>,

(1) Ita iidem Mss. et editi. Al. deest in.

(2) Omnes causæ quæ a jejuniis excusant revocari possunt ad tres, quæ sunt: impotentia, necessitas et majus aliquod bonum quod simul cum jejuniis exerceri non potest.

(3) Adest etiam in senioribus; S. Alphonsus excusat eos qui sexagesimum annum compleverunt.

(4) Hic duntaxat quæstio est de peregrinis et operariis qui maximos labores, magnamque defatigationem passi sunt.

(5) Hom. 31 in Matth., a med.

(6) Habetur ex Beda, lib. II Comm. in Luc. cap. 5, a med.

(7) De consens. Evangelist. lib. II, cap. 27. prope fin.



qui distinguit duplex jejunium. Quorum unum pertinet ad humilitatem tribulationis: et hoc non competit viris perfectis, qui dicuntur *filii sponsi*; unde ubi Lucas dicit: *Non possunt filii sponsi jejunare*, dicit Matth. 1: *Non possunt filii sponsi lugere*. Aliud autem est quod pertinet ad gaudium mentis in spiritualia suspensæ: et tale jejunium convenit perfectis.

**ART. V. — UTRUM CONVENIENTER DETERMINENTUR TEMPORA JEJUNII ECCLESIAE <sup>2</sup>.**

De his etiam Sent. iv, dist. 15, quæst. iii, art. 3, quæst. i.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter determinentur tempora jejunii Ecclesiæ. Christus enim legitur Matth. iv statim post baptismum jejunium inchoasse. Sed nos Christum imitari debemus, secundum illud I. Cor. cap. iv, 16: *Imitatores mei estote, sicut et ego Christi*. Ergo et nos debemus jejunium peragere statim post Epiphaniam, in qua baptismus Christi celebratur.

2. Præterea, cærimonialia veteris legis non licet in nova lege observare. Sed jejunia in quibusdam determinatis mensibus pertinent ad solemnitates veteris legis; dicitur enim Zachar. viii, 19: *Jejunium quarti, et jejunium quinti, et jejunium septimi, et jejunium decimi erit domui Judæ in gaudium, et lætitiā, et in solemnitates præclaras*. Ergo jejunia specialium mensium, quæ dicuntur quatuor temporum, in Ecclesia inconvenienter observantur.

3. Præterea, secundum Augustinum <sup>3</sup>, "sicut est jejunium afflictionis, ita est jejunium exultationis." Sed maxime exultatio spiritualis imminet fidelibus ex Christi resurrectione. Ergo in tempore <sup>4</sup> Quinquagesimæ, quod Ecclesia solemnizat propter Dominicam resurrectionem, et in diebus Dominicalibus, in quibus memoria resurrectionis agitur, debent aliqua jejunia indici.

Sed contra est communis Ecclesiæ consuetudo.

(1) ix, 15.

(2) Hic agitur tantum de jejniis Quadragesimæ, Vigiliarum et Quatuor Temporum, quæ sola ad Ecclesiam universalem spectant.

(3) De consensu Evangelist. lib. ii, cap. 27, ad fin.

(4) In margine cod. Alcan. legitur *paschali*, et mox pro *quod* in textu habetur *in quo*. Hæc quinquagesima ex Paschate ad Pentecosten se extendit.

**CONCLUSIO.** — Conveniens fuit, ut homines certis temporibus ac diebus ad jejuniorum observationem præceptis ac laudabili Ecclesiæ consuetudine cogerentur, et tempore quadragesimæ, quatuor anni temporibus, et certis sanctorum vigiliis.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. 1 et 3 huj. qu.), jejunium ad duo ordinatur, scilicet ad deletionem culpæ et ad elevationem mentis in superna. Et ideo illis temporibus specialiter fuerunt jejunia indicenda, in quibus oportebat homines a peccato purgari, et mentem fidelium elevari in Deum per devotionem; quæ quidem præcipue imminet ante paschalem solemnitatem, in qua et culpæ per baptismum relaxantur, qui solemniter in vigilia Paschæ celebratur, quando recolitur Dominica sepultura, quia *per baptismum consepelimur Christo in mortem*, ut dicitur Rom. vi. In festo etiam Paschæ oportet maxime mentem hominis per devotionem elevari ad æternitatis gloriam, quam Christus resurgendo inchoavit; et ideo immediate ante solemnitatem paschalem Ecclesia statuit esse jejunandum; et eadem ratione in vigiliis præcipuarum festivitatum, in quibus præparari nos oportet ad festa futura devote celebranda. Similiter etiam consuetudo ecclesiastica habet ut in singulis quartis anni, sacri ordines conferantur <sup>5</sup>; ad quorum susceptionem oportet per jejunium præparari et eos qui ordinant, et illos qui ordinandi sunt, et etiam totum populum pro cuius utilitate ordinantur. Unde et legitur Lucæ vi quod Dominus ante discipulorum electionem *exiit in montem orare*; quod exponens Ambrosius <sup>6</sup>, dicit: "Quid te facere convenit, cum vis aliquod officium pietatis adoriri, quando Christus missuras apostolos prius oravit?" — Ratio autem numeri, quantum ad quadragesimale jejunium, est triplex secundum Gregorium <sup>7</sup>. Primo quidem, "quia virtus Decalogi per libros quatuor san-

(5) Ita post Garciam edit. omnes quas vidimus. Codices plures, et edit. vetustæ: "Sacri ordines conferantur: in cuius signum Dominus quatuor millia hominum de septem panibus satiavit, per quos significatur annus (*edit. Rom.*, significantur anni) Novi Testamenti, ut Hieronymus dicit ibidem." Hæc adjectitia primus putavit Garcia, quem Theologi et Nicolai secuti sunt.

(6) Sup. illud, *Et erat pernoctans*.

(7) Hom. xvi in Evang., a med.



cui Evangelii impletur: denarius etenim quater ductus in quadragenarium surgit. Vel quia in hoc mortali corpore ex quatuor elementis subsistimus, per cujus voluptates præceptis Dominicis contrahimus, quæ per Decalogum sunt accepta. Unde dignum est ut eandem carnem quaterdecies affligamus. Vel quia, sicut in lege offerri jubebantur decimæ rerum, ita offerre contendimus Deo decimas dierum: dum enim per trecentos et sexaginta quinque dies annus ducitur, nos autem per triginta et sex dies<sup>1</sup> affligimur (qui sunt jejunabiles in sex septimanis Quadragesimæ), quasi anni nostri decimas Deo damus. — Secundum Augustinum autem<sup>2</sup> additur quarta ratio. Nam Creator est Trinitas, Pater, et Filius, et Spiritus sanctus: creaturæ vero invisibili debetur ternarius numerus<sup>3</sup>; diligere enim jubemur Deum ex toto corde, et ex tota anima, et ex tota mente; creaturæ vero visibili debetur quaternarius propter calidum et frigidum, humidum et siccum. Sic ergo per denarium significantur omnes res: qui si ducatur per quaternarium, qui competit corpori<sup>4</sup>, per quod administratio geritur, quadagesimum numerum conficit. — Singula vero jejunia quatuor temporum tribus diebus continentur propter numerum mensium, qui competit cuilibet tempori; vel propter numerum sacrorum ordinum<sup>5</sup>, qui in his temporibus conferuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus baptismo non indiguit propter seipsum, sed ut nobis baptismum commendaret. Et ideo ipsi non competebat ut ante baptismum suum jejunaret, sed post baptismum, ut nos invitaret ad jejunandum ante nostrum baptismum.

Ad secundum dicendum, quod Ecclesia non servat jejunia quatuor temporum nec omnino eisdem temporibus quibus Judæi, nec etiam propter causas easdem. Illi enim jejunabant in Julio, qui est quartus mensis ab Aprili, quem primum habent, quia tunc Moyses descendens de

monte Sinai tabulas legis confregit<sup>6</sup>, et juxta Jeremiam muri primum rupti sunt civitatis<sup>7</sup>: in quinto autem mense, qui apud nos vocatur Augustus, quia cum propter exploratores seditio esset orta in populo, jussi sunt in montem non ascendere<sup>8</sup>, et in hoc mense a Nabuchodonosor<sup>9</sup> et post a Tito templum Jerusalemis est incensum. In septimo vero qui appellatur October, Godolias occisus est, et reliquiæ populi dissipatæ<sup>10</sup>. In decimo vero mense, qui apud nos Januarius dicitur, populus cum Ezechiele in captivitate positus audivit templum esse subversum<sup>11</sup>.

Ad tertium dicendum, quod jejunium exultationis ex instinctu Spiritus sancti procedit, qui est spiritus libertatis; et ideo hoc jejunium sub præcepto cadere non debet. Jejunia ergo quæ præcepto Ecclesiæ instituuntur, sunt magis jejunia afflictionis, quæ non conveniunt in diebus lætitiæ. Propter quod non est jejunium ab Ecclesia institutum in toto paschali tempore, nec etiam in diebus Dominicis: in quibus si quis jejunaret contra consuetudinem populi christiani, quæ, ut Augustinus dicit<sup>12</sup>, est pro lege habenda, vel etiam ex aliquo errore (sicut Manichæi jejunant, quasi necessarium tale jejunium arbitrantes<sup>13</sup>), non esset a peccato immunis. Quamvis ipsum jejunium secundum se consideratum, omni tempore sit laudabile, secundum quod Hieronymus dicit ad Lucinium<sup>14</sup>: " Utinam omni tempore jejunare possemus! "

#### ART. VI. — UTRUM

REQUIRATUR AD JEJUNIUM QUOD HOMO TANTUM SEMEL COMEDAT<sup>15</sup>.

De his etiam Sent. iv, dist. 8, qu. 1, art. 4, qu. 11 ad 2, et dist. 15, quæst. 111, art. 4, quæst. 1 et 11.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod non requiratur ad jejunium quod homo tantum semel comedat. Jejunium enim, ut dictum est (art. 2 huj. qu.), est actus virtutis abstinentiæ, quæ quidem non minus observat debitam quantitatem cibi quam comestionis numerum. Non autem taxatur jejunantibus quantitas

(6) Exod. xxxii. (7) Jerem. xxxix.

(8) Num. xiv. (9) Jerem. lii.

(10) Jerem. xli. (11) Ezech. iv.

(12) Epist. 36, al. 86, parum a princ.

(13) Ita censebant manichæi, quia Christi resurrectionem veram esse negabant.

(14) Epist. 28, fin., et habetur cap. Utinam, dist. 76.

(15) Docet S. Doctor ad jejunium requiri quod semel tantum in die comedatur.

(1) Quibus tamen postea additi sunt quatuor præcedentis hebdomadæ pro majori conformitate ad jejunium Christi.

(2) De doctr. christ. lib. ii, cap. 16, a med.

(3) Propter tres potentias aut facultates quibus gaudet anima.

(4) Propter quatuor elementa quibus constituitur.

(5) Tres gradus in hierarchia ecclesiastica distinguuntur: ministri, presbyteri et episcopi.

cibi. Ergo nec numerus comestionis taxari debet.

2. Præterea, sicut homo nutritur cibo, ita et potu: unde et potus jejuniū solvit, propter quod non possumus post potum Eucharistiam accipere. Sed non est prohibitum quin pluries bibamus diversis horis diei. Ergo etiam non debet esse prohibitum jejunantibus quin pluries comedant.

3. Præterea, electuaria quidam cibi sunt: quæ tamen a multis in diebus jejunii post comestionem sumuntur. Ergo unitas comestionis non est de ratione jejunii.

Sed in *contrarium* est communis consuetudo populi christiani.

**CONCLUSIO.** — Rationabiliter Ecclesiæ moderatione statutum est, ut tantum semel in die a jejunantibus comedatur.

Respondeo dicendum quod jejuniū ab Ecclesia instituitur ad concupiscentiam refrenandam, ita tamen quod natura salvetur. Ad hoc autem sufficere videtur unica comestio, per quam homo potest naturæ satisfacere, et tamen concupiscentiæ aliquid detrahit, diminuendo comestionum vices. Et ideo Ecclesiæ moderatione statutum est ut semel in die a jejunantibus comedatur <sup>1</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod quantitas cibi non potuit eadem omnibus taxari propter diversas corporum complexionem, ex quibus contingit quod unus majori, alter minori cibo indiget; sed, ut plurimum, omnes possunt naturæ satisfacere per unicam comestionem.

Ad *secundum* dicendum, quod duplex est jejuniū. Unum quidem naturæ, quod requiritur ad Eucharistiæ sumptionem: et hoc solvitur per quemlibet potum, etiam aquæ, post quem etiam non licet Eucharistiam sumere. Est autem aliud jejuniū Ecclesiæ, quod dicitur jejuniū jejunantis: et istud non solvitur nisi per ea quæ Ecclesia interdicare intendit instituendo jejuniū. Non autem intendit Ecclesia interdicare abstinētiā potus,

(1) Diu ignota fuit in Ecclesia cœnacula vespertina quæ dicitur *collatio*. Videtur quod tempore D. Thomæ ad an. 1274, nondum erat in usu: ubicumque enim S. Doctor agit de jejuniis, illud in una refectioe ponit, nulla collationis mentione facta.

(2) Benedictus XIV ita sentit: « Theologi saluum et integrum jejuniū, licet qualibet per diem hora vinum aut aqua bibatur, unanimiter declaraverunt (Inst. xv. n. 7). »

quimagissumitur ad alterationem corporis et digestionem ciborum assumptorum quam ad nutritionem, licet aliquo modo nutriat: et ideo licet pluries jejunantibus bibere <sup>2</sup>. Si autem quis immoderate potu utatur, potest peccare, et meritum jejunii perdere; sicut etiam si immoderate cibum in una comestione assumat.

Ad *tertium* dicendum, quod electuaria <sup>3</sup>, etiamsi aliquo modo nutrant, non tamen principaliter assumuntur ad nutrimentum, sed ad digestionem ciborum. Unde non solvunt jejuniū, sicut nec aliarum medicinarum assumptio: nisi forte aliquis in fraudem electuaria in magna quantitate assumat per modum cibi <sup>4</sup>.

**ART. VII.** — UTRUM HORA NONA CONVENIENTER TAXETUR AD COMEDENDUM HIS QUI JEJUNANT <sup>5</sup>.

De his etiam Sent. iv, dist. 15, quæst. iii, art. 3, quæst. iii.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod hora nona non convenienter taxetur ad comedendum his qui jejunant. Status enim novi Testamenti est perfectior quam status veteris Testamenti. Sed in veteri Testamento jejunabant usque ad vespem; dicitur enim Levit. xxi, 32: *Sabbatum est: affligetis animas vestras; et postea sequitur: A vespere usque ad vespem celebrabitis sabbata vestra*. Ergo multo magis in novo Testamento jejuniū debet indici usque ad vespem.

2. Præterea, jejuniū ab Ecclesia institutum omnibus imponitur. Sed non omnes possunt determinate cognoscere horam nonam. Ergo videtur quod taxatio horæ nonæ non debeat cadere sub statuto jejunii.

3. Præterea, jejuniū est actus virtutis abstinētiæ, ut supra dictum est (art. 2 huj. quæst.). Sed virtus moralis non eodem modo accipit medium quoad omnes, quia quod est multum uni, est parum alteri, ut dicitur <sup>6</sup>. Ergo non debet jejunantibus taxari hora nona.

Sed *contra* est quod concilium Chalce-

(3) Electuaria sunt medicamenta saccharo vel melle condita; quæ vocantur italice *confetti*.

(4) Frangunt quoque jejuniū qui pluries in die cibum comedunt. Hinc ab Alexandro VII hæc propositio damnata fuit: « In die jejunii, qui sæpius modicum quid comedit, etsi notabilem quantitatem in fine comederit, non frangit jejuniū. »

(5) Hora nona eadem est ac tertia pomeridiana. (6) Ethic. lib. ii. cap. 6.



donense dicit <sup>1</sup>: - In Quadragesima nul-  
latenus credendi sunt jejunare qui ante  
manducaverint quam vespertinum cele-  
bretur officium: „ quod quadragesimali  
tempore post nonam dicitur. Ergo usque  
ad nonam est jejunandum.

CONCLUSIO. — Ut jejunantes circa  
horam nonam cibum sumant, convenien-  
ter est constitutum.

Respondeo dicendum quod, sicut di-  
ctum est (art. 1, 3 et 5 huj. qu.), jeju-  
nium ordinatur ad deletionem et cohi-  
bitionem culpæ. Unde oportet quod ali-  
quid addat supra communem consuetu-  
dinem, ita tamen quod per hoc non mul-  
tum natura gravetur. Est autem debita  
et communis consuetudo comedendi ho-  
minibus circa horam sextam <sup>2</sup>: tum quia  
jam videtur esse completa digestio, no-  
cturno tempore naturali calore interius  
revocato propter frigus noctis circum-  
stans, et diffusio humoris per membra,  
cooperante ad hoc calore diei usque ad  
summum solis ascensum; tum etiam quia  
tunc præcipue natura corporis humani  
indiget juvari contra exteriorem aeris  
calorem, ne humores interius aduran-  
tur. Et ideo ut jejunans aliquam affli-  
ctionem sentiat pro culpæ satisfactione,  
conveniens hora comedendi taxatur je-  
junantibus circa horam nonam <sup>3</sup>. Conve-  
nit etiam ista hora mysterio passionis  
Christi, quæ completa fuit hora nona,  
quando *inclinato capite tradidit spiritum*.  
Jejunantes enim, dum suam carnem af-  
figunt, passioni Christi conformantur,  
secundum illud Galat. v, 24: *Qui autem  
Christi sunt, carnem suam crucifixerunt  
cum vitiis et concupiscentiis*.

Ad primum ergo dicendum, quod sta-  
tus veteris Testamenti comparatur no-  
cti; status vero novi Testamenti, diei,  
secundum illud Rom. xiii, 12: *Nox præ-  
cessit, dies autem appropinquavit*. Et ideo

in veteri Testamento jejunabant usque  
ad noctem <sup>4</sup>, non autem in novo Testa-  
mento.

Ad secundum dicendum, quod ad jeju-  
nium requiritur hora determinata, non  
secundum subtilem examinationem, sed  
secundum grossam æstimationem: suf-  
ficit enim quod sit circa horam nonam <sup>5</sup>:  
et hoc de facili quilibet cognoscere no-  
test.

Ad tertium dicendum, quod modicum  
augmentum, vel etiam modicus defectus  
non multum potest nocere. Non est au-  
tem magnum temporis spatium quod est  
ab hora sexta, in qua communiter ho-  
mines comedere consueverunt, usque ad  
horam nonam, quæ jejunantibus deter-  
minatur. Et ideo talis taxatio temporis  
non multum potest alicui nocere, cujus-  
cumque conditionis existat: vel si forte  
propter infirmitatem, vel ætatem, aut  
aliquid hujusmodi, hoc eis in magnum  
gravamen cederet, esset cum eis in je-  
junio dispensandum, vel ut aliquantulum  
prævenirent horam.

**ART. VIII. — UTRUM CONVENIENTER JE-  
JUNANTIBUS INDICATUR ABSTINENTIA A CAR-  
NIBUS, ET OVIS, ET LACTICINIIS <sup>6</sup>.**

De his etiam Sent. iv, dist. 15, quæst. iii, art. 4,  
quæst. ii.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur  
quod inconvenienter jejunantibus indi-  
catur abstinencia a carnibus, ovis, et la-  
cticiniis. Dictum est enim supra (art. 6  
hujus qu.), quod jejunium est institu-  
tum ad concupiscentias carnis refrenan-  
das. Sed magis concupiscentiam provo-  
cat potus vini quam esus carnum, se-  
cundum illud Proverb. xx, 1: *Luxuriosa  
res est vinum*; et Ephes. v, 18: *Nolite in-  
ebriari vino, in quo est luxuria*. Cum ergo  
non interdicator jejunantibus potus vini,  
videtur quod non debeat interdici esus  
carnium.

2. Præterea, aliqui pisces ita delecta-  
biliter comeduntur, sicut quædam ani-

(1) Hab. in quodam concil. capitulari incerti  
auctoris, loci et temp., can. 39, tom. 9, concil.  
Vid. cap. *Solent*, De consecrat. dist. 1.

(2) Id est, ad meridiem.

(3) Nunc ex Ecclesiæ indulgentia pro majori  
facilitate jejunantium vel ad eorum hoc tem-  
pore sublevandam necessitatem loco nonæ sive  
tertiae meridianæ substituta est sexta seu me-  
ridies ipsa, quæ suo similiter modo cum pas-  
sione Christi conformitatem et convenientiam  
habet, quia hac eadem hora crucifixus est Chri-  
stus, ut et Marc. xv et Joan. xix patet.

(4) Prioribus Ecclesiæ sæculis extra Quadra-  
gesimam hora solvendi jejunii erat nona; intra  
Quadragesimam protendebatur usque ad ve-  
speram.

(5) Omnibus, ait S. Alphonsus, licitum est an-  
tipicpare infra horam, etiam sine causa (De præ-  
ceptis Ecclesiæ, n° 1026).

(6) Circa hanc jejunii conditionem, duæ hæ-  
reses contrariæ versantur: prima est illorum  
qui quosdam cibos natura sua immundos ac ideo  
illicitos reputabant, quales fuerunt ebionitæ,  
enkratitæ, eustathiani et manichæi; altera vero  
huic contraria est eorum qui contendunt nullos  
omnino cibos sive in perpetuum, sive ad tempus,  
sive omnibus, sive quibusdam posse aut debere  
interdici; tales sunt nunc Lutherani et cavi-  
nistæ.



malium carnes. Sed concupiscentia est appetitus delectabilis, ut supra habitum est (1 2, qu. xxx, art. 1). Ergo in jejuniis quod est institutum ad concupiscentiam refrenandam, sicut non interdicitur esus piscium, ita non debet interdici esus carniū.

3. Præterea, in quibusdam jejuniorum diebus aliqui ovis et caseo utuntur. Ergo pari ratione in jejuniis quadragesimali talibus homo uti potest.

Sed *contra* est communis fidelium consuetudo.

**CONCLUSIO.** — Cum jejunium ad reprimendas carnis concupiscentias sit ab Ecclesia institutum, sunt convenienter jejunantibus carnes, lacticia et ova prohibita.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. 6 hujus qu.), jejunium ab Ecclesia est institutum ad reprimendas concupiscentias carnis, quæ quidem sunt delectabilia secundum tactum, quæ consistunt in cibis et venereis. Et ideo illos cibos Ecclesia jejunantibus interdixit qui et in comedendo maxime habent delectationem, et iterum maxime hominem ad venerea provocant. Hujusmodi autem sunt carnes animalium in terra quiescentium<sup>1</sup> et respirantium, et quæ ab eis procedunt, sicut lacticia ex gressibilibus, et ova ex avibus<sup>2</sup>. Quia enim hujusmodi magis conformantur humano corpori, plus delectant et magis conferunt ad humani corporis nutrimentum; et sic ex eorum comestione plus superfluit, ut vertatur in materiam seminis, cujus multiplicatio est maximum incitamentum luxuriæ. Et ideo ab his cibis præcipue jejunantibus Ecclesia statuit esse abstinendum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ad actum generationis tria concurrunt; sci-

(1) Ita cum cod. aliisque Theologi et Nicolai. Alcan., *nascentium*.

(2) Hanc propositionem damnavit Alexander VII: « Non est evidens quod consuetudo non comedendi ova et lacticia in Quadragesima obligat. »

(3) Epist. 28 ad Lucinium, sub fin.

(4) Nicolai in textu addit quæ sequuntur: Hinc licet olim in jejuniis non a carnibus tantum, sed et a vino abstinere (præsertim vero in jejuniis Quadragesimæ) christiani solerent; facilius tamen subiude circa vini abstinentioniam quam carniū generaliter dispensatum est, ut jam uti liceat vino, sed non carnibus, quarum usus licitus communiter omnibus nunquam fuit. Quod autem simul cum carniū abstinentionia conjungeretur olim abstinentionia vini, patet ex verbis Augustini dicentis, Dominica 1 Quadra-

licet calor, spiritus et humor. Ad calorem quidem maxime cooperatur vinum et alia calefacientia corpus; ad spiritus autem videntur cooperari inflativa: sed ad humorem maxime cooperatur usus carniū, ex quibus multum de alimento generatur. Alteratio autem caloris et multiplicatio spirituum cito transit; sed substantia humoris diu manet. Et ideo magis interdicitur jejunantibus usus carniū quam vini vel leguminum, quæ sunt inflativa.

Ad *secundum* dicendum, quod Ecclesia jejunium instituens intendit ad id quod communius accidit. Esus autem carniū est magis delectabilis communiter quam esus piscium; quamvis in quibusdam aliter se habeat. Et ideo Ecclesia magis jejunantibus prohibuit esum carniū quam esum piscium.

Ad *tertium* dicendum, quod ova et lacticia jejunantibus interdiciuntur, in quantum sunt ex animalibus exorta carnes habentibus. Unde principaliter interdiciuntur carnes quam ova vel lacticia. Similiter etiam inter alia jejunia solemnus est quadragesimalis jejunium, tum quia observatur ad imitationem Christi, tum etiam quia per ipsum disponimur ad redemptionis nostræ mysteria devote celebranda. Et ideo in quolibet jejuniis interdicitur esus carniū; in jejuniis autem quadragesimali interdiciuntur universaliter etiam ova et lacticia: circa quorum abstinentioniam in aliis jejuniiis diversæ consuetudines existunt apud diversos: quas quisque observare debet secundum morem eorum inter quos conversatur. Unde Hieronymus dicit<sup>3</sup>, de jejuniiis loquens: « Unaquæque provincia abundet in suo sensu; et præcepta majorum leges apostolicas arbitretur<sup>4</sup>. »

gesimæ, serm. 1: « Qui abstinemus nos a carnibus, quibus (aliis diebus) uti licet; qui nos abstinemus a vino, quo moderate uti licet; qui vitam quæ aliquando licet; in primis fugiamus peccata, quæ nunquam licent; » et serm. 2: « Cessent vina vel carnes, ut qui nobis viximus toto anno, saltem per paucos dies vivamus et Domino. » Item ex verbis Hieronymi super 10 c. Danielis, ubi dicitur panem desiderabilem non comedisse, nec introisse vinum aut carnem in os ejus: « Hoc exemplo docemur tempore jejunii a cibis delicatioribus abstinere (quod ego nunc puto dici panem desiderabilem), nec carnem comedere, nec vinum bibere. » Item ex verbis Basilii, hom. 1 De jejun. (quo jejunium Quadragesimæ intelligit): *Carnes non edis, et a vino abstines*, etc. Item ex verbis Theophili Alexandrini epist. 3 paschali universis Egypt.

# QUÆSTIO CXLVIII.

## DE GULA.

### IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de gula; et circa hoc quaeruntur sex: 1. Utrum gula sit peccatum. — 2. Utrum sit peccatum mortale. — 3. Utrum sit maximum peccatorum. — 4. De speciebus ejus. — 5. Utrum sit vitium capitale. — 6. De filiabus ejus.

#### ART. I. — UTRUM GULA SIT PECCATUM <sup>1</sup>.

De his etiam De malo, quaest. xiv, art. 1, 2 et 3.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod gula non sit peccatum. Dicit enim Dominus <sup>2</sup>: *Quod intrat in os, non coinquinat hominem*. Sed gula est circa cibos, qui intrant in hominem. Cum ergo omne peccatum coinquinat hominem, videtur quod gula non sit peccatum.

2. Præterea, nullus peccat in eo quod vitare non potest, ut Augustinus dicit <sup>3</sup>. Sed gula consistit in immoderantia cibi, quam non potest homo vitare; dicit enim Gregorius <sup>4</sup>: “ Quia per eum voluptas necessitati miscetur, quid necessitas petat, et quid voluptas suppetat, ignoratur; „ et Augustinus dicit <sup>5</sup>: “ Quis est, Domine, qui aliquantulum extra metas necessitatis cibum non sumit? „ Ergo gula non est peccatum.

3. Præterea, in quolibet genere peccati primus motus est peccatum. Sed

episcopis directa: • Nequaquam in diebus Quadragesimæ vini poculum suspiremus, nec in prociuctu belli, ubi necessarius labor et sudor est, edulio carniū delectemur. Qui autem legum præcepta custodiunt, ignorant vinum in jejuniis, esum carniū repudiare. • Ac licet addat socios Danielis in Babylone abstinentes exemplum nobis fortitudinis reliquisse • ut omnem deinceps ætatem doceret jejuniorum tempore a carnibus et vino abstinendum; • abstinentia tamen carniū magis visa est Ecclesiæ necessaria quam abstinentia vini ad jejunii rationem, et sic in vino, non in carnibus dispensavit. Unde abstinentia vini modo in jejunio consilii tantum est, non præcepti, sicut et abstinentia piscium; a quibus tamen olim abstinuisse christianos in jejunio illo Chrysostomus indicat hom. 3 ad populum: et similiter aridi cibi, hoc est panis et aqua, quibus ultima hebdomada Quadragesimæ ante Paschalis diem vesciebantur. Cum sola ergo abstinentia generali carniū in præcepto remansit ut a lacte, caseo et ab ovis in jejunio Quadragesimæ communiter debeat abstineri, quia nimirum • par est ut qui per illos dies a carnibus animalium abstinemus, ab omnibus etiam quæ sementinam carnis trahunt originem, jejunemus, • sicut in 4 parte Decretorum, cap. 29, loquitur Ivo Carnotensis. Quamvis nunc satis communiter in aliquibus locis propter necessitatem in lactis et casei abstinentia dispensetur.

primus motus sumendi cibum non est peccatum: alioquin fames et sitis essent peccata. Ergo gula non est peccatum.

Sed contra est quod Gregorius <sup>6</sup> dicit quod “ ad conflictum spiritualis agonis non assurgitur, nisi prius intra nosmetipsos hostis positus, gulæ videlicet appetitus, edomatur. „ Sed interior hostis hominis est peccatum. Ergo gula est peccatum.

CONCLUSIO. — Cum gula sit inordinatus comedendi vel bibendi appetitus, manifestum est eam peccatum esse.

Respondeo dicendum quod gula non nominat quemlibet appetitum edendi et bibendi, sed inordinatum. Dicitur autem appetitus inordinatus ex eo quod recedit ab ordine rationis, in quo bonum virtutis moralis consistit. Ex hoc autem dicitur aliquid esse peccatum quod virtuti contrariatur. Unde manifestum est quod gula est peccatum <sup>7</sup>.

Ad primum ergo dicendum, quod id quod intrat in hominem per modum cibi, secundum suam substantiam et naturam, non coinquinat hominem spiritualiter. Sed Judæi, contra quos Dominus loquitur, et Manichæi opinabantur quod aliqui cibi immundos facerent, non propter figuram, sed propter propriam naturam. Inordinata autem ciborum concupiscentia spiritualiter hominem coinquinat.

(1) Gula definiri potest: appetitus seu usus inordinatus delectationis in cibo et potu.

(2) Matth. xv, 2.

(3) 1. ib. De natura et gratia, cap. 67.

(4) Moral. lib. xxx, cap. 14, ante med.

(5) Confess. lib. x, cap. 31, sub fin.

(6) Moral. lib. xxx, cap. 13, aliquant. a princ.

(7) Hucusque S. Thomas; hæc vero in textu addit Nicolai: Unde iterum Gregorius, ut supra, inter innumera vitia contra quæ oppositæ virtutes pugnant, gulam ponit, et mentem ipsam dicit • sub gravi confusionis dedecore a spiritualis certaminis congressione repelli, quando infirma in carnis prælio gulæ gladiis confossa superatur; quia cum se prosterni parvis respicit, confingere cum majoribus erubescit. • Et in libro De cura pastoralis, part. 3. adm. 20: • Unde, inquit, hosti callido, qui primi hominis sensum in concupiscentia pomi aperuit, sed in peccati laqueo strinxit, divina voce dicitur: Pectore ac ventre repes (Gen. iii), ac si aperte diceretur: Cogitatione ac ingluvie super humana corda dominaberis, etc. • Et Basilii in serm. De abdicatione rerum: • Cave ne te adversarius simili atque primum parentem peccato circumveniat, et quamprimum de paradiso delictarum expellat: nam qui callida escæ objectione ita maligne illum spoliavit, nihil est quod jam vereatur ne te per hoc præsentissimum venenum inficiat. •



Ad *secundum* dicendum, quod, sicut dictum est (in corp. art.), vitium gulæ non consistit in substantia cibi, sed in concupiscentia non regulata ratione. Et ideo si aliquis excedat in quantitate cibi, non propter concupiscentiam cibi, sed æstimans id sibi necessarium esse, non pertinet hoc ad gulam, sed ad aliquam imperitiam. Sed hoc solum pertinet ad gulam quod aliquis propter concupiscentiam cibi delectabilis scienter excedat mensuram in edendo.

Ad *tertium* dicendum, quod duplex est appetitus: unus quidem naturalis, qui pertinet ad vires animæ vegetabilis, in quibus non potest esse virtus et vitium, eo quod non possunt subijci rationi: unde et vis appetitiva dividitur contra retentivam, digestivam et expulsivam: et ad talem appetitum pertinet esuries et sitis. Est autem et alius appetitus sensitivus, in cuius concupiscentia vitium gulæ consistit. Unde primus motus gulæ importat inordinationem in appetitu sensitivo, quæ non est sine peccato <sup>1</sup>.

## ART. II. — UTRUM GULA SIT PECCATUM MORTALE.

De his etiam infra, quæst. CLIV, art. 2 ad 6, et De malo, quæst. XIV, art. 2, et Rom. XIII, lect. 3, et Gal. V, lect. 4.

Ad *secundum* sic proceditur. 1. Videtur quod gula non sit peccatum mortale. Omne enim peccatum mortale contrariatur alicui præcepto Decalogi: quod de gula non videtur. Ergo gula non est peccatum mortale.

2. Præterea, omne peccatum mortale contrariatur charitati, ut ex supra dictis patet (quæst. CXXXII, art. 3). Sed gula non opponitur charitati neque quantum ad dilectionem Dei, neque quantum ad dilectionem proximi. Ergo gula nunquam est peccatum mortale.

3. Præterea, Augustinus dicit <sup>2</sup>: "Quoties aliquis in cibo aut potu plus accipit quam necesse est, ad minuta peccata pertinere noverit." Sed hoc pertinet ad gulam. Ergo gula computatur inter minuta, id est, inter venialia peccata.

4. Sed *contra* est quod Gregorius di-

cit <sup>3</sup>: "Dominante gulæ vitio, omne quod homines fortiter egerunt, perdunt; et dum venter non restringitur, simul cunctæ virtutes obruuntur." Sed virtus non tollitur nisi per peccatum mortale. Ergo gula est peccatum mortale.

CONCLUSIO. — Si quis ob gulæ inordinatam cupiditatem, aliquid in lege divina præceptum deliberata ratione omitteret, mortalis criminis reus esset.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. præc.), vitium gulæ proprie consistit in concupiscentia inordinata. Ordo autem rationis concupiscentiam ordinantis dupliciter spectari potest: uno modo quantum ad ea quæ sunt ad finem, prout scilicet non sunt ita commensurata ut sint proportionata fini; alio modo quantum ad ipsum finem, prout scilicet concupiscentia hominem avertit a fine debito. Si ergo inordinatio concupiscentiæ accipiat in gula secundum aversionem a fine ultimo, sic gula erit peccatum mortale <sup>4</sup>. Quod quidem contingit quando delectationi gulæ inhæret homo tanquam fini, propter quem Deum contemnit, paratus scilicet contra præcepta Dei agere, ut delectationes hujusmodi assequatur. Si vero in vitio gulæ intelligatur inordinatio concupiscentiæ tantum secundum ea quæ sunt ad finem, utpote quia nimis concupiscit delectationes ciborum, non tamen ita quod propter hoc faceret aliquid contra legem Dei, est peccatum veniale.

Ad *primum* ergo dicendum, quod vitium gulæ habet quod sit peccatum mortale, inquantum avertit a fine ultimo: et secundum hoc per quamdam reductionem opponitur præcepto de sanctificatione sabbati, in quo præcipitur quies in fine ultimo. Non enim omnia peccata mortalia directe contrariantur præceptis Decalogi, sed solum illa quæ injustitiam continent: quia præcepta Decalogi specialiter pertinent ad justitiam et partes ejus, ut supra habitum est (qu. CXXXII, art. 1).

Ad *secundum* dicendum, quod inquantum avertit a fine ultimo, contrariatur gula dilectioni Dei, qui est super omnia,

*Attendite vobis ne forte graventur corda vestra crapula et ebrietate: spectat et illud quod ad Rom. XIII inter opera tenebrarum quæ abijcienda sint, recenseantur comessiones et ebrietates; sicut etiam recensentur inter opera carnis, quæ qui agunt, regnum Dei non consequentur* (Gal. V).

(1) Unde merito damnata est ab Innocent. XI hæc propositio: "Comedere et bibere usque ad satietatem ob solam voluptatem, non est peccatum, modo non obsit valetudini."

(2) Serm. De purgatorio.

(3) Moral. lib. xxx, cap. 13, circa med.

(4) Ad hoc spectant hæc Domini verba (Luc. XV,



sicut finis ultimus, diligendus: et secundum hoc solum gula est peccatum mortale.

Ad *tertium* dicendum, quod illud verbum Augustini intelligitur de gula in quantum importat inordinationem concupiscentiæ solum circa ea quæ sunt ad finem.

Ad *quartum* dicendum quod gula dicitur virtutes auferre, non tam propter se quam etiam propter vitia quæ ex ea oriuntur. Dicit enim Gregorius in Pastoralis <sup>1</sup>: "Dum venter per ingluviem tenditur, virtutes animæ per luxuriam destruuntur <sup>2</sup>."

**ART. III. — UTRUM GULA SIT MAXIMUM PECCATORUM.**

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod gula sit maximum peccatorum. Magnitudo enim peccati ex magnitudine pænæ consideratur. Sed peccatum gulæ est gravissime punitum; dicit enim Chrysostomus <sup>3</sup>: "Adam intemperantia ventris expulit a paradiso; diluvium, quod fuit tempore Noe, ipsa fecit, et pœnam Sodomorum, secundum illud Ezech. xvi, vers. 49: *Hæc fuit iniquitas sororis tue Sodomæ, saturitas panis*, etc. Ergo peccatum gulæ est maximum peccatorum.

2. Præterea, causa in quolibet genere est potior. Sed gula videtur esse causa aliorum peccatorum, quia super illud Psal. cxxxv: *Qui percussit Ægyptum cum primogenitis eorum*, dicit Glossa <sup>4</sup>: "Luxuria, concupiscentia, superbia sunt ea quæ primo venter generat." Ergo gula est gravissimum peccatorum.

3. Præterea, post Deum homo debet seipsum maxime diligere, ut supra habitum est (quæst. xxv, art. 4). Sed per vitium gulæ homo infert sibi ipsi nocumentum: dicitur enim Eccli. xxxvii, 34: *Propter crapulam multi obierunt*. Ergo gula est maximum peccatorum, ad minus præter peccata quæ sunt contra Deum.

Sed *contra* est quod vitia carnalia, inter quæ computatur gula, secundum Gregorium <sup>5</sup>, sunt minoris culpæ.

**CONCLUSIO.** — Quanquam gula occasionem præbeat multorum peccatorum, ipsa tamen non est peccatorum maximum.

Respondeo dicendum quod gravitas alicujus peccati potest tripliciter considerari: primo quidem et principaliter secundum materiam in qua peccatur; et secundum hoc peccata quæ sunt circa res divinas, sunt maxima. Unde secundum hoc vitium gulæ non est maximum: est enim circa ea quæ ad sustentationem corporis spectant. Secundo autem ex parte peccantis; et secundum hoc peccatum gulæ magis alleviatur quam aggravetur, tum propter necessitatem assumptionis ciborum, tum etiam propter difficultatem discernendi et moderandi id quod in talibus convenit. Tertio vero modo ex parte effectus consequentis: et secundum hoc vitium gulæ habet quamdam magnitudinem, in quantum ex ea occasionantur diversa peccata <sup>6</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod illæ pænæ referuntur magis ad vitia quæ sunt consecuta ex gula, vel ad gulæ radicem, quam ad ipsam gulam. Nam primus homo expulsus est de paradiso propter superbiam, ex qua processit ad actum gulæ. Diluvium autem et pœna Sodomorum sunt inducta propter peccata luxuriæ procedentia ex gula occasionaliter.

Ad *secundum* dicendum, quod ratio illa procedit ex parte peccatorum quæ ex gula oriuntur. Non autem oportet quod causa sit potior, nisi in causis per se. Gula autem non est causa aliorum vitiorum per se, sed quasi per accidens et per occasionem.

Ad *tertium* dicendum, quod gulosus non intendit suo corpori nocumentum inferre; sed in cibo delectari. Si autem nocumentum corporis sequatur, hoc est per accidens. Unde hoc non directe pertinet ad gravitatem gulæ: ejus culpa tamen aggravatur, si quis corporale detrimentum incurrat propter immoderatam cibi sumptionem <sup>7</sup>.

(5) Implic. Moral. lib. xxxiii, c. 11, ante med.

(1) Part. 3, cap. 20, aliquant. a princ.  
(2) Hinc dicitur (Prov. xx): *Luxuriosa res vinum*. (Ephes. v): *Nolite inebriari vino in quo est luxuria*. (Jer. v): *Saturavi eos et mactati sunt, et in domo meretricis luxuriabantur*.

(3) Hom. 13 in Matth., aliquant. a princ.

(4) Ord. Cassiod.

(6) Nempe libido venerea, superbæ gloriationes, jactationes, contentiones, pugnæ et alia hujusmodi.

(7) Si vomitus, ait Billuart, ex quantitate cibi assumpti proveniat, difficile excusare a mortali, quia tam enormis ingurgitatio rectæ rationi graviter repugnare videtur.

**ART. IV.** — UTRUM CONVENIENTER SPECIES GULÆ DISTINGUANTUR SECUNDUM HAS QUINQUE CONDITIONES: PRÆPROPERE, LAUTE, NIMIS, ARDENTER, STUDIOSE.

De his etiam l 2, quæst. lxxii, art. 9 corp. et ad 3, et Sent. iv, dist. 15, quæst. iii, art. 4.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter species gulæ distinguantur a Gregorio, qui <sup>1</sup> dicit: "Quinque modis nos gulæ vitium tentat: aliquando namque indigentiae tempora prævenit; aliquando lautiores cibos quærit; aliquando quæ sumenda sunt, præparari accuratius appetit; aliquando in ipsa quantitate sumendi mensuram refectionis excedit; aliquando ipso æstu immensi desiderii aliquis peccat, et continentur in hoc versu:

Præpropere, laute, nimis, ardentem, studiose.

Prædicta enim diversificantur secundum diversas circumstantias. Sed circumstantiæ, cum sint accidentia actuum, non diversificant speciem. Ergo secundum prædicta non diversificantur species gulæ.

2. Præterea, sicut tempus est quædam circumstantia, ita et locus. Si ergo secundum tempus una species gulæ accipitur, videtur quod pari ratione secundum locum et alias circumstantias.

3. Præterea, sicut temperantia observat debitas circumstantias, ita etiam et aliæ virtutes morales. Sed in vitiis quæ opponuntur aliis virtutibus moralibus, non distinguuntur species secundum diversas circumstantias. Ergo nec in gula.

Sed *contra* est verbum Gregorii inductum.

**CONCLUSIO.** — Gulæ species recte distinguuntur secundum has condiciones, præpropere, laute, nimis, ardentem, studiose.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. 1 huj. quæst.), gula importat inordinatam concupiscentiam edendi. In esu autem duo considerantur, scilicet ipse cibus qui comeditur, et ejus comestio. Potest ergo inordinatio concupiscentiæ attendi dupliciter: uno quidem modo quantum ad ipsum cibum qui sumitur; et sic quantum ad substantiam vel speciem cibi quærit aliquis cibos *lautes*, id est, pretiosos; quantum ad qua-

litatem, quærit cibos nimis accurate præparatos, id est, *studiose*; quantum autem ad quantitatem, excedit *nimis* in edendo. — Alio vero modo attenditur inordinatio concupiscentiæ quantum ad ipsam sumptionem cibi: vel quia prævenit debitum tempus comedendi, quod est *præpropere*; vel quia non servat modum debitum in edendo, quod est *ardenter*. — Isidorus vero <sup>2</sup> comprehendit primum et secundum sub uno, dicens quod gulosus excedit in cibo secundum *quid, quantum, quomodo et quando* <sup>3</sup>.

Ad primum ergo dicendum, quod corruptio diversarum circumstantiarum facit diversas species gulæ, propter diversa motiva, ex quibus moralium species diversificantur. In eo enim qui quærit lautos cibos excitatur concupiscentia ex ipsa specie cibi; in eo vero qui præoccupat tempus deordinatur concupiscentia propter impatientiam moræ; et idem patet in aliis.

Ad secundum dicendum, quod in loco et in aliis circumstantiis non invenitur aliud differens motivum pertinens ad usum cibi, quod faciat aliam speciem gulæ.

Ad tertium dicendum, quod in quibuscumque aliis vitiis diversæ circumstantiæ habent diversa motiva, oportet accipi diversas species vitiorum secundum diversas circumstantias. Sed hoc non contingit in omnibus, ut supra dictum est (l 2, quæst. lxxii, art. 9).

#### **ART. V.** — UTRUM GULA SIT VITIUM CAPITALE.

De his etiam De malo, quæst. viii, art. 1 corp. et ad 6, et quæst. xiii, art. 3 corp. et quæst. xiv, art. 4.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod gula non sit vitium capitale. Vitia enim capitalia dicuntur ex quibus alia oriuntur secundum rationem causæ finalis. Sed cibus, circa quem est gula, non habet rationem finis: non enim propter se quæritur, sed propter corporis nutritionem. Ergo gula non est vitium capitale.

2. Præterea, vitium capitale aliquam principalitatem habere videtur in ratione peccati. Sed hoc non competit gulæ,

aut accurate præparatos manducant; id enim quandoque exigit vel sanitatis, vel hospitii, vel festi ratio; aut sic offeruntur, quia alii desunt; sed tunc solum quando id quæritur, aut fit contra dictamen rectæ rationis.

(1) Moral. lib. xxx, cap. 13, a med.

(2) De summo bono, lib. ii, cap. 42, ad fin.

(3) Cave tamen, addit Billuart, ne statim ac semper peccati gulæ arguas, qui cibos lautos



quia videtur esse secundum suum genus minimum peccatorum, utpote plus appropinquans ad id quod est secundum naturam. Ergo gula non videtur esse vitium capitale.

3. Præterea, peccatum contingit ex hoc quod aliquis recedit a bono honesto propter aliquid utile præsentī vitæ vel delectabile sensui. Sed circa bona quæ habent rationem utilis, ponitur unum tantum vitium capitale, scilicet avaritia. Ergo et circa delectationes videtur esse ponendum unum tantum vitium capitale. Ponitur autem luxuria, quæ est majus vitium quam gula, et circa majores delectationes. Ergo gula non est vitium capitale.

Sed *contra* est quod Gregorius <sup>1</sup> computat gulam inter vitia capitalia <sup>2</sup>.

**CONCLUSIO.** — Vitium gulæ, quod circa delectationes tactus inter omnes præcipuas versatur, capitalibus vitiis recte annumeratur.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (1 2, quæst. lxxxiv, art. 3), vitium capitale dicitur ex quo alia vitia oriuntur secundum rationem causæ finalis, inquantum scilicet habet finem multum appetibilem: unde ex ejus appetitu homines provocantur multipliciter ad peccandum. Ex hoc autem aliquis finis redditur multum appetibilis quod habet aliquam de conditionibus felicitatis, quæ est naturaliter appetibilis. — Pertinet autem ad rationem felicitatis delectatio <sup>3</sup>. Et ideo vitium gulæ, quod est circa delectationes tactus, quæ sunt præcipuæ inter alias, convenienter ponitur inter vitia capitalia.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ipse cibus ordinatur quidem ad aliquid sicut ad finem; sed quia ille finis, scilicet conservatio vitæ, est maxime appetibilis, quæ sine cibo conservari non potest, inde etiam est quod ipse cibus est maxime appetibilis, et ad hoc fere totus labor humanæ vitæ ordinatur, secundum illud Eccl. vi, 7: *Omnis labor hominis in ore ejus*. Et tamen magis gula videtur esse circa delectationes cibi quam circa cibos: propter quod, ut Au-

gustinus dicit <sup>4</sup>, " quibus vilis corporis salus est, malunt vesci, in quo scilicet delectatio est, quam saturari; cum omnia finis illius voluptatis sit non sitire atque esurire. "

Ad *secundum* dicendum, quod finis in peccato accipitur ex parte conversionis; sed gravitas peccati accipitur ex parte aversionis. Et ideo non oportet vitium capitale, quod habet finem maxime appetibilem, habere magnam gravitatem.

Ad *tertium* dicendum, quod delectabile est appetibile secundum se: et ideo secundum ejus diversitatem ponuntur duo vitia capitalia, scilicet gula et luxuria. Utile autem ex se non habet rationem appetibilis, sed secundum quod ad aliud ordinatur: et ideo in omnibus utilibus videtur esse una ratio appetibilitatis. Et propter hoc circa hujusmodi non ponitur nisi unum vitium capitale.

**ART. VI.** — UTRUM CONVENIENTER ASSIGNENTUR GULÆ QUINQUE FILIÆ, SCILICET INEPTA LÆTITIA, SCURRILITAS, IMMUNDITIA, MULTILOQUIUM ET HEBETUDO MENTIS CIRCA INTELLIGENTIAM.

De his etiam De malo, quæst. xiv, art. 4.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter assignentur gulæ quinque filiæ, scilicet, " inepta lætitia, scurrilitas, immunditia, multiloquium, hebetudo mentis circa intelligentiam. " Inepta enim lætitia consequitur omne peccatum, secundum illud Proverb. ii, vers. 14: *Qui lætantur, cum male fecerint, et exultant in rebus pessimis*. Similiter etiam hebetudo mentis invenitur in omni peccato, secundum illud Prov. xiv, 22: *Errant qui operantur malum*. Ergo inconvenienter ponuntur filiæ gulæ.

2. Præterea, immunditia, quæ maxime consequitur gulam, videtur ad vomitum pertinere, secundum illud Isa. xxviii, 8: *Omnes mensæ repletae sunt vomitu sordibusque*. Sed hoc non videtur esse peccatum, sed pœna peccati, vel etiam aliquid utile sub consilio cadens, secundum illud Eccl. xxxi, 25: *Si coactus fueris in edendo multum, surge e medio, et vome, et refrigerabit te*. Ergo non debet poni inter filias gulæ.

ejus principalia septem vitia de hac virulenta radice proferuntur, scilicet inanis gloria, invidia, ira, tristitia (vel acedia), ventris ingluvies (vel gula), luxuria, etc.

(3) Ut patet Ethic. lib. i, cap. 8, et lib. x, cap. 3, 7 et 8.

(4) Lib. De vera religione, cap. 53, circa primam.

(1) Moral. lib. xxxi, cap. 17, a mod.

(2) Sic prosequitur in textu Nicolajus: *Sic enim in cap. 17 vel 21: " Vitiorum regina superbia cum devictum plene cor ceperit, mox illud septem principalibus vitiis quasi quibusdam suis ducibus devastandum tradit. Radix quippe cuncti mali superbia est; ut autem soboles*



3. Præterea, Isidorus <sup>1</sup> ponit scurrilitatem filiam luxuriæ. Non ergo debet poni inter filias gulæ.

Sed *contra* est quod Gregorius <sup>2</sup> has filias gulæ assignat.

CONCLUSIO. — Incepta lætitia, scurrilitas, immunditia, multiloquium et hebetudo mentis circa intelligentiam, quinque sunt gulæ filiæ.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. 1, 2 et 3 hujus quæst.), gula proprie consistit circa immoderatam delectationem quæ est in cibis et potibus. Et ideo illa vitia inter filias gulæ computantur quæ ex immoderata delectatione cibi et potus consequuntur. Quæ quidem possunt accipi vel ex parte animæ, vel ex parte corporis. Ex parte autem animæ quadrupliciter: primo quidem quantum ad rationem, cujus acies hebetatur ex immoderatione cibi et potus; et quantum ad hoc ponitur filia gulæ "hebetudo sensus circa intelligentiam"; „propter fumositates ciborum perturbantes caput; sicut e contrario abstinencia confert ad sapientiæ perceptionem, secundum illud Eccle. 11, 3: *Cogitavi in corde meo abstrahere a vino carnem meam, ut animum meum transferrem ad sapientiam*. Secundo, quantum ad appetitum, qui multipliciter deordinatur per immoderantiam cibi et potus, quasi sopito gubernaculo rationis; et quantum ad hoc ponitur *inepta lætitia* <sup>3</sup>, quia omnes aliæ inordinatæ passionis ad lætitiam et tristitiam ordinantur, ut dicitur <sup>4</sup>. Et hoc est quod dicitur III. Esdræ 11, quod *vinum omnem mentem convertit in securitatem et jucunditatem*. Tercio, quantum ad inordinatum verbum: et sic ponitur *multiloquium*; quia, ut Gregorius dicit <sup>5</sup>, "nisi gulæ deditos immoderata loquacitas raperet, dives ille, qui epulatus quotidie splendide dicitur, in lingua gravius non arderet.". Quarto, quantum ad inordinatum actum: et sic ponitur *scurrilitas*, id est, jocularitas quædam proveniens ex defectu rationis, quæ sicut non potest cohibere verba, ita non potest cohibere exteriores gestus; unde Eph. v, super illud: *Aut*

*stultiloquium, aut scurrilitas*, dicit Glossa interl. quod "a stultis curialitas dicitur, id est, jocularitas, quæ risum movere solet.". Quamvis possit utrumque horum referri ad verba in quibus contingit peccare vel ratione superfluitatis, quod pertinet *ad multiloquium*, vel ratione inhonestatis, quod pertinet *ad scurrilitatem* <sup>6</sup>. — Ex parte autem corporis ponitur *immunditia*, quæ potest attendi sive secundum inordinatam emissionem quarumcumque superfluitatum, vel specialiter quantum ad emissionem seminis. Unde super illud Ephes. v: *Fornicatio autem, et omnis immunditia*, etc., dicit Glossa (interl.), "id est, incontinentia pertinens ad libidinem quocumque modo. „

Ad *primum* ergo dicendum, quod lætitia quæ est de actu peccati vel fine, consequitur omne peccatum, maxime quod procedit ex habitu. Sed lætitia vaga, incomposita, quæ hic dicitur *inepta*, præcipue oritur ex immoderata sumptione cibi vel potus. Similiter etiam dicendum quod hebetudo sensus quantum ad eligibilia communiter invenitur in omni peccato; sed hebetudo sensus circa speculabilia maxime procedit ex gula, ratione jam dicta (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quod licet utilis sit vomitus post superfluam comestionem, tamen vitiosum est quod aliquis huic necessitati se subdat per immoderantiam cibi vel potus. Potest tamen absque culpa vomitus procurari ex consilio medicinæ in remedium alicujus languoris.

Ad *tertium* dicendum, quod scurrilitas procedit quidem ex actu gulæ, non autem ex actu luxuriæ, sed ex ejus voluntate; et ideo ad utrumque vitium potest pertinere.

## QUESTIO CXLIX.

### DE SOBRIETATE,

#### IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de sobrietate et de vitio opposito, scilicet ebrietate; et circa sobrietatem quærantur quatuor: 1. Quæ sit materia sobrietatis. — 2. Utrum sit specialis virtus. — 3. Utrum usus vini sit licitus — 4. Quibus præcipue competat sobrietas.

(1) Past. part. 3, cap. 20, in princ.

(1) De summo bono, lib. 11, c. 42, ad fin. et Ety-molog. lib. x, ad litt. S.

(2) Moral. lib. xxxi, cap. 17, a med.

(3) *Inepta lætitia*: ita vocatur lætitia qua homo gaudet de illis quæ nullam delectationem ex se nata sunt causare secundum judicium rectæ rationis. (4) Ethic. lib. 11, cap. 5.

(6) Scurrilitas est peccatum mortale si excessus ille redundet in notabilem injuriam Dei, sanctorum, religionis, vel proximorum, aut si focus sit obscænis, de quo Apostolus ad Ephes. monet ut *nec turpitudinem, nec stultiloquium, nec scurrilitatem nominetur in vobis*.

**ART. I. — UTRUM MATERIA SOBRIETATIS SIT POTUS <sup>1</sup>.**

De his etiam supra, quæst. cxlvi.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod materia propria sobrietatis non sit potus. Dicitur enim Rom. xii, 3: *Non plus sapere quam oportet sapere, sed sapere ad sobrietatem*. Ergo sobrietas est etiam circa sapientiam, et non solum circa potum.

2. Præterea, Sap. viii, 7 dicitur de Dei sapientia quod *sobrietatem et prudentiam docet, iustitiam et virtutem*; ubi sobrietatem ponit pro temperantia. Sed temperantia non solum est circa potum, sed etiam circa cibos et venerea. Ergo sobrietas non est solum circa potum.

3. Præterea, nomen sobrietatis a mensura sumptum esse videtur. Sed in omnibus quæ ad nos pertinent, debemus mensuram servare, ut dicitur Tit. ii, 12: *Sobrie, et iuste, et pie vivamus in hoc sæculo*, ubi dicit Glossa <sup>2</sup>: *Sobrie in nobis*; et I. Tim. ii, 9 dicitur: *Mulieres in habitu ornato, cum verecundia et sobrietate ornantes se*; et sic videtur sobrietas esse non solum in interioribus, sed etiam in his quæ pertinent ad exteriorem habitum. Non ergo propria materia sobrietatis est potus.

Sed contra est quod dicitur Eccli. xxxi, vers. 32: *Æqua vita hominibus vinum in sobrietate; si bibas illud moderate, eris sobrius*.

**CONCLUSIO.** — Sobrietas maxime circa potum inebriandi vim habentem versatur.

Respondeo dicendum quod virtutes quæ ab aliqua generali conditione virtutis nominantur, illam materiam sibi specialiter vindicant in qua difficillimum et optimum est conditionem ejus observare; sicut fortitudo pericula mortis et temperantia delectationes tactus. Nomen autem sobrietatis sumitur a mensura: dicitur enim aliquis sobrius, quasi *briam*, id est, mensuram, servans. Et ideo illam materiam specialiter sibi sobrietas adscribit, in qua maxime laudabile est mensuram servare. Hujus-

modi autem est potus inebriare valens, quia ejus usus mensuratus multum confert, et modicus excessus multum lædit, quia impedit usum rationis magis etiam quam excessus cibi. Unde dicitur Eccli. xxxi, 37: *Sanitas est animæ et corporis sobrius potus. Vinum multum potatum irritationem, et iram, et ruinas multas facit*. Et ideo specialiter sobrietas attenditur circa potum, non quemcumque, sed eum qui sua fumositatem natus est caput conturbare, sicut vinum, et omne quod inebriare potest. Communiter autem sumendo nomen sobrietatis potest in quacumque materia dici <sup>3</sup>, sicut et supra dictum est (quæst. cxxiii, art. 2, et qu. cxli, art. 2) de fortitudine et temperantia.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut vinum materiale inebriat corporaliter, ita etiam metaphorice consideratio sapientiæ dicitur potus inebrians, propter hoc quod sua delectatione animum allicit, secundum illud Psal. xxii, 5: *Calix meus inebrians, quam præclarus est!* Et ideo circa contemplationem sapientiæ per similitudinem quamdam sobrietas dicitur.

Ad secundum dicendum, quod omnia quæ ad temperantiam proprie pertinent, necessaria sunt præsentī vitæ, et eorum excessus nocet. Et ideo in omnibus necessarium est adhibere mensuram, quod pertinet ad officium sobrietatis: propter quod nomine sobrietatis temperantia significatur. Sed modicus excessus in potu plus nocet quam in aliis: et ideo sobrietas specialiter est circa potum.

Ad tertium dicendum, quod quamvis mensura in omnibus requiratur, non tamen sobrietas proprie in omnibus dicitur, sed in quibus mensura est maxime necessaria.

**ART. II. — UTRUM SOBRIETAS SIT PER SE VIRTUS SPECIALIS <sup>4</sup>.**

De his etiam II. Cor. v, lect. 3, et Tit. ii, lect. 3.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod sobrietas non sit per se quæ-

(1) In hoc articulo sobrietas strictissime sumitur, et in eo sensu definiri potest: « Virtus moderans affectum et usum potus inebriantis ».

(2) Interl.

(3) Hoc sensu dicit Apostolus (Rom. xii): *Oportet sapere ad sobrietatem*; minus late sumpta significat temperantiam quæ mensuram in delectationibus sensuum servat, et ita dixit

Apostol. ad Titum, ii: *Sobrie, iuste et pie vivamus*.

(4) In Scripturis sobrietas commendatur tanquam virtus specialis. I. Thess. v: *Vigilemus et sobrii simus: qui enim dormiunt, nocte dormiunt, et qui ebrii sunt, nocte ebrii sunt*. I. Pet. v: *Sobrii estote et vigilate*. Eccli. xxxi: *Exultatio animæ et cordis, vinum moderate potatum. Sanitas est animæ et corporis sobrius potus*.



dam specialis virtus. Abstinencia enim attenditur et circa cibos, et circa potus. Sed circa cibos non est specialiter aliqua specialis virtus. Ergo nec sobrietas, quæ est circa potum, est aliqua specialis virtus.

2. Præterea, abstinencia et gula sunt circa delectationes tactus, inquantum sensus est alimenti<sup>1</sup>. Sed cibus et potus simul cedunt in alimentum, simul enim indiget animal nutriri humido et sicco. Ergo sobrietas, quæ est circa potum, non est specialis virtus.

3. Præterea, sicut in his quæ ad nutritionem pertinent, distinguitur cibus a potu; ita etiam distinguuntur diversa genera ciborum et diversa genera potuum. Si ergo sobrietas esset per se quædam specialis virtus, videtur quod circa quamlibet differentiam potus vel cibi sit quædam specialis virtus; quod est inconveniens: non ergo videtur quod sobrietas sit specialis virtus.

Sed *contra* est quod Macrobius<sup>2</sup> ponit sobrietatem specialem partem temperantiæ.

CONCLUSIO. — Sobrietas est quædam specialis virtus, qua removemus speciale rationis impedimentum ex nimio potu vini proveniens.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. cxlvi, art. 2), ad virtutem moralem pertinet conservare bonum rationis contra ea quibus potest impediri. Et ideo ubi invenitur speciale impedimentum rationis, ibi necesse est esse specialem virtutem ad illud removendum. Potus autem inebrians habet specialem rationem impediendi usum rationis, inquantum scilicet perturbat cerebrum sua fumositatem. Et ideo ad removendum hoc impedimentum rationis requiritur specialis virtus, quæ est sobrietas.

Ad *primum* ergo dicendum, quod cibus et potus communiter impedire possunt bonum rationis, absorbendo eam per immoderantiam delectationis: et quantum ad hoc communiter circa cibum et potum est abstinencia. Sed potus inebriare valens impedit speciali ratione,

ut dictum est (in corp. art.), et ideo requirit specialem virtutem.

Ad *secundum* dicendum, quod virtus abstinenciæ non est circa cibos et potus, inquantum sunt nutritiva, sed inquantum impediunt rationem. Et ideo non oportet quod specialitas virtutis attendatur secundum rationem nutritionis.

Ad *tertium* dicendum, quod in omnibus potibus inebriare valentibus est una et eadem ratio impediendi rationis usum: et sic illa potuum diversitas per accidens se habet ad virtutem; et propter hoc secundum hujusmodi diversitatem virtutes non diversificantur. Et eadem ratio est de diversitate ciborum.

### ART. III. — UTRUM USUS VINI TOTALITER SIT ILLICITUS<sup>3</sup>.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod usus vini totaliter sit illicitus. Sine sapientia enim non potest aliquis esse in statu salutis; dicitur enim Sap. vii, 28: *Neminem diligit Deus nisi eum qui cum sapientia inhabitat*; et infra cap. ix, 19: *Per sapientiam sanati sunt quicumque placuerunt tibi, Domine, a principio*. Sed usus vini impedit sapientiam; dicitur enim Eccl. ii, 3: *Cogitavi in corde meo abstrahere a vino carnem meam, ut transferrem animum meum ad sapientiam*. Ergo potus vini est universaliter illicitus.

2. Præterea, Apostolus dicit<sup>4</sup>: *Bonum est non manducare carnem, et non bibere vinum, neque in quo frater tuus offenditur, aut scandalizatur, aut infirmatur*. Sed cessare a bono virtutis est vitiosum, et similiter fratribus scandalum ponere. Ergo uti vino est illicitum.

3. Præterea, Hieronymus dicit<sup>5</sup>, quod "vinum cum carnibus post diluvium est dedicatum; Christus autem venit in fine sæculorum, et extremitatem retraxit ad principium." Ergo tempore christianæ legis videtur esse illicitum uti vino.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit<sup>6</sup>: *Noli adhuc aquam bibere, sed modico vino utere propter stomachum tuum, et*

<sup>1</sup> Supple *inquantum tactus est sensus alimenti*, ut Philosophus insinuat (De anima, lib. iii, text. 63).

<sup>2</sup> In Somn. Scip. lib. i cap. 8.

<sup>3</sup> In hoc articulo exploditur hæresis severianorum, encratitarum et manichæorum qui blasphemabant vinum esse malum et a diabolo

factum, ut testantur Epiphanius (hæres. 45 et 47) et Augustinus in hæresi manichæorum.

<sup>4</sup> Rom. xiv, 21.

<sup>5</sup> Cont. Jovin. lib. i, cap. 9, in fin. et habetur cap. Ab exordio, dist. 35.

<sup>6</sup> I. Tim. th. v, 23.



*requentes tuas infirmitates; et Eccli. xxxi, vers. 36 dicitur: Exultatio animæ et cordis, vinum moderate potatum.*

**CONCLUSIO.** — Quanquam vini usus secundum se illicitus non sit, per accidens tamen illicitus reddi potest, vel ex bibentis læsione, vel si mensuram excedat, aut contra votum suscipiatur, vel scandali causa sit.

Respondeo dicendum quod nullus cibus vel potus secundum se consideratus est illicitus, secundum sententiam Domini dicentis <sup>1</sup>: *Non quod intrat in os inquinat hominem.* Et ideo bibere vinum, secundum se loquendo, non est illicitum. Potest tamen reddi illicitum per accidens: quandoque quidem ex conditione bibentis, quia vino de facili læditur <sup>2</sup>, vel quia ex speciali voto <sup>3</sup> obligatur ad vinum non bibendum; quandoque autem ex modo bibendi, quia scilicet mensuram in bibendo excedit; quandoque autem ex parte aliorum, qui ex hoc scandalizantur.

Ad primum ergo dicendum, quod sapientia potest haberi dupliciter. Uno modo secundum modum communem, prout sufficit ad salutem, et sic non requiritur ad sapientiam habendam quod aliquis a vino omnino absterneat, sed quod absterneat ab immoderato usu vini. Alio modo secundum quemdam perfectionis gradum: et sic requiritur in aliquibus ad perfecte sapientiam percipiendam, quod omnino a vino abstineant, secundum conditiones quarumdam personarum et locorum.

Ad secundum dicendum, quod Apostolus non simpliciter dicit bonum esse abstinere a vino, sed in casu in quo ex hoc aliqui scandalizantur.

Ad tertium dicendum, quod Christus retrahit nos a quibusdam sicut omnino illicitis, a quibusdam vero sicut ab impedimentis perfectionis: et hoc modo retrahit aliquos a vino propter studium perfectionis, sicut et a divitiis et aliis hujusmodi.

(1) Matth. xv, 2.

(2) Id est sic propter complexionis debilitatem inebriatur ac turbatur, et usum rationis ac mentis libertatem amittit.

(3) In lege veteri ad id se Nazareni obligabant per omne tempus quo Nazaræi remanerent. Sub lege nova nulli nisi privati ac valde occultali voto sunt adstricti.

(4) In majoribus personis; quales sunt episcopi, sacerdotes, reges et omnes alii quibus alios

**ART. IV. — UTRUM SOBRIETAS MAGIS REQUIRATUR IN MAJORIBUS PERSONIS <sup>4</sup>.**

De his etiam I. Tim. i, lect. 2.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod sobrietas magis requiratur in majoribus personis. Senectus enim excellentiam quamdam homini præstat; unde senibus honor et reverentia debetur, secundum illud Levit. xix, 32: *Coram cano capite consurge, et honora personam senis.* Sed Apostolus specialiter senes dicit esse ad sobrietatem exhortandos, secundum illud Tit. ii, 2: *Senes, ut sobrii sint.* Ergo sobrietas maxime requiritur in excellentioribus personis.

2. Præterea, episcopus in Ecclesia excellentissimum gradum habet, cui per Apostolum indicitur sobrietas, secundum illud I. Timoth. iii, 2: *Oportet episcopum irreprehensibilem esse, unius uxoris virum, sobrium, prudentem,* etc. Ergo sobrietas maxime requiritur in personis excellentioribus.

3. Præterea, sobrietas importat absterentiam a vino. Sed vinum interdicitur regibus, qui tenent summum locum in humanis rebus; conceditur autem his qui sunt in statu desolationis, secundum illud Prov. xxxi, 4: *Noli regibus dare vinum* <sup>5</sup>; et postea subdit: *Date siceram merentibus, et vinum his qui amaro sunt animo.* Ergo sobrietas magis requiritur in excellentioribus personis.

Sed contra est quod Apostolus dicit <sup>6</sup>: *Mulieres similiter pudicas, sobrias,* etc.; et Tit. ii, 6 dicitur: *Juvenes similiter hortare ut sobrii sint* <sup>7</sup>.

**CONCLUSIO.** — Mulieribus et juvenibus, si respiciamus pronitatem ad voluptates corporis consecutandas, senibus vero et honoratis personis, si respiciamus rationem, qua illæ personæ præcipue vigere debent, sobrietas magis est necessaria.

Respondeo dicendum quod virtus habet habitudinem ad duo: uno quidem modo ad contraria vitia quæ excludit,

gubernandi officium incumbit; ac insuper senes viri aut mulieres, qui alios exemplis erudire et ædificare tenentur.

(5) Ubi etiam ad majorem emphasim geminatur: *Noli regibus, a Lamuel, noli regibus dare vinum.* (6) I. Tim. iii, 11.

(7) Quia et ibi præmittit *anus non multo vino servientes*, quod perinde est ac *sobrias*; additque ut doceant adolescentulas esse *prudenter, castas, sobrias,* etc.

et concupiscentias quas refrenat; alio modo ad finem in quem perducit. Sic ergo aliqua virtus magis requiritur in aliquibus duplici ratione: uno modo, quia in eis est major pronitas ad concupiscentias, quas oportet per virtutem refrenari, et ad vitia quæ per virtutem tolluntur; et secundum hoc sobrietas maxime requiritur in juvenibus et mulieribus, quia in juvenibus viget concupiscentia delectabilis propter fervorem ætatis; in mulieribus autem non est sufficiens robor mentis ad hoc quod concupiscentiis resistent. Unde, secundum Valerium Maximum <sup>1</sup>, mulieres apud Romanos antiquitus non bibebant vinum. — Alio vero modo sobrietas magis requiritur in aliquibus, utpote magis necessaria ad propriam operationem ipsorum. Vinum autem immoderate sumptum præcipue impedit usum rationis: et ideo senibus <sup>2</sup>, in quibus ratio debet vigere ad aliorum eruditionem, et episcopis, seu quibuslibet Ecclesiæ ministris, qui mente devota debent spiritualibus officiis insistere, et regibus, qui per sapientiam debent populum subditum gubernare, specialiter sobrietas indicitur.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

## QUESTIO CL.

### DE EBRIETATE,

#### IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Desinde considerandum est de ebrietate; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1. Utrum ebrietas sit peccatum. — 2. Utrum sit peccatum mortale. — 3. Utrum sit gravissimum peccatorum. — 4. Utrum excuset a peccato.

#### ART. I. — UTRUM EBRIETAS SIT PECCATUM <sup>3</sup>.

De his etiam De malo, quest. xiv, art. 4 ad 2, et ad Tit. II, lect. I fin. et Ethic. I, III, lect. 12 fin.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod ebrietas non sit peccatum. Omne enim peccatum habet aliud peccatum sibi oppositum; sicut timiditati audacia, et pusillanimitati præsumptio opponitur. Sed ebrietati nullum peccatum opponitur. Ergo ebrietas non est peccatum.

(1) Lib. II, cap. I, num. 3.

(2) Apostolus ad Titum dicit quoque de sentibus, ut sobrii sint.

(3) Juxta mentem D. Thomæ ita ebrietatem definit Billuart: « Voluntarius excessus in potu inebriante usque ad defectum usus rationis; » ex illa definitione patet ebrietatem esse peccatum. (4) Lib. De vera religione, cap. 14.

2. Præterea, omne peccatum est voluntarium, ex Augustino <sup>4</sup>. Sed nullus vult esse ebrius, quia nullus vult privari usu rationis. Ergo ebrietas non est peccatum.

3. Præterea, quicumque est alteri causa peccandi, peccat. Si ergo ebrietas esset peccatum, sequeretur quod illi qui alios invitant ad potum, quo inebriantur, peccarent: quod videtur esse valde durum.

4. Præterea, omnibus peccatis correctio debetur. Sed ebrii non adhibetur correctio: dicit enim Gregorius quod « cum venia suo ingenio sunt relinquendi, ne deteriores fiant, si a tali consuetudine evellantur. » Ergo ebrietas non est peccatum.

Sed contra est quod Apostolus dicit <sup>5</sup>: *Non in comessionibus et ebrietatibus* <sup>6</sup>.

CONCLUSIO. — Ebrietas, quæ est inordinata vini concupiscentia vel usus, vitium judicatur magis quam illa, quæ in rationis privatione consistit.

Respondeo dicendum quod ebrietas dupliciter potest accipi: uno modo prout significat ipsum defectum hominis, qui accidit ex multo vino <sup>7</sup> potato, ex quo fit ut non sit compos rationis; et secundum hoc ebrietas non nominat culpam, sed defectum pœnalem consequentem ex culpa; alio modo ebrietas potest nominare actum quo quis in hunc defectum incidit: qui potest causare ebrietatem dupliciter: uno modo ex nimia vini fortitudine præter opinionem bibentis; et sic etiam ebrietas potest accidere sine peccato, præcipue si non ex negligentia hominis contingat: et sic creditur Noe inebriatus fuisse, ut legitur Gen. ix. Alio modo ex inordinata concupiscentia et usu vini; et sic ebrietas ponitur esse peccatum, et continetur sub gula, sicut species sub genere. Dividitur enim gula in comessionem et ebrietatem, quas prohibet Apostolus in auctoritate inducta.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Philosophus dicit <sup>8</sup>, insensibilitas, quæ opponitur temperantiæ, non mul-

(5) Rom. XIII, 13.

(6) Adde quoque quod Gal. v, 21 *ebrietales* inter opera carnis numerantur de quibus prædicare non dubitat Apostolus quod *qui folia agunt, regnum Dei non consequantur*.

(7) Per vinum hic intellige omnem potum inebriantem, quicumque sit.

(8) Ethic. lib. III, cap. II, circa med.



tum contingit. Et ideo tam ipsa quam omnes ejus species, quæ opponuntur diversis speciebus temperantiæ, nomine carent. Unde et vitium quod opponitur ebrietati, innominatum est; et tamen si quis scienter intantum a vino abstinere, ut naturam multum gravaret, a culpa immunis non esset.

Ad secundum dicendum, quod obiectio illa procedit de defectu consequenti, qui est involuntarius; sed immoderatus usus vini est voluntarius: in quo peccati ratio consistit.

Ad tertium dicendum, quod, sicut ille qui inebriatur excusatur a peccato si ignoret fortitudinem vini, ita etiam ille qui invitat aliquem ad bibendum excusatur a peccato, si ignoret talem esse conditionem bibentis, ut ex hoc potu inebrietur. Sed si ignorantia desit, neuter a peccato excusatur.

Ad quartum dicendum, quod aliquando correctio peccatoris est intermittenda, ne fiat inde deterior, ut supra dictum est (quæst. xxxiii, art. 6). Unde Augustinus dicit in epistola ad Aurelium episcopum<sup>1</sup>, de comessationibus et ebrietatibus loquens: "Non aspere, quantum existimo, non dure, non imperiose ista tolluntur; sed magis docendo quam jubendo, magis monendo quam minando; sic enim agendum est cum multitudine peccantium; severitas autem exercenda est in peccata paucorum."

## ART. II. — UTRUM EBRIETAS SIT PECCATUM MORTALE<sup>2</sup>.

De his etiam 1 2, qu. lxxxviii, art. 5, et Sent. ii, dist. 24, quæst. ii, art. 6 corp. et De malo, qu. ii, art. 8 ad 3, et Rom. xiii, lect. 3.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod ebrietas non sit peccatum mortale. Augustinus enim<sup>3</sup> in sermone De purgatorio<sup>4</sup> dicit "ebrietatem esse peccatum mortale, si sit assidua." Sed assiduitas importat circumstantiam quæ non trahit in aliam speciem peccati; et sic non potest in infinitum aggravare, ut de veniali faciat mortale, sicut ex supra dictis patet (1 2, quæst. lxxxviii, art. 5). Ergo si alias ebrietas non est

peccatum mortale, nec etiam hoc modo erit peccatum mortale.

2. Præterea, Augustinus dicit in eodem sermone: "Quoties aliquis in cibo aut potu plus accipit quam necesse est, ad minuta peccata noverit pertinere." Peccata autem minuta dicuntur venialia. Ergo ebrietas, quæ causatur ex immoderato potu, est peccatum veniale.

2. Præterea, nullum peccatum mortale est faciendum propter medicinam<sup>5</sup>. Sed aliqui superflue bibunt secundum consilium medicinæ, ut postea per vomitum purgentur; et ex hoc superfluo potu sequitur ebrietas. Ergo ebrietas non est peccatum mortale.

Sed contra est quod in canonibus apostolorum<sup>6</sup> legitur: "Episcopus, aut presbyter, aut diaconus aleæ aut ebrietati deserviens (vel vacans), aut desinat, aut deponatur; subdiaconus autem, aut lector, aut cantor similia faciens, aut desinat, aut communione privetur: similiter et laicus." Sed tales pœnæ non infliguntur nisi pro peccato mortali. Ergo ebrietas est peccatum mortale.

CONCLUSIO. — Ebrietas voluntaria peccatum mortale simpliciter est.

Respondeo dicendum quod culpa ebrietatis, sicut dictum est (art. præc.), consistit in immoderato usu et concupiscentia vini. Hoc autem contingit esse tripliciter: uno modo sic quod nesciat potum esse immoderatum et inebriare potentem; et sic ebrietas potest esse sine peccato, ut dictum est (art. præc.); alio modo sic quod aliquis percipiat potum esse immoderatum, non tamen aestimet potum esse inebriare potentem, et sic ebrietas potest esse cum peccato veniali; tertio modo potest contingere quod aliquis bene advertat potum esse immoderatum et inebriantem, et tamen magis vult ebrietatem incurrere quam a potu abstinere: et talis proprie dicitur ebrius, quia moralia recipiunt speciem non ab his quæ per accidens eveniunt præter intentionem, sed ab eo quod est per se intentum. Et sic ebrietas est peccatum mortale<sup>7</sup>, quia secundum

(4) Olim 41 De sanctis, nunc 104 in Append., parum a princ.

(5) Id est, propter aliquid quod sit in remedium corporale, quia salus animæ cuilibet bonæ corporis habitudini est præferenda.

(6) Can. 41 et 42, tom. i Concil.

(7) Ad mortale peccatum requirit S. Alphonsus

(1) 22, al. 64, parum ante med.

(2) B. Thomas primum docuit (De malo, q. ii, art. 8 ad 3, et quæst. vii, art. 4 ad 1) ebrietatem per se et ex genere suo esse peccatum veniale, per accidens autem mortale; sed eam sententiam postea retractavit, lect. iii in cap. xiii Rom. et 1 2, quæst. lxxxviii, art. 5 ad 1 et in hoc articulo. (3) Alius auctor.



hoc homo volens et sciens privat se usu rationis, quo secundum virtutem operatur et peccata declinat; et sic peccat mortaliter, periculo peccandi se committens. Dicit enim Ambrosius in lib. De patriarchis <sup>1</sup>: "Vitandam dicimus ebrietatem, per quam crimina cavere non possumus. Nam quæ sobrii cavemus, per ebrietatem ignorantes committimus. Unde ebrietas, per se loquendo, est peccatum mortale.

Ad *primum* ergo dicendum, quod assiduitas facit ebrietatem esse peccatum mortale, non propter solam iterationem actus; sed quia non potest esse quod homo assidue inebrietur, quin sciens et volens ebrietatem incurrat, dum multoties experitur fortitudinem vini et suam habilitatem ad ebrietatem.

Ad *secundum* dicendum, quod plus sumere in cibo et potu quam necesse sit, pertinet ad vitium gulæ, quæ non semper est peccatum mortale; sed plus sumere in potu scienter usque ad ebrietatem, hoc est peccatum mortale; unde Augustinus dicit <sup>2</sup>: "Ebrietas longe est a me; misereberis, ne appropinquet mihi; crapula autem nonnunquam subrepsit servo tuo."

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut dictum est (qu. cxli, art. 6), cibus et potus est moderandus, secundum quod competit corporis valetudini. Et ideo sicut quandoque contingit ut cibus vel potus, qui est moderatus sano, sit superfluous infirmo; ita etiam potest e converso contingere ut ille qui est superfluous sano, sit moderatus infirmo. Et hoc modo cum aliquis multum comedit vel bibit secundum consilium medicinæ, ad vomitum provocandum, non est reputandus superfluous cibus vel potus. Nec tamen ad vomitum provocandum requiritur quod sit potus inebrians, quia etiam potus aquæ tepidæ vomitum causat; et ideo propter hanc causam non excusaretur aliquis ab ebrietate.

### ART. III. — UTRUM EBRIETAS SIT GRAVISSIMUM PECCATORUM.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod ebrietas sit gravissimum peccato-

ut ebrius rationis usu careat, ac proinde malum a bono distinguere nequeat.

(1) Seu De Abraham, lib. 1, cap. 6, non procul a fin. (2) Confess. lib. x, cap. 31, ante med.

(3) Hom. lviii in Matth. inter med. et fin.

rum. Dicit enim Chrysostomus <sup>3</sup> quod "nihil ita est dæmoni amicum sicut ebrietas et lascivia, quæ est mater omnium vitiorum." Et in Decr. dicitur <sup>4</sup>: "Ante omnia clericis vitetur ebrietas quæ omnium vitiorum fomes et nutrix est."

2. Præterea, ex hoc dicitur aliquid esse peccatum, quod bonum rationis excludit. Sed hoc maxime facit ebrietas. Ergo ebrietas est maximum peccatorum.

3. Præterea, magnitudo culpæ ex magnitudine pænæ ostenditur. Sed ebrietas videtur esse maxime punita; dicit enim Ambrosius <sup>5</sup> quod "non esset in homine servitus, si non fuisset ebrietas." Ergo ebrietas est maximum peccatorum.

Sed *contra* est quod, secundum Gregorium <sup>6</sup>, vitia spiritualia sunt majora quam carnalia. Sed ebrietas continetur inter vitia carnalia. Ergo non est maximum peccatorum.

CONCLUSIO. — Ebrietas non est gravissimum peccatorum.

Respondeo dicendum quod ex hoc dicitur aliquid esse malum, quod privat bonum. Unde quanto majus est bonum quod privatur per malum, tanto malum gravius est. Manifestum est autem quod bonum divinum est majus quam bonum humanum. Et ideo peccata quæ sunt directe contra Deum sunt graviora peccato ebrietatis, quod directe opponitur bono rationis humanæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ad peccata intemperantiæ maxime homo habet pronitatem, propter hoc quod hujusmodi concupiscentiæ et delectationes connaturales nobis sunt; et secundum hoc dicuntur hujusmodi peccata esse maxime amica diabolo, non quia sint aliis graviora, sed quia sunt apud homines frequentiora.

Ad *secundum* dicendum, quod bonum rationis impeditur dupliciter: uno modo per id quod est contrarium rationi; alio modo per id quod aufert usum rationis. Plus autem habet de ratione mali id quod contrariatur rationi quam quod ad horam usum rationis aufert; usus enim rationis potest esse et bonus et malus,

(4) Dist. 35, cap. 9. — Ex concilio Agathensi canon. 41, ut cap. *Ante omnia* videre est.

(5) Lib. De Elia et de jej. cap. 5, ante med.

(6) Moral. lib. xxxiii, cap. 11, ante med. implio

qui tollitur per ebrietatem; sed bona virtutum, quæ tolluntur per ea quæ contrariantur rationi, sunt semper bona.

Ad *tertium* dicendum, quod servitus est consecuta ex ebrietate occasionaliter, inquantum Cham maledictionem servitutis in sua posteritate accepit, propter hoc quod irrisit patrem inebriatum; non autem servitus fuit directe pœna ebrietatis <sup>1</sup>.

#### ART. IV. — UTRUM EBRIETAS EXCuset A PECCATO.

De his etiam l 2, quæst. LXXVI, art. 4 ad 2 et 4, et Sent. II, dist. 22, quæst. II, art. 2 ad 2.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod ebrietas non excuset a peccato. Dicit enim Philosophus <sup>2</sup>, quod " ebrius meretur duplices mulctiones. " Ergo ebrietas magis aggravat peccatum quam excuset.

2. Præterea, non excusatur peccatum per peccatum, sed magis augetur. Ebrietas autem est peccatum. Ergo non excusat a peccato.

3. Præterea, Philosophus dicit <sup>3</sup>, quod sicut ratio hominis ligatur per ebrietatem, ita ligatur per concupiscentiam. Sed concupiscentia non excusat a peccato. Ergo etiam neque ebrietas.

Sed *contra* est quod Lot excusatur ab incestu propter ebrietatem, ut Augustinus dicit contra Faustum <sup>4</sup>.

CONCLUSIO. — Ebrietatis vitium quominus voluntarium est, eo magis a peccato excusat; ebrietas autem simpliciter voluntaria aggravat peccatum.

Respondetur dicendum quod in ebrietate duo attenduntur, sicut dictum est (art. 1 huj. qu.), scilicet defectus consequens et actus præcedens. Ex parte autem defectus consequentis, in quo ligatur usus rationis, ebrietas habet excusare a peccato, inquantum causat involuntarium per ignorantiam. Sed ex parte actus præcedentis videtur esse distinguendum: quia si ex actu illo præcedente subsecuta est ebrietas sine pec-

cato <sup>5</sup>, tunc peccatum sequens totaliter excusatur a culpa, sicut forte accidit de Lot. Si autem actus præcedens fuit culpabilis, sic non totaliter aliquis excusatur a peccato sequenti, quod scilicet redditur voluntarium ex voluntate præcedentis actus, inquantum scilicet aliquis dans operam rei illicitæ incidit in sequens peccatum <sup>6</sup>. — Diminuitur tamen peccatum sequens, sicut et diminuitur ratio voluntarii. Unde Augustinus dicit contra Faustum <sup>7</sup>, quod " Lot culpandus est non quantum ille incestus, sed quantum ebrietas meruit. "

Ad *primum* ergo dicendum, quod Philosophus non dicit quod mereatur gravio-rem mulctionem ebrius, sed quod mereatur duplicem mulctionem propter duplex peccatum. Vel potest dici quod loquitur secundum legem cujusdam Pit-taci, qui, ut dicitur <sup>8</sup>, statuit quod ebrii, si percuterent, plus punirentur quam sobrii, quia pluries injuriuntur <sup>9</sup>: in quo, ut Aristoteles <sup>10</sup> dicit, videtur magis respexisse ad utilitatem, scilicet ut cohiberentur injuriæ, quam ad veniam, quam oportet habere de ebriis, propter hoc quod non sunt sui compotes.

Ad *secundum* dicendum, quod ebrietas habet excusare peccatum, non ex parte qua est peccatum, sed ex parte defectus consequentis, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quod concupiscentia non totaliter ligat rationem, sicut ebrietas, nisi forte sit tanta quod faciat hominem insanire. Et tamen passio concupiscentiæ diminuit peccatum, quia levius est ex infirmitate quam ex malitia peccare.

### QUÆSTIO CLI.

#### DE CASTITATE, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de castitate; et primo de ipsa virtute castitatis; secundo de virginitate, quæ est pars castitatis; tertio de luxuria,

venialis ob defectum advertentiæ et voluntarii, peccatum inde sequens, v. g. blasphemia, sit etiam tantum venialis.

(6) Supponit S. Doctor effectum quem dicit esse voluntarium fuisse prævisum aut potuisse prævideri (Cf. l 2, quæst. XX, et quæst. LXXVI, art. 3).

(7) Loc. sup. cit

(8) Politic. lib. II, in fin.

(9) Ita communis. Nicolai, *plures*. Theologi ita supplendum censent: *quia plures, dum sunt ebrii, quam dum sunt sobrii, injuriuntur.*

(10) Politic. lib. II, in fin.

(1) Attamen turpissimum est vitium ebrietatis, quia inde multa mala et gravissima consequuntur. Hinc illud concilii Moguntiani sub Carolo Magno celebrati decretum (cap 46): " Magnum malum ebrietatis, unde omnia vitia pullulant, modis omnibus præcipimus cavere: et qui hoc cavere noluerit, excommunicandum eum esse decrevimus, usque ad emendationem congruam. " (2) Ethic. lib. II, cap. 5, ante med.

(3) Ethic. lib. VI, cap. 5.

(4) Lib. XXII, cap. 44.

(5) Hinc sequitur quod si ebrietas sit tantum



quæ est vitium oppositum. Circa primum quæ-  
runtur quatuor: 1. Utrum castitas sit virtus.  
— 2. Utrum sit virtus generalis. — 3. Utrum  
sit virtus distincta ab abstinencia. — 4. Quo-  
modo se habeat ad pudicitiam.

**ART. I. — UTRUM CASTITAS  
SIT VIRTUS<sup>1</sup>.**

De his etiam Ethic. lib. III, lect. 22.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur  
quod castitas non sit virtus. Loquimur  
enim nunc de virtute animæ. Sed casti-  
tas videtur ad corpus pertinere; dicitur  
enim aliquis castus ex eo quod aliqua-  
liter se habet ad usum quarumdam cor-  
poris partium. Ergo castitas non est  
virtus.

2. Præterea, virtus est habitus volun-  
tarius, ut dicitur<sup>2</sup>. Sed castitas non vi-  
detur esse aliquid voluntarium, cum per  
violentiam auferri videatur mulieribus  
violenter oppressis. Ergo videtur quod  
castitas non sit virtus.

3. Præterea, nulla virtus est in infide-  
libus. Sed aliqui infideles sunt casti. Non  
ergo castitas est virtus.

4. Præterea, fructus a virtutibus distin-  
guuntur. Sed castitas inter fructus po-  
nitur, ut patet Gal. v. Ergo castitas non  
est virtus.

Sed contra est quod Augustinus dicit<sup>3</sup>.  
“Cum debeas in virtute præcedere uxorem,  
quoniam castitas est virtus; tu sub  
uno impetu libidinis cadis, et vis uxorem  
tuam esse victricem.”

**CONCLUSIO.** — Castitas est virtus,  
per quam concupiscentiam castigamus  
quodam rationis moderamine.

Respondeo dicendum quod nomen casti-  
tatis sumitur ex hoc quod per ratio-  
nem concupiscentia castigatur, quæ ad  
modum pueri est refrenanda, ut patet  
per Philosophum<sup>4</sup>; in hoc autem ratio  
virtutis humanæ consistit quod sit ali-  
quid secundum rationem modificatum,  
ut ex supra dictis patet (1. 2, qu. LXIV,  
art. 1). Unde manifestum est castitatem  
esse virtutem.

Ad primum ergo dicendum, quod cas-  
titas consistit quidem in anima sicut in  
subjecto, sed materiam<sup>5</sup> habet in cor-

(1) Castitas de qua hic agitur definiri potest:  
“Virtus moderativa delectationum in venereis  
iuxta dictamen rationis.”

(2) Ethic. lib. II, cap. 4 et 6.

(3) Lib. De decem chordis, cap. 3, a med.

(4) Ethic. lib. III, cap. ult.

(5) Huc pertinent hæc verba Scripturæ (11. Cor. VII): *Mundemus nos ab omni inquinamento carnis et spiritus*; (1. Tim. II): *Quietam et tranquillam vitam agamus in omni pietate et castitate*.

pore. Pertinet enim ad castitatem, ut  
secundum iudicium rationis et electio-  
nem voluntatis aliquis moderate utatur  
corporalibus membris.

Ad secundum dicendum, quod, sicut  
Augustinus dicit<sup>7</sup>, “proposito animi  
permanente, per quod etiam corpus san-  
ctificari meruit, nec ipsi corpori aufert  
sanctitatem violentia libidinis alienæ,  
quam servat perseverantia continentie  
suæ;” et ibidem dicit quod est “virtus  
animi, quæ comitem habet fortitudinem,  
qua potius quælibet mala tolerare, quam  
malo consentire decernit.”

Ad tertium dicendum, quod, sicut Au-  
gustinus dicit<sup>8</sup>, “absit ut sit in aliquo  
vera virtus, nisi fuerit justus; absit au-  
tem ut sit justus vere, nisi vivat ex  
fide.” Et ideo concludit quod in infide-  
libus neque est vere castitas, neque ali-  
qua alia virtus, quia scilicet non refe-  
runtur ad debitum finem<sup>9</sup>; et, sicut ibi-  
dem subdit<sup>10</sup>, “non officiis, id est acti-  
bus, sed finibus a vitiis discernuntur vir-  
tutes.”

Ad quartum dicendum quod castitas,  
inquantum est quidem secundum ratio-  
nem operans, habet rationem virtutis;  
inquantum autem habet delectationem  
in suo actu, connumeratur inter fructus.

**ART. II. — UTRUM CASTITAS  
SIT VIRTUS GENERALIS.**

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur  
quod castitas sit virtus generalis. Dicit  
enim Augustinus<sup>11</sup>, quod “castitas animi  
est ordinatus animi motus, non subdens  
majora minoribus.” Sed hoc pertinet ad  
quamlibet virtutem. Ergo castitas est  
generalis virtus.

2. Præterea, nomen castitatis a casti-  
gatione sumitur. Sed quilibet motus ap-  
petitivæ partis debet castigari a ratione.  
Cum ergo per quamlibet virtutem mora-  
lem refrenetur aliquis appetitivus motus,  
videtur quod quælibet virtus moralis sit  
castitas.

3. Præterea, castitati fornicatio oppo-  
nitur. Sed fornicatio videtur ad omne

(6) Materia proxima hujus virtutis sunt motus  
interiores concupiscentiæ; materia remota, usus  
membrorum generationi servientium.

(7) De civit. Dei, lib. I, cap. 18, post med.

(8) Contra Julianum, lib. V, cap. 3, inter princ.  
et med.

(9) Ad debitum finem, scilicet ad beatitudinem  
quam nullus sine gratia potest adipisci.

(10) Cont. Julian. lib. V, c. 3, parum ante med.

(11) Lib. De mendacio, cap. 20, a med.



genus peccati pertinere; dicitur enim Psal. LXXII, 26: *Perdes omnes qui fornicantur abs te*. Ergo castitas est generalis virtus.

Sed *contra* est quod Macrobius <sup>1</sup> ponit eam partem temperantiæ.

CONCLUSIO. — Castitas proprie dicta, quæ in venereis delectationibus moderandis versatur, specialis virtus est: at castitas metaphorice dicta, quæ in quibuslibet animi delectationibus temperandis versatur, virtus est generalis.

Respondeo dicendum quod nomen castitatis dupliciter accipitur: uno modo proprie, et sic est quædam specialis virtus habens speciale materiam, scilicet concupiscentias delectabilium, quæ sunt in venereis: alio modo nomen castitatis accipitur metaphorice. Sicut enim in corporis commixtione consistit delectatio venereorum, circa quam proprie est castitas et oppositum vitium, scilicet luxuria: ita etiam in quadam spirituali conjunctione mentis ad res aliquas consistit quædam delectatio, circa quam est quædam spiritualis castitas metaphorice dicta, vel etiam spiritualis fornicatio similiter metaphorice dicta. Si enim mens hominis delectetur in spirituali conjunctione ad id cui debet conjungi, scilicet ad Deum, et absterneat se ne delectabiliter aliis jungatur contra debitum divini ordinis, dicitur castitas spiritualis, secundum illud II. Cor. XI, 2: *Despondi vos uni viro virginem castam exhibere Christo*. Si autem delectabiliter contra debitum divini ordinis conjungatur mens quibuscumque aliis rebus, dicitur fornicatio spiritualis, secundum illud Jerem. III, 1: *Tu autem fornicata es cum amatoribus multis*. Et hoc modo accipiendo castitatem, castitas est generalis virtus; quia per quamlibet virtutem retrahitur mens humana ne rebus illicitis delectabiliter conjungatur. — Principally tamen ratio hujus castitatis consistit in charitate et in aliis virtutibus theologicis, quibus mens hominis conjungitur Deo <sup>2</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ratio illa procedit de castitate metaphorice dicta.

Ad *secundum* dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. præc. et quæst. CXLII, art. 2), concupiscentia delectabilis maxime assimilatur puero, eo quod appetitus delectabilis est nobis connaturalis, et præcipue delectabilium secundum tactum, quæ ordinantur ad conservationem naturæ. Et inde est quod si nutriatur horum delectabilium concupiscentia, per hoc quod ei consentiatur, maxime augebitur: sicut puer, qui suæ voluntati relinquitur. Et sic concupiscentia horum delectabilium maxime indiget castigari; et ideo circa hujusmodi concupiscentias antonomastice dicitur castitas; sicut et fortitudo est circa ea in quibus maxime indigemus animi firmitate.

Ad *tertium* dicendum, quod objectio illa procedit de fornicatione spirituali metaphorice dicta, quæ opponitur castitati spirituali, ut dictum est (in corp. art.).

#### ART. III. — UTRUM CASTITAS SIT VIRTUS DISTINCTA AB ABSTINENTIA.

De his etiam Sent. II, dist. 24, qu. II, art. 1 ad 1, et De virt. quæst. I, art. 4 corp. fin.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod castitas non sit virtus distincta ab abstinencia. Quia circa materiam unius generis sufficit una virtus. Sed unius generis videntur esse quæ pertinent ad unum sensum. Cum ergo delectatio ciborum, circa quam est abstinencia, et delectatio venereorum, circa quam est castitas, pertineant ad tactum, videtur quod castitas non sit alia virtus ab abstinencia.

2. Præterea, Philosophus <sup>3</sup> omnia vitia intemperantiæ assimilat puerilibus peccatis, quæ castigatione indigent. Sed castitas nominatur a castigatione vitiorum oppositorum. Ergo cum per abstinenciam cohibeantur quædam vitia intemperantiæ, videtur quod abstinencia sit castitas.

3. Præterea, delectationes aliorum sensuum pertinent ad temperantiam, in quantum ordinantur ad delectationes tactus, circa quas est temperantia. Sed delectationes ciborum, circa quas est abstinencia, ordinantur ad delectationes venereorum, circa quas est castitas;

ut ultimo fini; dicitur tamen specialiter de apostasia a vera fide.

(3) Ethic. lib. III, cap. ult.

(1) In Somn. Scip. lib. I, cap. 8.

(2) Sicut fornicatio spiritualis, addit Billuart, licet extendatur per omnia peccata mortalia quibus homo, relicto Deo, conjungitur creaturæ,

unde dicit Hieronymus <sup>1</sup>: " Venter et genitalia sibimetipsis vicina sunt, ut ex vicinitate membrorum confœderatio intelligatur vitiorum. „ Ergo abstinencia et castitas non sunt virtutes ab invicem distinctæ.

Sed *contra* est quod Apostolus <sup>2</sup> connumerat castitatem jejuniis, quæ ad abstinenciam pertinent.

CONCLUSIO. — Castitas, quæ venerorum delectationes moderatur, virtus distincta est ab abstinencia, quæ circa ciborum delectationes versatur.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (quæst. cxi, art. 4), temperantia est proprie circa concupiscentias delectationum tactus; et ideo oportet ut ubi sunt diversæ rationes delectationis, ibi sint diversæ virtutes sub temperantia comprehensæ. Delectationes autem proportionantur operationibus, quarum sunt perfectiones, ut dicitur <sup>3</sup>. Manifestum est autem quod alterius generis sunt operationes pertinentes ad usum ciborum, quibus natura individui conservatur, et operationes pertinentes ad usum venerorum, quibus conservatur natura speciei. Et ideo castitas, quæ est circa delectationes venerorum, est virtus distincta ab abstinencia, quæ est circa delectationes ciborum <sup>4</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod temperantia non consistit principaliter circa delectationes tactus quantum ad iudicium sensus de tangibilibus, quod est ejusdem rationis in omnibus, sed quantum ad ipsum usum tangibilium, ut dicitur <sup>5</sup>. Est autem alia ratio utendi cibis, et potibus, et venereis. Et ideo oportet esse diversas virtutes, licet sint unius sensus.

Ad *secundum* dicendum, quod delectationes venereæ sunt vehementiores et magis opprimentes rationem quam delectationes ciborum: et propter hoc magis indigent castigatione et refrenatione; quia si eis consentiatur, magis ex hoc increscit vis concupiscentiæ, et deicitur virtus mentis. Unde Augustinus dicit <sup>6</sup>

" Nihil esse sentio quod magis ex arce deiciat animum virilem quam blandimenta feminea, corporumque ille contactus sine quo uxor haberi non potest, „

Ad *tertium* dicendum, quod delectationes aliorum sensuum non pertinent ad naturam hominis conservandam, nisi prout ordinantur ad delectabilia tactus; et ideo circa hujusmodi delectationes non est aliqua alia virtus sub temperantia comprehensa. Sed delectationes ciborum, quamvis aliquid ordinantur ad delectationes venerorum, tamen etiam per se ordinantur ad vitam hominis conservandam, et ideo etiam per se habent specialem virtutem; quamvis illa virtus, quæ abstinencia dicitur, ordinet actum suum ad finem castitatis.

#### ART. IV. — UTRUM PUDICITIA PERTINEAT SPECIALITER AD CASTITATEM <sup>7</sup>.

De his etiam supra, quæst. cxliii.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod pudicitia non pertineat specialiter ad castitatem. Dicit enim Augustinus <sup>8</sup>, quod " pudicitia est quædam virtus animæ. „ Non ergo est aliquid ad castitatem pertinens, sed est per seipsam virtus a castitate distincta.

2. Præterea, pudicitia a pudore dicitur, qui videtur idem esse verecundiæ. Sed verecundia, secundum Damascenum <sup>9</sup>, est de turpi actu; quod convenit omni actui vitioso. Ergo pudicitia non magis pertinet ad castitatem quam ad alias virtutes.

3. Præterea, Philosophus dicit <sup>10</sup>, quod " omnis intemperantia generaliter est maxime exprobrabilis. „ Sed ad pudicitiam pertinere videtur fugere ea quæ exprobrabilia sunt. Ergo pudicitia pertinet ad omnes partes temperantiæ, non autem specialiter ad castitatem.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit <sup>11</sup>: " Prædicanda est pudicitia, ut ab eo qui habet aures audiendi, nihil genitalibus membris illicitum perpetretur. „ Sed usus genitalium membrorum pro-

spectus impudici, oscula, tactus et alia hujusmodi. Hinc juxta mentem D. Thomæ non est virtus a castitate omnino distincta, sed potius quædam illius virtutis circumstantia.

(8) De civ. Dei, lib. 1, cap. 18, a princ.

(9) Orth. fid. lib. ii, cap. 15.

(10) Ethic. lib. iii, cap. 12, a princ.

(11) Lib. De perseverantia, cap. 20, paulo a princ.

(1) Epist. cxlvii, ad Amând. allquant. a princ. et sup. illud ad Tit. 1, *Non vinolentum, non percussorem*, etc. (2) 11. Cor. vi.

(3) Ethic. lib. ix, cap. 7.

(4) Cf. quod dictum est quæst. cxlvi *De abstinencia*. (5) Ethic. lib. iii, cap. 10.

(6) Soliloq. lib. 1, cap. 10, circa med.

(7) Pudicitia est proprie circa illa de quibus homines maxime verecundantur, qualia sunt a-



prie pertinet ad castitatem. Ergo pudicitia proprie ad castitatem pertinet.

**CONCLUSIO.** — Pudicitia ad castitatem pertinet, ut illius specialis circumstantia, quamquam interdum una pro alia ponatur.

Respondendo dicendum quod, sicut dictum est (in arg. 2), nomen pudicitiae a pudore sumitur, in quo verecundia significatur. Et ideo oportet quod pudicitia proprie sit circa illa de quibus homines magis verecundantur. Maxime autem verecundantur homines de actibus venereis, ut Augustinus dicit<sup>1</sup>, in tantum quod etiam concubitus conjugalibus, qui honestate nuptiarum decoratur, verecundia non carcat; et hoc ideo, quia motus genitalium membrorum non subijcitur imperio rationis, sicut motus aliorum exteriorum membrorum. Verecundatur autem homo non solum de illa commixtione venerea, sed etiam de quibuscumque signis ejus, ut Philosophus dicit<sup>2</sup>. Et ideo pudicitia attenditur proprie circa venerea, et praecipue circa signa venereorum, sicut sunt aspectus impudici, oscula et tactus. Et quia haec magis solent deprehendi, ideo pudicitia magis respicit hujusmodi exteriora signa; castitas autem magis ipsam veneream commixtionem. Et ideo pudicitia ad castitatem ordinatur, non quasi virtus ab ipsa distincta, sed sicut exprimens castitatis circumstantiam quamdam. Interdum tamen unum pro alio ponitur.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus ibi accipit pudicitiam pro castitate<sup>3</sup>.

Ad secundum dicendum, quod quamvis omnia vitia habeant turpitudinem quamdam, specialiter tamen vitia intemperantiae, ut ex supra dictis patet (quaest. cxlii, art. 4).

Ad tertium dicendum, quod inter vitia intemperantiae praecipue sunt exprobrabilia peccata venerea, tum propter inobedientiam genitalium membrorum, tum etiam propter hoc quod ratio ab hujusmodi maxime absorbetur.

## QUESTIO CLII.

### DE VIRGINITATE, IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de virginitate; et circa hoc quaeruntur quinque: 1. In quo consistat virginitas. — 2. Utrum sit licita. — 3. Utrum sit virtus. — 4. De excellentia ejus respectu matrimonii. — 5. De excellentia ejus respectu aliarum virtutum.

#### ART. I. — UTRUM VIRGINITAS

##### CONSISTAT IN INTEGRITATE CARNIS<sup>4</sup>.

De his etiam Sent. iv, dist. 33, quaest. iii, art. 1, et dist. 34, quaest. i, art. 4 ad 5, et dist. 49, qu. v, art. 3, quaest. i corp. et ad 4, et quol. v, art. 24 ad 2, et quol. vi, art. 18 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod virginitas non consistat in integritate carnis. Dicit enim Augustinus in lib. De nuptiis et concupiscentia<sup>5</sup>, quod "virginitas est in carne corruptibili incorruptionis perpetua meditatio." Sed meditatio non pertinet ad carnem. Ergo virginitas non consistit in carne.

2. Praeterea, virginitas pudicitiam quamdam importat. Sed Augustinus dicit<sup>6</sup>, quod "pudicitia consistit in anima." Ergo virginitas non consistit in carnis incorruptione.

3. Praeterea, carnis integritas videtur consistere in signaculo virginalis pudoris. Sed quandoque absque virginitatis praedictio frangitur illud signaculum; dicit enim Augustinus<sup>7</sup>, quod "illa membra possunt diversis casibus vulnerata vim perpeti; et medici quandoque saluti opitulantes haec ibi faciunt quae horret aspectus: obstetrix etiam virginis cujusdam integritatem manu velut explorans, dum inspicit, perdidit; et subdit: "Non opinor quemquam tam stulte sapere, qui huic periisse aliquid existimet etiam de ipsius corporis sanctitate, quamvis membri illius integritate jam perditam." Ergo virginitas non consistit in carnis incorruptione.

4. Praeterea, corruptio carnis maxime in seminis resolutione consistit; quae potest fieri sine concubitu, vel in dormiendo, vel etiam vigilando. Sed sine concubitu non videtur periri virginitas; dicit enim Augustinus<sup>8</sup>, quod "virgi-

sed moraliter sumitur. In eo sensu non consistit essentialiter in integritate carnis, sed per accidens et materialiter.

(5) Habetur in lib. De sancta virginitate, cap. 13, in princ.

(6) De civit. Dei, lib. i, cap. 18, a princ.

(7) Ibid., loc. cit.

(8) Lib. De virg. car. 13, in princ.

(1) De civ. Dei, lib. xiv, cap. 18.

(2) Rhet. lib. ii, cap. 6, post med.

(3) Ut ex adjunctis patet: Quis putaverit, inquit, se perdere pudicitiam si in oppressa carne sua exerceatur et expleatur libido non sua? Si enim hoc modo pudicitia perit, profecto pudicitia virtus animi non erit.

(4) Virginitas in hoc articulo non naturaliter,



nalis integritas, et per piam continentiam ab omni concubitu immunitas, angelica portio est. „ Ergo virginitas non consistit in carnis incorruptione.

Sed *contra* est quod Augustinus<sup>1</sup> dicit quod „ virginitas est continentia qua integritas carnis ipsi Creatori animæ et carnis vovetur, consecratur, servatur. „

CONCLUSIO. — Virginitatis virtus non modo in carnis integritate, sed magis in perpetuo proposito abstinendi se a quacunque venereorum delectatione, consistit.

Respondeo dicendum quod nomen virginitatis a virore sumptum videtur<sup>2</sup>; et sicut illud dicitur virens, et in suo virore persistere, quod non est ex superabundantia caloris adustionem expertum: ita etiam virginitas hoc importat quod persona cui inest, immunis sit a concupiscentiæ adustione, quæ esse videtur in consumptione maximæ delectationis corporalis, qualis est venereorum delectatio. Unde Ambrosius dicit<sup>3</sup>, quod „ castitas virginalis est expers contagionis integritas. „ — In delectatione autem venereorum tria est considerare: unum quidem quod est ex parte corporis, scilicet violatio signaculi virginalis; aliud autem est in quo conjungitur id quod est animæ, cum eo quod est corporis, scilicet ipsa resolutio seminis delectationem sensibilem causans; tertium autem est solum ex parte animæ, scilicet propositum perveniendi ad talem delectationem. In quibus tribus id quod primo positum est, per accidens se habet ad moralem actum, qui non consideratur per se, nisi secundum ea quæ sunt animæ; secundum vero materialiter se habet ad actum moralem, nam sensibiles passionessunt materia moralium actuum; tertium vero se habet formaliter et complete, quia ratio moralium in eo quod est rationis completur. Quia ergo virginitas dicitur per remotionem prædictæ corruptionis, consequens est quod integritas membri corporalis per accidens se habet ad virginitatem; ipsa autem immunitas a delectatione, quæ con-

sistit in seminis resolutione, se habet materialiter; ipsum autem propositum perpetuo abstinendi a tali delectatione se habet formaliter et complete in virginitate<sup>4</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod illa definitio Augustini tangit quidem in recto id quod est formale in virginitate. Nam per meditationem intelligitur propositum rationis<sup>5</sup>: quod autem additur, perpetua, non sic intelligitur quod oporteat virginem semper actu talem meditationem habere, sed quia hoc debet in proposito gerere, ut perpetuo in hoc perseveret. Id vero quod est materiale, tangitur in obliquo, cum dicitur *incorruptionis in carne corruptibili*; quod additur ad ostendendam virginitatis difficultatem: nam si caro corrumpi non posset, non esset difficile perpetuam incorruptionis meditationem habere.

Ad *secundum* dicendum, quod pudicitia est quidem essentialiter in anima, materialiter autem in carne; et similiter virginitas. Unde Augustinus dicit in lib. De virginitate<sup>6</sup>, quod „ licet virginitas in carne servetur, ac per hoc corporalis sit; tamen spiritualis est, quam fovet et servat continentia pietatis. „

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut dictum est (in corp. art.), integritas corporalis membri per accidens se habet ad virginitatem, inquantum scilicet per hoc quod ex proposito voluntatis abstinet quis a delectatione venerea, remanet integritas in membro corporeo. Unde si contingat quod per alium modum aliquo casu membri integritas corrumpatur, non magis præjudicat virginitati quam si corrumpatur manus aut pes<sup>7</sup>.

Ad *quartum* dicendum, quod delectatio quæ est ex seminis resolutione, dupliciter potest contingere: uno modo si procedat ex mentis proposito; et sic tollit virginitatem, sive fiat per concubitus, sive absque concubitu. Facit autem mentionem Augustinus de concubitu, quia hujusmodi resolutio communiter et naturaliter ex concubitu causa-

(1) In eodem lib. cap. 8, in fin.

(2) Sic derivat etiam Isidorus (lib. II Etymol. vel Originum, tit. De *etatibus hominis* in dictione *Virgo*), cum sic ait: *Virgo a viridiori etate dicta est.*

(3) De virg. lib. I, inter princ. et med.

(4) Virginitas non est virtus nisi in hoc ultimo sensu intelligatur.

(5) Quasi diceret, quod virginitas sit quando

quis in proposito habet servare perpetuam carnis incorruptionem, tametsi corruptibilis.

(6) Cap. 8.

(7) Hinc juxta Sylvium virgo quæ per violentiam fuit corrupta, nulloque modo consenserit, nihilominus consecrari posset, si factum esset occultum, ac proinde ratio scandali omnino excluderetur.

tur. Alio modo potest provenire præter propositum mentis, vel in dormiendo, vel per violentiam illatam, cui mens non consentit, quamvis caro delectationem experiatur, vel etiam ex infirmitate naturæ, ut patet in his qui fluxum seminis patiuntur; et sic non perditur virginitas, quia talis pollutio non accidit per impudicitiam, quam virginitas excludit.

**ART. II. — UTRUM VIRGINITAS SIT ILLICITA <sup>1</sup>.**

De his etiam infra. art. 3 et 4, et Sent. iv, dist. 32, quæst. iii, art. 2 ad 2 et 3, et De malo, quæst. xv, art. 2 ad 13, et De virt. quæst. i, art. 13 ad 6, et Ethic. lib. ii, lect. 2 fin.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod virginitas sit illicita. Omne enim quod contrariatur præcepto legis naturæ est illicitum. Sed sicut præceptum legis naturæ ad conservationem individui est, quod tangitur Genes. ii, 16: *De omni ligno quod est in paradiso, comedet*; ita etiam præceptum legis naturæ est ad conservationem speciei, quod ponitur Genes. i, 28: *Crescite, et multiplicamini, et replete terram*. Ergo sicut peccaret qui abstinere ab omni cibo, utpote faciens contra bonum individui; ita etiam peccat qui omnino abstinet ab actu generationis, utpote faciens contra bonum speciei.

2. Præterea, omne illud quod recedit a medio virtutis, videtur esse vitiosum. Sed virginitas recedit a medio virtutis, ab omnibus delectationibus venereis abstinens: dicit enim Philosophus <sup>2</sup>, quod "qui omni voluptate potitur, neque ab una recedit, intemperatus est; qui autem omnes fugit, sicut agrestis, insensibilis est." Ergo virginitas est aliquid vitiosum.

3. Præterea, pœna non debetur nisi vitio. Sed apud antiquos puniebantur secundum leges illi qui semper cælibem vitam ducebant, ut Maximus Valerius dicit <sup>3</sup>. Unde et Plato, secundum Augustinum <sup>4</sup>, "sacrificasse naturæ dicitur, ut perpetua ejus continentia tamquam peccatum aboleretur." Ergo virginitas est peccatum.

(1) Lutherus dixit virginitatem esse illicitam, eumque secuti sunt sectarii; sed cum B. Thoma doctrina catholica tenet virginitatem esse laudabilem.

(2) Ethic. lib. ii, cap. 2, a med. et lib. iii, cap. 11. (3) Lib. ii, cap. i, num. 2.

(4) Lib. De vera religione, cap. 3, ad fin.

(5) Postea addit Apostolus: *Solutus es ab u-*

Sed *contra* est quod nullum peccatum recte cadit sub consilio. Sed virginitas recte cadit sub consilio; dicitur enim I. Corinth. vii, 25: *De virginibus autem præceptum Domini non habeo, consilium autem do* <sup>5</sup>. Ergo virginitas non est aliquid illicitum.

**CONCLUSIO.** — Virginitas non quid vitiosum, sed laudabile potius est, cum ad divinorum contemplationem maxime conferat.

Respondeo dicendum quod in humanis actibus illud est vitiosum quod est præter rectam rationem. Habet autem hoc recta ratio, ut his quæ sunt ad finem, utatur aliquis secundum eam mensuram quæ congruit fini. Est autem triplex hominis bonum, ut dicitur <sup>6</sup>: unum quidem quod consistit in exterioribus rebus, puta divitiis; aliud autem quod consistit in bonis corporis; tertium autem quod consistit in bonis animæ: inter quæ etiam bona contemplativæ vitæ sunt potiora bonis vitæ activæ, ut Philosophus probat <sup>7</sup>; et Dominus dicit <sup>8</sup>: *Maria optimam partem elegit*. Quorum bonorum exteriora quidem ordinantur ad ea quæ sunt corporis; ea vero quæ sunt corporis, ad ea quæ sunt animæ; et ulterius ea quæ sunt vitæ activæ, ad ea quæ sunt vitæ contemplativæ. Pertinet igitur ad rectitudinem rationis ut aliquis utatur exterioribus bonis secundum eam mensuram quæ competit corpori: et similiter de aliis. Unde si quis abstinence ab aliquibus possidendis quæ alias esset bonum possidere, ut consulat saluti corporali, vel etiam contemplationi veritatis, non esset hoc vitiosum, sed secundum rationem rectam. Et similiter si quis abstinet a delectationibus corporalibus, ut liberius vacet contemplationi veritatis, pertinet hoc ad rectitudinem rationis. Ad hoc autem pia virginitas ab omni delectatione venerea abstinet, ut liberius divinæ contemplationi vacet; dicit enim Apostolus <sup>9</sup>: *Mulier innupta et virgo cogitat quæ Domini sunt, ut sit sancta et corporis et spiritu: quæ autem nupta est, cogitat quæ mundi sunt, et quomodo pla-*

*xare? noli querere uxorem*. Quibus consentanea sunt ea quæ præmiserat: *Volo*, id est, opto, omnes vos esse sicut meipsum, videlicet cælibem; et iterum, *dico nuptis et viduis, bonum est illis, si sic permaneant sicut et ego*.

(6) Ethic. lib. i, cap. 8, a princ.

(7) Ethic. lib. x, cap. 7. (8) Luc. x, 43.

(9) Cor. vii, 34.



*ceat viro.* Unde relinquitur quod virginitas non est aliquid vitiosum, sed potius laudabile.

Ad *primum* ergo dicendum, quod præceptum habet rationem debiti, ut supra dictum est (quæst. cxxii, art. 1). Duplīciter autem aliquid est debitum: uno modo, ut impleatur ab uno, et hoc debitum sine peccato præteriri non potest; aliud autem est debitum implendum a multitudine; et ad tale debitum implendum non tenetur quilibet de multitudine; multa enim sunt multitudini necessaria, ad quæ implenda unus non sufficit; sed implentur a multitudine, dum unus hoc, alius illud facit. Præceptum igitur legis naturæ homini datum de comestione, necesse est quod ab unoquoque impleatur: aliter enim individuum conservari non posset. Sed præceptum datum de generatione respicit totam multitudinem hominum, cui necessarium est non solum quod multiplicetur corporaliter, sed etiam quod spiritaliter proficiat. Et ideo sufficienter providetur humanæ multitudini, si quidam carnali generationi operam dent; quidam vero ab hac abstinentes, contemplationi divinorum vacent ad totius humani generis pulchritudinem et salutem<sup>1</sup>: sicut etiam in exercitu quidam castra custodiunt, quidam signa deferunt, quidam gladiis decertant; quæ tamen omnia debita sunt multitudini, sed per unum impleri non possunt.

Ad *secundum* dicendum, quod ille qui abstinet ab omnibus delectationibus præter rationem rectam, quasi delectationes secundum se abhorrens, est insensibilis, sicut agrestis. Virgo autem non abstinet ab omni delectatione, sed solum a delectatione venerea; et ab hac abstinet secundum rationem rectam, ut dictum est (in corp. art.). Medium autem virtutis non secundum quantitatem, sed secundum rationem rectam determinatur, ut dicitur<sup>2</sup>. Unde de magnanimo dicitur<sup>3</sup>, quod "est magnitudine extremus, eo autem quod ut oportet, medius."

(1) Exemplo Christi, beatæ Virginis Mariæ, sancti præcursoris ipsius, et aliorum sanctorum aut sanctarum, quorum numerum solus Deus novit.

(2) Ethic. lib. ii, cap. 6.

(3) Ethic. lib. iv, cap. 3, parum a princ.

(4) Virginitatem tamen aliquando ut virtutem colebant; v. g. Romani quas vocabant vestales ita volebant esse perpetuas virgines, ut si quæ fuisset corrupta, vivam defoderent.

Ad *tertium* dicendum, quod leges feruntur secundum ea quæ ut in pluribus accidunt. Hoc autem rarum erat apud antiquos<sup>4</sup>, ut aliquis amore veritatis contemplandæ ab omni delectatione venerea abstineret: quod solus Plato legitur fecisse; unde non sacrificavit, quasi hoc peccatum reputaret, sed perversæ opinioni civium cedens, ut ibidem Augustinus dicit.

### ART. III. — UTRUM VIRGINITAS SIT VIRTUS<sup>5</sup>.

De his etiam infra, quæst. clv, art. 1 corp. et ad 5, et Sent. iv, dist. 33, quæst. iii, art. 2, et dist. 49, quæst. v, art. 3, quæst. i corp. et Ethic. lib. ii, lect. 2 fin.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod virginitas non sit virtus. Nulla enim virtus inest nobis a natura, ut Philosophus dicit<sup>6</sup>. Sed virginitas inest nobis a natura: quilibet enim mox natus virgo est. Ergo virginitas non est virtus.

2. Præterea, quicumque habet unam virtutem, habet omnes, ut supra habitum est (1 2, quæst. lxi, art. 1). Sed aliqui habent alias virtutes, qui non habent virginitatem; alioquin cum sine virtute nullus ad regnum cælorum perveniat, nullus sine virginitate ad ipsum posset pervenire; quod esset matrimonium damnare. Ergo virginitas non est virtus.

3. Præterea, omnis virtus restituitur per poenitentiam. Sed virginitas non reparatur per poenitentiam; unde Hieronymus dicit<sup>7</sup>: "Cum cætera Deus possit, non potest virginem post ruinam reparare<sup>8</sup>." Ergo videtur quod virginitas non sit virtus.

4. Præterea, nulla virtus perditur sine peccato. Sed virginitas perditur sine peccato, scilicet per matrimonium. Ergo virginitas non est virtus.

5. Præterea, virginitas dividitur viduitati et pudicitie conjugali. Sed neutrum illorum ponitur virtus. Ergo virginitas non est virtus.

Sed *contra* est quod Ambrosius dicit<sup>9</sup>: "Invitat integritatis amor ut aliquid

(5) Juxta mentem D. Thomæ virginitas est virtus specialis a castitate distincta.

(6) Ethic. lib. ii, cap. 1.

(7) Epist. 22 ad Eustoch. De custod. virginit. cap. 2, circa med.

(8) Ad illud Amos alludens: *Virgo Israel cecidit, et non est qui suscitet eam.*

(9) De virginit. lib. i, aliquant. a princ.



de virginitate dicamus, ne veluti transitu quodam perstricta videatur, quæ principalis est virtus. „

**CONCLUSIO.** — Virginitas est quædam specialis virtus qua aliquis se immunem ab experimento venereæ voluptatis conservat, et se perpetuo conservare proponit.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. 1 hujus quæst.), in virginitate est sicut formale et completivum propositum<sup>1</sup> perpetuo abstinendi a delectatione venereæ; quod quidem propositum laudabile redditur ex fine, inquantum scilicet hoc fit ad vacandum rebus divinis. Materiale autem in virginitate est integritas carnis absque omni experimento venereæ delectationis. Manifestum est autem quod ubi est specialis materia boni, habens specialem excellentiam, ibi invenitur specialis ratio virtutis; sicut patet in magnificentia, quæ est circa magnos sumptus, et ex hoc est specialis virtus a liberalitate distincta, quæ communiter se habet circa omnem pecuniarum usum. Hoc autem quod est conservare se immunem ab experimento venereæ voluptatis, habet quamdam excellentiam laudis supra hoc quod est conservare se immunem ab inordinatione venereæ voluptatis. Et ideo virginitas est quædam specialis virtus habens se ad castitatem sicut magnificentia se habet ad liberalitatem.

Ad *primum* ergo dicendum, quod homines ex sua nativitate habent id quod est materiale in virginitate, scilicet integritatem carnis immunem ab experimento venereorum; non tamen habent id quod est formale in virginitate, ut scilicet habeant propositum servandi hujusmodi integritatem propter Deum; et ex hoc habet rationem virtutis. Unde Augustinus dicit<sup>2</sup>: „Nec nos hoc in virginibus prædicamus, quod virgines sunt, sed quod Deo dicatæ pia continentia virgines sunt. „

Ad *secundum* dicendum, quod connexio virtutum accipitur secundum illud quod est formale in virtutibus, id est, secundum charitatem, vel secundum prudentiam, ut supra habitum est (quæ-

st. cxxix, artic. 3 ad 2), non autem secundum id quod est materiale in virtutibus. Nihil enim prohibet alicui virtuososuppere materiam unius virtutis, non autem materiam alterius; sicut pauper habet materiam temperantiæ, non autem materiam magnificentæ. Et hoc modo alicui habenti alias virtutes deest materia virginitatis, id est, prædicta integritas carnis; tamen potest id quod est formale in virginitate habere, ut scilicet habeat in præparatione mentis, prædictæ integritatis conservandæ propositum, si hoc sibi competeret; sicut pauper potest in præparatione animi habere propositum magnificos sumptus faciendi, si sibi competeret; et similiter ille qui est in prosperitate, habet in præparatione animi propositum adversa æquanimiter tolerandi; et sine hac præparatione animi non potest esso aliquis virtuosus.

Ad *tertium* dicendum, quod virtus per pœnitentiam reparari potest quantum ad id quod est formale in virtute, non autem quantum ad id quod est materiale in ipsa. Non enim si quis magnificus consumpserit divitias suas, per pœnitentiam peccati restituntur ei divitiæ. Et similiter ille qui virginitatem peccando amisit, per pœnitentiam non recuperat virginitatis materiam, sed recuperat virginitatis propositum. Circa materiam autem virginitatis est aliquid quod miraculose reparari poterit divinitus, scilicet integritas membri, quam dicimus accidentaliter se ad virginitatem habere; aliud autem est quod nec miraculose reparari potest, ut scilicet qui expertus est voluptatem veneream, fiat non expertus. Non enim Deus potest facere ut ea quæ facta sunt, non sint facta, ut in primo habitum est (qu. xxv, art. 4).

Ad *quartum* dicendum, quod virginitas, secundum quod est virtus, importat propositum voto firmatum integritatis perpetuo servandæ. Dicit enim Augustinus<sup>3</sup>, quod „per virginitatem integritas carnis ipsi creatori animæ et carnis vovetur, consecratur, servatur. „ Unde virginitas, secundum quod est virtus, nunquam amittitur nisi per peccatum<sup>4</sup>.

(1) Vel transposita constructione: *Propositum perpetuo abstinendi a delectatione venereæ est in virginitate sicut formale et completivum*, id est „propria et formalis ratio essentiam virginitatis complens.

(2) Lib. De virginit. cap. 11, in princ.

(3) Ibid., cap. 8, in fin.

(4) Ex his infert Cajetanus hic virginitatem, juxta S. Doctorem, non esse virtutem specialem

Ad quintum dicendum quod castitas conjugalit ex hoc solo habet laudem quod abstinet ab illicitis voluptatibus: unde non habet aliquam excellentiam supra communem castitatem. Viduitas autem addit quidem aliquid supra castitatem communem; non tamen pervenit ad id quod est perfectum in materia ista, scilicet ad omnimodam immunitatem venereæ voluptatis; sed sola virginitas. Et ideo sola virginitas ponitur virtus specialis supra castitatem, sicut magnificentia supra liberalitatem.

**ART. IV. — UTRUM VIRGINITAS SIT EXCELLENTIOR MATRIMONIO <sup>1</sup>.**

De his etiam Sent. iv, dist. 30, qu. ii, art. 3 ad 6, et dist. 33, quæst. iii, art. 2 ad 5, et art. 3 ad 1 et 3.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod virginitas non sit excellentior matrimonio. Dicit enim Augustinus <sup>2</sup>: "Non impar meritum est continentiae in Joanne, qui nullas expertus est nuptias, et in Abraham, qui filios generavit." Sed majoris virtutis majus est meritum. Ergo virginitas non est potior virtus quam castitas conjugalit.

2. Præterea, ex virtute dependet laus virtuosi. Si ergo virginitas præferretur continentiae conjugali, videtur esse consequens quod quælibet virgo esset laudabilior qualibet conjugata. Hoc autem est falsum. Ergo virginitas non præferretur conjugio.

3. Præterea, bonum commune potius est bono privato, ut patet per Philosophum <sup>3</sup>. Sed conjugium ordinatur ad bonum commune; dicit enim Augustinus <sup>4</sup>: "Quod est cibus ad salutem hominis, hoc est concubitus ad salutem humani generis;" virginitas autem ordinatur ad bonum speciale, ut scilicet vident tribulationem carnis, quam sustinent conjugati <sup>5</sup>, sicut patet per Apostolum <sup>6</sup>. Ergo virginitas non est potior continentia conjugali.

a castitate distinctam, nisi sit voto firmata; et S. Thomam hic retractasse quod junior dixerat (Sent. iv, dist. 33, quæst. iii, art. 2 ad 4). Aliter vero sentiunt Paludanus, Dominicus Soto, Sylvester, Sylvius, Billuart, et eorum sententia nobis magis placet.

(1) Jovinianus olim scripsit virginitatem non esse matrimonio excellentiorem. Sæculo xvi Lutherus Joviniano pejor non tantum virginitati matrimonium adæquavit, sed prætulit; quod his verbis a concilio Tridentino profligatum est (sess. xxiv, can. 10): "Si quis dixerit statum conjugalem anteponendum esse statui virginitatis, vel cælibatus, et non esse melius ac

Sed contra est quod dicit Augustinus <sup>7</sup>: "Et certa ratione, et sanctorum Scripturarum auctoritate nec peccatum esse nuptias invenimus, nec eas bono aut virginalis continentiae, vel etiam vidualis æquamus." ..

**CONCLUSIO.** — Virginitas præferenda est conjugali continentiae, cum ad bonum animæ secundum vitam contemplativam sit ordinata.

Respondeo dicendum quod, sicut patet in lib. i Hieronymi contra Jovinianum <sup>8</sup>, hic error fuit Joviniani, qui posuit virginitatem non esse matrimonio præferendam. Qui quidem error præcipue destruitur et exemplo Christi, qui et matrem virginem elegit, et ipse virginitatem servavit; et ex doctrina Apostoli, qui <sup>9</sup> virginitatem consuluit tanquam melius bonum, et etiam ratione; tum quia bonum divinum est potius humano bono; tum quia bonum animæ præfertur bono corporis; tum etiam quia bonum contemplativæ vitæ præfertur bono activæ. Virginitas autem ordinatur ad bonum animæ secundum vitam contemplativam, quod est cogitare ea quæ sunt Dei; conjugium autem ordinatur ad bonum corporis, quod est corporalis multiplicatio generis humani; et pertinet ad vitam activam, quia vir et mulier in matrimonio viventes necesse habent cogitare quæ sunt mundi, ut patet per Apostolum <sup>10</sup>. Unde indubitanter virginitas præferenda est continentiae conjugali.

Ad primum ergo dicendum, quod meritum non solum pensatur ex genere actus, sed magis ex animo operantis <sup>11</sup>. Habuit autem animum Abraham sic dispositum, ut paratus esset virginitatem servare, si esset tempori congruum; ex quo meritum continentiae conjugalit in ipso æquatur merito continentiae virginalit in Joanne, respectu præmii sub-

beatius manere in virginitate, aut cælibatu, quam jungi matrimonio. anathema sit.

(2) Lib. De bono conjugali, cap. 21, in fin.

(3) Ethic. lib. i, cap. 2, ad fin.

(4) Lib. De bono conjugali, cap. 16, in princ.

(5) Hoc est afflictionem pro rebus necessariis procurandis et sibi, et filiis, et etiam aliis, ut ibidem explicat ipse S. Doctor. (6) I. Cor. vii.

(7) Lib. De virginit. cap. 19, in fin.

(8) Non remote a princ. (9) I. Cor. vii.

(10) I. Corinth. vii.

(11) Hinc præmisit: Sicut non est impar meritum patientiae in Petro qui passus est, et in Joanne qui passus non est, quia minorum (si hoc oportuisset) idem paratus erat pati.



stantialis, non autem respectu præmii accidentalis. Unde Augustinus dicit <sup>1</sup>, quod " Joannis cælibatus et Abrahæ connubium pro temporum distributione Christo militaverunt; sed continentiam Joannes et in opere, Abraham vero in solo habitu habebat. "

Ad secundum dicendum, quod licet virginitas sit melior quam continentia conjugalis, potest tamen conjugatus melior esse quam virgo, duplici ratione: primo quidem ex parte ipsius castitatis, si scilicet ille qui est conjugatus habeat animum magis paratum ad virginitatem servandam, si oporteret, quam ille qui est actu virgo. Unde Augustinus instruit virginem in libro De bono conjugali <sup>2</sup>, ut dicat: " Ego non sum melior quam Abraham, sed melior est castitas cælibum quam castitas nuptiarum. " Etrationem postea subdit, dicens: " Quod enim nunc ago, melius ille egisset, si tunc agendum esset; quod autem illi egerunt, sic ego non agerem etiam si nunc agendum esset. " Secundo, quia forte ille qui non est virgo, habet aliquam excellentiorem virtutem <sup>3</sup>. Unde Augustinus dicit <sup>4</sup>: " Unde scit virgo, quamvis sollicita quæ sunt Domini, ne forte propter aliquam sibi incognitam mentis infirmitatem nondum sit matura martyrio; illa vero mulier cui se præferre gestiebat, jam possit bibere calicem Dominicæ passionis? "

Ad tertium dicendum, quod bonum commune potius est bono privato, si sit ejusdem generis; sed potest esse quod bonum privatum sit melius secundum suum genus. Et hoc modo virginitas Deo dicata præfertur fœcunditati carnali. Unde Augustinus dicit <sup>5</sup>, quod " fœcunditas carnis etiam illarum quæ in hoc tempore nihil aliud in conjugio quam prolem requirunt, quam mancipent Christo, pro amissa virginitate compensari non posse credenda est. "

ART. V. — UTRUM VIRGINITAS

SIT MAXIMA VIRTUTUM.

De his etiam infra, qu. CLV, art. 1, et qu. CLXXXV, art. 4, et Sent. IV, dist. 53, quæst. III, art. 3, et Cont. gent. lib. III, cap. 134.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod virginitas sit maxima virtutum. Dicit enim Cyprianus <sup>6</sup>: " Nunc nobis ad virgines sermo est, quarum quo sublimior est gloria, eo est major cura. Flos est ille ecclesiastici germinis, decus atque ornamentum gratiæ spiritualis, illustrior portio gregis Christi. "

2. Præterea, majus præmium debetur majori virtuti. Sed virginitati debetur maximum præmium, scilicet fructus centesimus, ut patet Matth. XIII in Glossa <sup>7</sup>. Ergo virginitas est maxima virtutum.

3. Præterea, tanto aliqua virtus est major, quanto per eam aliquis Christo magis conformatur. Sed maxime aliquis conformatur Christo per virginitatem: dicitur enim Apoc. XIV, 4 de virginibus, quod *sequuntur Agnum quocumque ierit, et quod cantant canticum novum, quod nemo aliis poterat dicere*. Ergo virginitas est maxima virtutum.

Sed contra est quod Augustinus dicit in libro De virginit. <sup>8</sup>: " Nemo, quantum puto, ausus fuerit virginitatem præferre martyrio <sup>9</sup>; " et in eodem lib. <sup>10</sup> dicit: " Præclarissimum testimonium perhibet ecclesiastica auctoritas, in qua fidelibus notum est quo loco martyres, et quo defunctæ sanctimoniales ad altaris sacramenta recitentur. " Per quod datur intelligi quod martyrium virginitati præfertur, et similiter monasterii status.

CONCLUSIO. — Virginitas non est maxima virtutum, quamquam in genere castitatis sit excellentissima.

Respondeo dicendum quod aliquid potest dici excellentissimum dupliciter. Uno modo in aliquo genere; et sic virginitas est excellentissima, scilicet in genere castitatis; transcendit enim et castitatem vidualem et conjugalem. Et quia castitati antonomastice attribuitur decor, ideo virginitati per consequens attribuitur excellentissima pulchritudo. Unde et Ambrosius dicit <sup>11</sup>: " Pulchritudinem quis potest majorem æstimare de-

(1) Lib. De bono conjugali, cap. 21, in fin.

(2) Cap. 22, ante med.

(3) Sicut mox de Crispina nobilissima femina quæ ad 5 decembris propter Christum decollata est, notat expresse Augustinus.

(4) Lib. De virginit. cap. 44, in fin.

(5) Ibid., cap. 9, in princ.

(6) Lib. De virginit. seu De habitu virg., non remote a princ.

(7) Ord. Hieron., sup. illud: Qui vero in terram bonam. (8) Cap. 46, in fin.

(9) Ita cum Augustino edit. Patav. Mss. et edit. D Thomæ passim, monasterio.

(10) Cap. 45, in princ.

(11) Lib. De virginibus, parum a med.



core virginis, quæ amatur a rege, probatur a iudice, dedicatur Domino, consecratur Deo? „ Alio modo potest dici aliquid excellentissimum simpliciter: et sic virginitas non est excellentissima virtutum. Semper enim finis excellit id quod est ad finem; et quanto aliquid efficacius ordinatur ad finem, tanto melius est. Finis autem, ex quo virginitas laudabilis redditur, est vacare rebus divinis, ut dictum est (art. præc.). Unde ipsæ virtutes theologicæ, et etiam virtus religionis, quarum actus est ipsa occupatio circa res divinas, præferuntur virginitati. Similiter etiam vehementius operantur ad hoc quod inhæreant Deo martyres, qui ad hoc postponunt propriam vitam; et viventes in monasteriis, qui ad hoc postponunt propriam voluntatem, et omnia quæ possunt habere, quam virgines, quæ ad hoc postponunt veneream voluptatem. Et ideo virginitas non simpliciter est maxima virtutum <sup>1</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod virgines sunt illustrior portio gregis Christi, et est carum sublimior gloria per comparisonem ad viduas et conjugatas <sup>2</sup>.

Ad *secundum* dicendum, quod centesimus fructus attribuitur virginitati, secundum Hieronymum, propter excellentiam quam habet ad viduitatem, cui attribuitur sexagesimus; et ad matrimonium, cui attribuitur trigesimus. Sed, sicut Augustinus dicit <sup>3</sup>, „ centesimus fructus est martyrum, sexagesimus virginum, et trigesimus conjugatorum. „ Unde ex hoc non sequitur quod virginitas sit simpliciter maxima virtutum omnium, sed solum in aliis gradibus castitatis.

Ad *tertium* dicendum, quod virgines sequuntur Agnum quocumque ierit <sup>4</sup>, quia imitantur Christum non solum in integritate mentis, sed etiam in integritate carnis, ut Augustinus dicit <sup>5</sup>. Et ideo in pluribus sequuntur Agnum; non tamen oportet quod magis de propinquo,

quia aliæ virtutes faciunt propinquius inhærere Deo per imitationem mentis. Canticum autem novum, quod solæ virgines cantant, est gaudium quod habent de integritate carnis servata.

## QUESTIO CLIII.

### DE VITIO LUXURIÆ, IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de vitio luxuriæ, quod opponitur castitati; et primo de ipsa in generali; secundo de speciebus ejus. Et circa primum queruntur quinque: 1. Quæ sit materia luxuriæ. — 2. Utrum omnis concubitus sit illicitus. — 3. Utrum luxuria sit peccatum mortale. — 4. Utrum luxuria sit vitium capitale. — 5. De filiabus ejus.

**ART. I. — UTRUM MATERIA LUXURIÆ SINT SOLUM CONCUPISCENTIÆ, ET DELECTATIONES VENEREÆ <sup>6</sup>.**

De his etiam Ethic. lib. 1, cap. 5, lect. 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod materia luxuriæ non solum sint concupiscentiæ et delectationes venereæ. Dicit enim Augustinus <sup>7</sup>, quod „ luxuria ad satietatem atque abundantiam se cupit vocari. „ Sed satietas pertinet ad cibos et potus, abundantia autem ad divitias. Ergo luxuria non est proprie circa concupiscentias et voluptates venereas.

2. Præterea, Proverb. xx, 1 dicitur: *Luxuriosa res est vinum*. Sed vinum pertinet ad delectationem cibi et potus. Ergo circa ea maxime videtur luxuria esse.

3. Præterea, luxuria dicitur esse libidinosæ voluptatis appetitus. Sed libidinosæ voluptas non solum est in venereis, sed etiam in multis aliis. Ergo luxuria non est solum circa concupiscentias et voluptates venereas.

Sed *contra* est quod dicitur in lib. De vera religione <sup>8</sup>, de luxuriosis: „ Qui seminat in carne, de carne metet corruptionem. „ Sed seminatio carnis fit per voluptates venereas. Ergo ad has pertinet luxuria.

(4) Hæc de virginibus, sicut et B. Thomas, unanimi ore interpretati sunt Hieronym. (lib. 1 Cont. Jovin. cap. 25), August. (lib. De sancta virgin. cap. 27); Bon. (serm. 1 sup. Missam), et plures alii.

(5) Lib. De virginit. cap. 27, a med.

(6) Juxta mentem D. Thomæ luxuria definiri potest: *Appetitus inordinatus delectationis venereæ*.

(7) Confess. lib. 11, cap. 6, a med.

(8) Cap. 3, a med.

(1) Præfert virginitati humilitatis virtutem S. Doctor, ut apparet ex iis quæ dicuntur quæst. cxi, art. 5.

(2) Vel per comparisonem indefinitam ad quemcumque communem apud omnes et usitatum sancte vivendi modum, non ad aliam specialem ac heroicam quam nonnullæ virtutes virginitate digniores tamquam sibi propriam vindicant.

(3) De quæst. Evang. lib. 1, cap. 9, in princ.

**CONCLUSIO.** — *Luxuriæ vitium circa voluptates venereas et circa earum cupiditatem potissimum versatur.*

Respondeo dicendum quod, sicut Isidorus dicit <sup>1</sup>, "*Luxoriosus aliquis dicitur quasi solutus in voluptates.*" Maxime autem voluptates venereæ animum hominis solvunt: et ideo circa voluptates venereas maxime luxuria consideratur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod sicut temperantia principaliter quidem et proprie est circa delectationes tactus; dicitur autem ex consequenti, et per similitudinem quamdam in quibusdam aliis materiis; ita etiam luxuria principaliter quidem est in voluptatibus venereis, quæ maxime et præcipue animum hominis resolvunt; secundario autem dicitur in quibuscumque aliis ad excessum pertinentibus. Unde Galat. v dicit Glossa <sup>2</sup>, quod "*luxuria est quælibet superfluitas*" <sup>3</sup>.

Ad *secundum* dicendum, quod vinum dicitur res luxuriosa vel secundum hunc modum quo in qualibet materia abundantia ad luxuriam refertur, vel in quantum superfluus usus vini incentivum voluptati venereæ præbet.

Ad *tertium* dicendum, quod etsi libidinosa voluptas in aliis materiis dicatur, tamen specialiter hoc nomen sibi vindicant venereæ delectationes, in quibus etiam specialiter libido dicitur, ut Augustinus dicit <sup>4</sup>.

**ART. II.** — **UTRUM NULLUS ACTUS VENEREUS POSSIT ESSE SINE PECCATO** <sup>5</sup>.

De his etiam De malo, quæst. xv, art. 1.

Ad *secundum* sic proceditur. 1. Videtur quod nullus actus venereus possit esse sine peccato. Nihil enim videtur impedire virtutem nisi peccatum. Sed omnis actus venereus maxime impedit virtutem; dicit enim Augustinus <sup>6</sup>: "*Nihil esse sentio quod magis ex arce dejiciat animum virilem quam blandimenta fe-*

*minea corporumque ille contactus.*" Ergo nullus actus venereus videtur esse sine peccato.

2. Præterea, ubicumque invenitur aliquid superfluum, per quod a bono rationis receditur, hoc est vitiosum; quia virtus corrumpitur per superfluum et diminutum, ut dicitur <sup>7</sup>. Sed in quolibet actu venereo est superfluitas delectationis, quæ intantum absorbet rationem, quod impossibile est aliquid intelligere in ipsa, ut Philosophus dicit <sup>8</sup>; et sicut Hieronymus dicit <sup>9</sup>, "*in illo actu spiritus prophetiæ non tangebatur corda prophetarum.*" Ergo nullus actus venereus potest esse sine peccato.

3. Præterea, causa potior est quam effectus. Sed peccatum originale in parvulis trahitur a concupiscentia, sine qua actus venereus esse non potest, ut patet per Augustinum <sup>10</sup>. Ergo nullus actus venereus potest esse sine peccato.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit <sup>11</sup>: "*Satis responsum est hæreticis, si tamen capiunt non esse peccatum quod neque contra naturam committitur, neque contra morem, neque contra præceptum;*" et loquitur de actu venereo quo antiqui Patres pluribus conjugibus utebantur. Ergo non omnis actus venereus est peccatum <sup>12</sup>.

**CONCLUSIO.** — Potest aliquis venereorum licitus usus esse, si debito modo et ordine fiat secundum quod est conveniens ad finem generationis humanæ.

Respondeo dicendum quod peccatum in humanis actibus est quod est contra ordinem rationis. Habet autem hoc rationis ordo ut quælibet convenienter ordinet in suum finem. Et ideo non est peccatum si per rationem homo utatur rebus aliquibus ad finem ad quem sunt, modo et ordine convenienti, dummodo ille finis sit aliquid vere bonum. Sicut autem est vere bonum quod conserveat corporalis natura unius individui; ita etiam est quoddam bonum excellens

(1) Etymol. lib. x, ad litt. L.

(2) Interl. sup. illud: *Luxuria, idolorum servitus*, etc.

(3) Ita dicitur Eccli. xiv: *Qui acervat ex animo suo injuste, aliis congregat, et in bonis illius alius luxuriabitur*, id est, in deliciis ac voluptatibus vivet.

(4) De civit. Dei, lib. xiv, cap. 15, ad fin. et cap. 16, in princ.

(5) De hac quæstione fustus agendum erit quum tractabimus de matrimonio (Suppl. q. xli, art. 3). (6) Soliloquiorum lib. 1, c. 10, ante med.

(7) Ethic. lib. ii, cap. 2 et 6.

(8) Ethic. lib. vii, cap. 11, a med.

(9) Epist. 11 ad Ageruch. De monogam., parum a med. et habetur cap. *Connubia* 32, quæst. 2.

(10) De nuptiis et concupiscentia, lib. 1, c. 24.

(11) Lib. De bono conjugali, c. 25, circa princ.

(12) Quod patet ex his verbis Apostoli (1. Cor. vii): *Uxori vir debitum reddat: similiter autem et uxor viro. Et postea: Nolite fraudare invicem. Et iterum: Si acceperis uxorem, non peccasti: et si nupserit virgo, non peccavit. Ac rursum: Qui matrimonio jungit virginem suam, bene facit.*

quod conservetur natura speciei humanæ. Sicut autem ad conservationem vitæ unius hominis ordinatur usus ciborum, ita etiam ad conservationem totius humani generis usus venereorum. Unde Augustinus dicit<sup>1</sup>: "Quod est cibus ad salutem hominis, hoc est concubitus ad salutem generis." Et ideo sicut usus ciborum potest esse absque peccato, si fiat debito modo et ordine, secundum quod competit salutem corporis, ita etiam et usus venereorum potest esse absque omni peccato, si fiat debito modo et ordine, secundum quod est conveniens ad finem generationis humanæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quod aliquid potest impedire dupliciter virtutem: uno modo quantum ad communem statum virtutis, et sic non impeditur virtus nisi per peccatum; alio modo quantum ad perfectum virtutis statum, et sic potest impediri virtus per aliquid quod non est peccatum, sed est minus bonum. Et hoc modo usus femine deiecit animum non a virtute, sed ab arce, id est, perfectione virtutis. Unde Augustinus dicit<sup>2</sup>: "Sicut bonum erat quod Martha faciebat occupata circa ministerium sanctorum, sed melius quod Maria audiens verbum Dei: ita etiam bonum Susannæ in castitate conjugali laudamus, sed tamen ei bonum viduæ Annæ, ac multo magis Mariæ virginis anteponimus."

Ad *secundum* dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. præc., art. 2. ad 2, et 12, quæst. lxxiv, art. 2), medium virtutis non attenditur secundum quantitatem, sed secundum quod convenit rationi rectæ; et ideo abundantia delectationis, quæ est in actu venereo secundum rationem ordinato, non contrariatur medio virtutis. Et præterea ad virtutem non pertinet, quantum sensus exterior delectetur, quod consequitur corporis dispositionem, sed quantum appetitus interior ad huiusmodi delectationes afficiatur. Nec ex hoc etiam quod ratio non potest liberum actum rationis ad spiritualia consideranda simul cum illa delectatione habere, osten-

ditur quod actus ille sit virtuti contrarius. Non enim est virtuti contrarium, si rationis actus aliquando intermittatur pro aliquo quod secundum rationem fit: alioquin quod aliquis se somno tradit, esset contra virtutem. Hoc tamen quod concupiscentia et delectatio venereorum non subjacet imperio et moderationi rationis, provenit ex pœna primi peccati, inquantum scilicet ratio rebellis Deo meruit habere suam carnem rebellem, ut patet per Augustinum<sup>3</sup>.

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut Augustinus ibidem dicit<sup>4</sup>, "ex concupiscentia carnis quæ regeneratis non imputatur in peccatum, tanquam ex filia peccati proles nascitur, originali obligata peccato." Unde non sequitur quod actus ille sit peccatum, sed quod in illo actu sit aliquid pœnale a peccato primo derivatum<sup>5</sup>.

#### ART. III. — UTRUM LUXURIA QUÆ EST CIRCA ACTUS VENEREOS, POSSIT ESSE PECCATUM.

De his etiam supra, quæst. xxxv, art. 3 corp. et quæst. xxxvi, art. 3 corp. et Sent. iv, dist. 33, quæst. 1, art. 3, qu. ii et iii, et De malo, qu. xv, art. 2, et I. Cor. vii, lect. 3.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod luxuria, quæ est circa actus venereos, non possit esse aliquod peccatum. Per actum enim venereum, semen emittitur, quod est superfluum alimenti, ut patet per Philosophum<sup>6</sup>. Sed in emissionem aliarum superfluitatum non attenditur aliquod peccatum. Ergo neque circa actus venereos potest esse aliquod peccatum.

2. Præterea, quilibet potest licite uti, ut libet, eo quod suum est. Sed in actu venereo homo non utitur nisi eo quod suum est, nisi forte in adulterio vel in raptu. Ergo in usu venereo non potest esse peccatum; et ita luxuria non erit peccatum.

3. Præterea, omne peccatum habet vitium oppositum. Sed luxuriæ nullum vitium videtur esse oppositum. Ergo luxuria non est peccatum.

Sed *contra* est quod causa est potior suo effectui. Sed vinum prohibetur propter luxuriam, secundum illud Apostoli<sup>7</sup>:

(1) Lib. De bono conjugali, cap. 16, in princ.

(2) Ibid., cap. 8, a med.

(3) De civ. Dei, lib. xiii, cap. 13.

(4) Loc. cit. in arg.

(5) Ex his patet quod peccatum originale non

a concupiscentia causetur, nisi forte ut a causa instrumentali: non autem necesse est quod causa instrumentalis sit peior quam effectus

(6) De generatione animalium, lib. i, cap. 18, a med. et cap. 19.

(7) Ephes. v, 18.



*Nolite inebriari vino, in quo est luxuria.* Ergo luxuria est prohibita.

Præterea, Galat. v enumeratur inter opera carnis <sup>1</sup>.

CONCLUSIO. — Luxuria, qua modum rationis et ordinem aliquis circa venerea excedit, peccatum est.

Respondeo dicendum quod quanto aliquid est magis necessarium, tanto magis oportet ut circa illud rationis ordo servetur; unde per consequens magis est vitiosum, si ordo rationis prætermittatur. Usus autem venereorum, sicut dictum est (art. præc.), est valde necessarius ad bonum commune, quod est conservatio humani generis. Et ideo circa hoc maxime attendi debet rationis ordo; et per consequens, si quid circa hoc fit præter id quod ordo rationis habet, vitiosum erit. Hoc autem pertinet ad rationem luxuriæ, ut ordinem et modum rationis excedat circa venerea. Et ideo absque dubio luxuria est peccatum <sup>2</sup>.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Philosophus <sup>3</sup> dicit, "semen est superfluum, quo indiget": "seditur enim superfluum ex eo quod residuum est operationis virtutis nutritivæ, tamen indiget eo ad opus virtutis generativæ. Sed aliæ superfluitates humani corporis sunt, quibus non indiget: et ideo non refert qualitercumque emittantur, salva decencia convictus humani. Sed non est simile in seminis emissionem, quæ taliter debet fieri, ut conveniat fini, ad quem eo indiget."

Ad secundum dicendum, quod, sicut Apostolus dicit <sup>4</sup>, "contra luxuriam loquens: *Empti estis pretio magno. Glorificate ergo, et portate Deum in corpore vestro* <sup>5</sup>. Ex eo ergo quod aliquis inordinate suo corpore utitur per luxuriam, injuriam facit Deo, qui est principalis dominus corporis nostri. Unde et Augustinus dicit <sup>6</sup>: "Deus, qui sic gubernat servos suos ad utilitatem illorum, non ad suam, hoc jussit, hoc præcepit, ne per illecebras et illicitas voluptates corrumpat templum ejus, quod esse cœpisti."

(1) Sic enim vers. 19: *Manifesta sunt opera carnis, quæ sunt: fornicatio, immunditia, impudicitia, luxuria, etc.*

(2) Non solum luxuria est peccatum, verum ex genere suo mortale. Prosequitur enim Apostolus (ibid. vers. 21): *Prædixi vobis et prædico quod qui talia agunt, regnum Dei non consequentur.* (3) In eodem libro, loc. cit. in arg.

Ad tertium dicendum, quod oppositum luxuriæ non contingit in multis, eo quod homines magis sunt proni ad delectationes; et tamen oppositum vitium continetur sub insensibilitate: et accidit hoc vitium in eo qui intantum detestatur mulierum usum, quod etiam uxori debitum non reddit.

#### ART. IV. — UTRUM LUXURIA SIT VITIUM CAPITALE.

De his etiam De malo, quæst. xv, art. 4.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod luxuria non sit vitium capitale. Luxuria enim videtur idem esse immunditiæ, ut patet per Glossam Ephes. v <sup>7</sup>. Sed immunditia est filia gulæ, ut patet per Gregorium <sup>8</sup>. Ergo luxuria non est vitium capitale.

2. Præterea, Isidorus dicit <sup>9</sup>, quod "sicut per superbiam mentis itur in prostitutionem libidinis, ita per humilitatem mentis salva fit castitas carnis." Sed contra rationem capitalis vitii esse videtur quod ex alio vitio oriatur. Ergo luxuria non est vitium capitale.

3. Præterea, luxuria causatur ex desperatione, secundum illud Ephes. iv, 19: *Qui desperantes, semetipsos tradiderunt impuditiæ.* Sed desperatio non est vitium capitale; quinimo ponitur filia accediæ, ut supra habitum est (qu. xxxv, art. 4 ad 2). Ergo multo minus luxuria est vitium capitale.

Sed contra est quod Gregorius <sup>10</sup> ponit luxuriam inter vitia capitalia

CONCLUSIO. — Luxuria, quum finem habeat maxime expetitur, videlicet veneream voluptatem, cujus causa homines ad multa et varia peccata committenda impelluntur, merito vitiis capitalibus annumeratur.

Respondeo dicendum quod, sicut ex dictis patet (quæst. cxlviii, art. 5 et 12, quæst. lxxxiv, art. 3 et 4), vitium capitale est quod habet finem multum appetibilem; ita quod ex ejus appetitu homo procedat ad multa peccata perpetranda, quæ omnia ex illo vitio tanquam ex principali oriri dicuntur. Finis

(4) 1. Cor. vi, 20.

(5) Antea dicitur quoque: *Corpora vestra membra sunt Christi.*

(6) Lib. De decem chordis, cap. 10, circa med.

(7) Interl. super illud, *Omnis immunditia.*

(8) Moral. lib. xxxi, cap. 17, a med.

(9) De summo bono, lib. ii, cap. 39, in princ.

(10) Moral. lib. xxxi, cap. 7, a med.

autem luxuriæ est delectatio venereorum, quæ est maxima. Unde hujusmodi delectatio est maxime appetibilis<sup>1</sup> secundum appetitum sensitivum, tum propter vehementiam delectationis, tum etiam propter connaturalitatem hujusmodi concupiscentiæ. Unde manifestum est quod luxuria est vitium capitale.

Ad *primum* ergo dicendum, quod immunditia secundum quosdam, quæ ponitur filia gulæ, est quædam immunditia corporalis, ut supra dictum est (quæst. cxlviij, art. 6), et sic objectio non est ad propositum. Si vero accipiatur pro immunditia luxuriæ, sic dicendum quod ex gula causatur materialiter, inquantum scilicet gula ministrat materiam corporalem luxuriæ; non autem secundum rationem causæ finalis, secundum quam potissime<sup>2</sup> attenditur origo aliorum vitiorum ex vitiis capitalibus.

Ad *secundum* dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. cxxxij, art. 4), cum de inani gloria ageretur, superbia ponitur communis mater omnium peccatorum; et ideo etiam vitia capitalia ex superbia oriuntur.

Ad *tertium* dicendum, quod a delectationibus luxuriæ præcipue aliqui abstinere propter spem futuræ gloriæ quam desperatio subtrahit; et ideo causat luxuriam, sicut removens prohibens, non sicut per se causa; quod requiri videtur ad vitia capitalia.

**ART. V. — UTRUM CONVENIENTER DICANTUR ESSE FILIÆ LUXURIÆ, CÆCITAS MENTIS, INCONSIDERATIO, PRÆCIPITATIO, INCONSTANTIA, AMOR SUI, ODIUM DEI, AFFECTUS PRÆSENTIS SÆCULI, ET HORROR FUTURI.**

De his etiam supra, quæst. lxiij, art. 6, et De malo, quæst. viij, art. 2 corp. et quæst. xliij, art. 3, et quæst. xv, art. 4.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter dicantur esse filiæ luxuriæ, "cæcitas mentis, inconsideratio, præcipitatio, inconstantia, amor sui, odium Dei, affectus præsentis sæculi,

(1) Peccata luxuriæ sunt frequentissima et inde maxima detrimenta animæ capiunt; ideo S. Alphonsus dicit: "Hæc frequentior atque abundantior confessionum materia, propter quam major animarum numerus ad infernum dilabitur (lib. iii, n.º 413)."

(2) Dicitur *potissime*, quia origo vitiorum ex capitalibus non attenditur solum secundum rationem causæ finalis, sed etiam attendi potest secundum alicujus alterius causæ rationem.

horror vel desperatio futuri. Quia cæcitas mentis, et inconsideratio, et præcipitatio pertinent ad imprudentiam, quæ invenitur in omni peccato, sicut et prudentia in omni virtute. Ergo non debent poni speciales filiæ luxuriæ.

2. Præterea, constantia ponitur pars fortitudinis, ut supra habitum est (quæst. cxxxviii, et qu. cxxxvii, art. 3). Sed luxuria non opponitur fortitudini, sed temperantiæ. Ergo inconstantia non est filia luxuriæ.

3. Præterea, "amor sui usque ad contemptum Dei est principium omnis peccati," ut patet per Augustinum<sup>3</sup>. Non ergo debet poni filia luxuriæ.

4. Præterea, Isidorus<sup>4</sup> ponit quatuor, scilicet "turpiloquia, scurrilia, ludicra, stultiloquia." Ergo prædicta enumeratio videtur esse superflua.

Sed *contra* est auctoritas Gregorii<sup>5</sup>.

**CONCLUSIO.** — Cæcitas mentis, inconsideratio, præcipitatio, inconstantia, amor sui, odium Dei, affectus præsentis sæculi, et horror futuri, filiæ luxuriæ recte dicuntur.

Respondeo dicendum quod quando inferiores potentiæ vehementer afficiuntur ad sua objecta, consequens est quod superiores vires impediuntur et deordinantur in suis actibus. Per vitium autem luxuriæ maxime appetitus inferior, scilicet concupiscibilis, vehementer intendit suo objecto, scilicet delectabili, propter vehementiam passionis et delectationis. Et ideo consequens est quod per luxuriam maxime superiores vires deordinantur, scilicet ratio et voluntas. Sunt autem rationis quatuor actus in agendis. Primo quidem simplex intelligentia, quæ apprehendit aliquem finem ut bonum; et hic actus impeditur per luxuriam, secundum illud Dan. xliij, 56: *Species decepit te, et concupiscentia subvertit cor tuum*. Et quantum ad hoc ponitur *cæcitas mentis*<sup>6</sup>. Secundus actus est consilium de his quæ sunt agenda propter finem; et hic etiam impeditur per concupiscentiam luxuriæ. Unde Terentius

(3) De civit. Dei, lib. xiv, cap. ult. in princ.

(4) Comm. in Deut. cap. 16, circa med.

(5) Moral. lib. xxxi, cap. 17, a med.

(6) Terribile hujus cæcitatis exemplum fuit in ipso Salomone; cum enim esset senex, mulieribus ardentissimo amore copulatus, adeo fuit per eas depravatus ut deos alienos sequeretur (111. Reg. ii).



dicit in Eunuch<sup>1</sup>, loquens de amore libidinoso: " Quæ res in se neque consilium, neque modum ullum habet, eam consilio regere non potes. " Et quantum ad hoc ponitur *præcipitatio*, quæ importat subtractionem consilii, ut supra habitum est (quæst. LIII, art. 3). Tertius actus est iudicium de agendis: et hic etiam impeditur per luxuriam. Dicitur enim Dan. XIII, 9 de senibus luxuriosis: *Averterunt sensum suum.... ut non recorderentur iudiciorum justorum*. Et quantum ad hoc ponitur *inconsideratio*<sup>2</sup>. Quartus autem actus est præceptum rationis de agendo, qui etiam impeditur per luxuriam, inquantum scilicet homo impeditur ex impetu concupiscentiæ, ne exequatur id quod decrevit esse faciendum. Et quantum ad hoc ponitur *inconstantia*. Unde Terentius dicit in Eunuch<sup>3</sup> de quodam, qui dicebat se recessurum ab amica: " Hæc verba una falsa lacrymula restinguet. " Ex parte autem voluntatis consequitur duplex actus inordinatus: quorum unus est appetitus finis; et quantum ad hoc ponitur *amor sui*<sup>4</sup>, quantum scilicet ad delectationem, quam inordinate appetit; et per oppositum ponitur *odium Dei*, inquantum scilicet prohibet delectationem concupitam<sup>5</sup>. Alius autem est appetitus eorum quæ sunt ad finem; et quantum ad hoc ponitur *affectus præsentis sæculi*<sup>6</sup>; in quo scilicet aliquis vult frui voluptate; et per oppositum ponitur *desperatio futuri sæculi*<sup>7</sup>, quia dum nimis detinetur carnalibus delectationibus, non curat pervenire ad spirituales, sed fastidit eas.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Philosophus dicit<sup>8</sup>, " intemperantia maxime corrumpit prudentiam; " et ideo vitia opposita prudentiæ maxime oriuntur ex luxuria, quæ est præcipua intemperantiæ species.

Ad secundum dicendum, quod constantia in arduis et terribilibus ponitur pars fortitudinis; sed constantiam habere in abstinendo a delectabilibus pertinet ad continentiam, quæ ponitur pars tempe-

rantia, sicut supra dictum est (quæst. cxliii); et ideo inconstantia, quæ ei opponitur, ponitur filia luxuriæ; et tamen etiam prima inconstantia ex luxuria cansatur, inquantum emollit cor hominis, et effeminatum reddit, secundum illud Oseæ IV, 11: *Fornicatio, et vinum, et ebrietas auferunt cor*. Et Vegetius dicit<sup>9</sup> quod " minus mortem metuit qui minus deliciarum norit in vita. " Nec oportet, sicut sæpe dictum est (quæst. xxxv, art. 4 ad 2, et quæst. cxviii, art. 8 ad 1, et quæst. cxlviii, art. 6), quod filia vitii capitalis cum eo in materia convenient.

Ad tertium dicendum, quod amor sui quantum ad quæcumque bona, quæ sibi aliquis appetit, est commune principium peccatorum; sed quantum ad hoc specialiter quod aliquis appetit sibi delectabilia carnis, ponitur *amor sui filia luxuriæ*.

Ad quartum dicendum, quod illa quæ Isidorus ponit, sunt quidam inordinati actus exteriores, et præcipue ad locutionem pertinentes. In qua est aliquid inordinatum quadrupliciter. Uno modo propter materiam; et sic ponuntur *turpiloquia*; quia enim *ex abundantia cordis os loquitur*, ut dicitur Matth. XII, 34, luxuriosi, quorum cor est turpibus concupiscentiis plenum, de facili ad turpia verba prorumpunt. Secundo ex parte causæ: quia enim luxuria inconsiderationem et præcipitationem causat, consequens est quod faciat prorumpere in verba leviter et inconsiderate dicta, quæ dicuntur *scurrilia*. Tertio quantum ad finem: quia enim luxuriosus delectationem quærit, verba sua ad delectationem ordinat; et sic prorumpit in verba *ludicra*. Quarto quantum ad sententiam verborum, quam pervertit luxuria propter cæcitatem mentis, quam causat; et sic prorumpit in *stultiloquia*, utpote cum suis verbis præfert delectationes quas appetit quibuscumque aliis rebus.

(6) *Affectus præsentis sæculi*, seu nimius amor vitæ præsentis.

(7) Ita designatur vitium quo mors ac iudicium divinum ita metuitur, ut de vitæ beatæ consecutione desperetur. Hinc dicit Apostolus (Ephes. IV): *Desperantes semetipsos tradiderunt impuditiæ, in operationem immunditiæ omnis*.

(8) Ethic. lib. VI, cap. 5, a med.

(9) De re militari, lib. I, cap. 3, in fin.

(1) Act. I, scena I, a princ.

(2) Ita dicitur vitium quo quispiam deficit in iudicando quid ex omnibus propositis sit factu utilissimum.

(3) Loc. cit.

(4) *Amor sui* quo quispiam ita se inordinate amat ut seipsum sibi Deum faciat.

(5) Et æternis pœnis hujus prohibitionis transgressores plectit



## QUESTIO CLIV.

DE LUXURIÆ PARTIBUS,  
IN DUODECIM ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de luxuriæ partibus; et circa hoc quærentur duodecim: 1. De divisione partium luxuriæ. — 2. Utrum fornicatio simplex sit peccatum mortale. — 3. Utrum sit maximum peccatum. — 4. Utrum in tactibus, et osculis, et aliis hujusmodi illecebris consistat peccatum mortale. — 5. Utrum nocturna pollutio sit peccatum. — 6. De stupro. — 7. De raptu. — 8. De adulterio. — 9. De incestu. — 10. De sacrilegio. — 11. De peccato contra naturam. — 12. De ordine gravitatis in prædictis speciebus.

**ART. I.** — UTRUM CONVENIENTER ASSIGNENTUR SEX SPECIES LUXURIÆ, SCILICET FORNICATIO SIMPLEX, ADULTERIUM, INCESTUS, STUPRUM, RAPTUS ET VITIUM CONTRA NATURAM <sup>1</sup>.

De his etiam Sent. iv, dist. 41, art. 4, quæst. 1 et 11, et De malo, quæst. xv, art. 3.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter assignentur sex species luxuriæ, scilicet "fornicatio simplex, adulterium, incestus, stuprum, raptus et vitium contra naturam." Diversitas enim materiæ non diversificat speciem. Sed prædicta divisio sumitur secundum materiæ diversitatem, prout scilicet aliquis commiscetur conjugatæ, vel virgini, vel alterius conditionis mulieri. Ergo videtur quod per hæc species luxuriæ non diversificentur.

2. Præterea, species vitii unius non videntur diversificari per ea quæ pertinent ad aliud vitium. Sed adulterium non differt a simplici fornicatione, nisi in hoc quod aliquis accedit ad eam quæ est alterius, et sic injustitiam committit. Ergo videtur quod adulterium non debet poni species luxuriæ.

3. Præterea, sicut contingit quod aliquis commisceatur mulieri quæ est alteri viro per matrimonium obligata; ita etiam contingit quod aliquis commiscetur mulieri quæ est obligata Deo per votum. Sicut ergo adulterium ponitur species luxuriæ; ita etiam sacrilegium species luxuriæ poni debet.

4. Præterea, ille qui est matrimonio junctus, non solum peccat, si ad aliam mulierem accedat, sed etiam si sua conjuge inordinate utatur. Sed hoc pecca-

tum sub luxuria continetur. Ergo debet inter species luxuriæ computari.

5. Præterea, Apostolus <sup>2</sup> dicit: *Ne iterum, cum venero, humiliet me Deus apud vos, et lugeam multos ex his qui ante peccaverunt, et non egerunt pœnitentiam super immunditia, et fornicatione, et impudicitia quam gesserunt.* Ergo videtur quod etiam immunditia et impudicitia debeant poni species luxuriæ, sicut et fornicatio.

6. Præterea, divisum non dividitur dividendibus. Sed luxuria dividitur prædictis; dicitur enim Gal. v, 19: *Manifesta sunt opera carnis, quæ sunt fornicatio, immunditia, impudicitia, luxuria.* Ergo videtur quod inconvenienter fornicatio ponatur species luxuriæ.

Sed contra est quod prædicta divisio ponitur in Decret. 36, qu. 1 <sup>3</sup>.

**CONCLUSIO.** — Sex sunt luxuriæ species: fornicatio simplex, adulterium, incestus, stuprum, raptus, vitium contra naturam.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (quæst. præc., art. 2 et 3), peccatum luxuriæ consistit in hoc quod aliquis non secundum rectam rationem delectatione venerea utitur. Quod quidem contingit dupliciter; uno modo secundum materiam in qua hujusmodi delectationem quærit; alio modo secundum quod materia debita existente, non observantur aliæ debitæ conditiones. Et quia circumstantia, inquantum hujusmodi, non dat speciem actui morali, sed ejus species sumitur ab objecto, quod est materia actus; ideo oportuit species luxuriæ assignari ex parte materiæ vel objecti. Quæ quidem potest non convenire rationi rectæ dupliciter. Uno modo, quia habet repugnantiam ad finem venerei actus: et sic inquantum impeditur generatio prolis, est *vitium contra naturam*, quod est in omni actu venereo, ex quo generatio sequi non potest; inquantum autem impeditur debita educatio, et promotio prolis natæ, est *fornicatio simplex*, quæ est soluti cum soluta. Alio modo materia in qua exercetur actus venereus, potest esse non conveniens rationi rectæ per comparisonem ad alios homines; et hoc dupliciter. Primo quidem ex parte ipsius feminæ cui aliquis commiscetur, quia ei debitus honor non servatur: et

(1) Magister Sententiarum (Sent. iv, dist. 41) et Gratianus (36, quæst. 1. c. *Lex illa*) admittunt tantum quinque species luxuriæ; addit vero S. Thomas sextam, scilicet *vitium contra naturam*.

(2) 11. Cor. xii, 21.

(3) In appendice Grat. ad cap. *Lex illa*.

sic est *incestus*, qui consistit in abusu mulierum consanguinitate vel affinitate junctarum. Secundo, ex parte ejus in cuius potestate est femina; quæ si est in potestate viri, est *adulterium*; si autem est in potestate patris, est *stuprum*, si non inferatur violentia; *raptus* autem, si inferatur <sup>1</sup>. Diversificantur autem istæ species magis ex parte feminae quam viri, quia in actu venereo femina se habet sicut patiens, et per modum materiae, vir autem per modum agentis. Dictum est autem (in arg. 1) quod prædictæ species secundum differentiam materiae assigantur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod prædicta diversitas materiae habet annexam diversitatem formalem objecti, quæ accipitur secundum diversos modos repugnantiae ad rationem rectam, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quod nihil prohibet, in eodem actu diversorum vitiorum deformitates concurrere, ut supra dictum est (1 2, quæst. xviii, art. 7), et hoc modo adulterium continetur sub luxuria et sub injustitia. Nec deformitas injustitiæ omnino per accidens se habet ad luxuriam: ostenditur enim luxuria gravior, quæ intantum concupiscentiam sequitur, quod etiam in injustitiam ducat.

Ad *tertium* dicendum, quod <sup>2</sup> quia mulier vovens continentiam, quoddam spirituale matrimonium facit cum Deo, sacrilegium, quod committitur in violatione talis mulieris, est quoddam adulterium spirituale <sup>3</sup>: et similiter alii modi sacrilegii ad materiam libidinosam pertinentes reducuntur ad alias species luxuriæ.

Ad *quartum* dicendum, quod peccatum conjugati cum sua uxore non est secundum indebitam materiam, sed secundum alias circumstantias, quæ non constituunt speciem moralis actus, ut dictum est (in corp., et 1 2, quæst. xviii, art. 2).

Ad *quintum* dicendum, quod, sicut

Glossa interl. dicit ibidem, immunditia ponitur pro luxuria contra naturam; impudicitia autem est quæ fit cum liberis a viro, unde videtur ad stuprum pertinere. Vel etiam potest dici quod impudicitia pertinet ad quosdam actus circumstantes actum venereum, sicut sunt oscula, tactus et alia hujusmodi.

Ad *sextum* dicendum, quod luxuria sumitur ibidem pro quacumque superfluitate, ut Glossa (interl.) ibidem dicit.

#### ART. II. — UTRUM FORNICATIO SIMPLEX SIT PECCATUM MORTALE <sup>4</sup>.

De his etiam Sent. iv, dist. 41, art. 4, qu. 1 corp. et quæst. ii corp. et ad 2.

Ad *secundum* sic proceditur. 1. Videtur quod fornicatio simplex non sit peccatum mortale. Ea enim quæ simul connumerantur videntur esse unius rationis. Sed fornicatio connumeratur quibusdam quæ non sunt peccata mortalia; dicitur enim Act. xv, 20: *Abstineatis vos ab immolatis simulacrorum, et sanguine, et suffocato, et fornicatione*. Illorum autem usus non est peccatum mortale, secundum illud I. Tim. iv, 4: *Nihil rejiciendum est quod cum gratiarum actione percipitur*. Ergo fornicatio non est peccatum mortale.

2. Præterea, nullum mortale peccatum cadit sub præcepto divino. Sed Osee 1, 2 præcipitur a Domino: *Vade, sume tibi uxorem fornicationum, et fac filios fornicationum*. Ergo fornicatio non est peccatum mortale.

3. Præterea, nullum peccatum mortale in Scriptura sacra absque reprehensione commemoratur. Sed fornicatio simplex commemoratur in Scriptura in antiquis Patribus sine reprehensione; sicut legitur Gen. xvi de Abraham, quod accessit ad Agar ancillam suam; et infra, c. xxx legitur de Jacob quod accessit ad ancillas uxorum suarum Balam et Zelpham, et infra, cap. xxxviii legitur quod Judas accessit ad Thamar, quam aestimavit meretricem. Ergo fornicatio simplex non est peccatum mortale.

4. Præterea, omne peccatum mortale contrariatur charitati <sup>5</sup>. Sed fornicatio

utitur, et eorum sententiam reprobare non vult. Attamen infra, art. 10, expresse ponit sacrilegium, ut speciem luxuriæ distinctam.

(4) Fornicatio simplex definiri solet: *Concubitus soluti cum soluta corrupta*; dicitur simplex, ut ostendatur eam nulla alia graviore circumstantia infici.

(5) Nunc et mortale appellatur, quia nempe animæ vita charitas est.

(1) Quantum ad tactus, oscula et similes impudicitias, reducuntur ad speciem ad quam disponunt, v. g. si fiant cum soluta, ad fornicationem; si cum conjugata, ad adulterium, et sic de cæteris.

(2) Ita passim. Nicolai, quod mulier, et mox cum deo: et ideo sacrilegium, etc.

(3) Ita loquitur S. Doctor, ut animadvertit Cajetanus, quia in auctores solita sua reverentia



simplex non contrariatur charitati, neque quantum ad dilectionem Dei, quia non est directe peccatum contra Deum, nec etiam quantum ad dilectionem proximi, quia per hoc homo nulli homini facit injuriam. Ergo fornicatio simplex non est peccatum mortale.

5. Præterea, omne peccatum mortale ducit in perditionem æternam. Hoc autem non facit fornicatio simplex: quia super illud I. Timoth. 1v: *Pietas ad omnia utilis est*, dicit Glossa Ambrosii: "Omnis summa disciplinæ christianæ in misericordia et pietate est: quam aliquis sequens, si lubricum carnis patiat, sine dubio vapulabit, sed non peribit." Ergo fornicatio simplex non est peccatum mortale.

6. Præterea, sicut Augustinus dicit <sup>1</sup>, "quod est cibus ad salutem corporis, hoc est concubitus ad salutem generis." Sed non omnis inordinatus usus ciborum est peccatum mortale. Ergo nec omnis inordinatus concubitus: quod maxime videtur de fornicatione simplici, quæ minima est inter species enumeratas.

Sed contra est quod dicitur Tob. 1v, vers. 13: *Attende tibi ab omni fornicatione, et præter uxorem tuam numquam patiaris crimen scire*. Crimen autem importat peccatum mortale. Ergo fornicatio et omnis concubitus, qui est præter uxorem, est peccatum mortale.

Præterea, nihil excludit a regno Dei nisi peccatum mortale. Fornicatio autem excludit, ut patet per Apostolum, Gal. v, vers. 21, ubi præmissa fornicatione et quibusdam aliis vitiis, subdit: *Qui talia agunt, regnum Dei non consequentur*. Ergo fornicatio simplex est peccatum mortale.

Præterea, in Decretis dicitur <sup>2</sup>: "Nosse debent talem de perjurio pœnitentiam imponi debere, qualem de adulterio, et de fornicatione, et de homicidio sponte commissio, et de cæteris criminalibus vitiis." Ergo fornicatio simplex est peccatum criminale seu mortale <sup>3</sup>.

CONCLUSIO. — Fornicatio simplex, cum contra bonum educandæ proli sit, ita illicita est, ut etiam lethale sit crimen.

(1) Lib. De bono conj. cap. 16, in princ.

(2) 22, quæst. 1, cap. Prædicandum.

(3) Quæ responsio ad fidem pertinet, definita est contra Beguardos et Beguinæ in annot. Ad nostrum, tit. De hæreticis: et qui pertinaciter contrarium sentiret, manifeste foret hæreticus, ait Sylviu.

Respondeo dicendum quod absque omni dubio tenendum est quod fornicatio simplex sit peccatum mortale, non obstante quod Deut. xxiii, super illud: *Non erit meretrix*, etc. dicit Glossa <sup>4</sup>: "Ad meretrices prohibet accedere, quarum est venialis turpitudine." Non enim debet dici *venialis*, sed *venalis*, quod est proprium meretricum. Ad hujus autem evidentiam considerandum est quod peccatum mortale est omne peccatum quod committitur directe contra vitam hominis. Fornicatio autem simplex importat inordinationem quæ vergit in nocumentum vitæ ejus qui est ex tali concubitu nasciturus. Videmus enim in omnibus animalibus in quibus ad educationem proli requiritur cura maris et feminae, quod in eis non est vagus concubitus, sed maris ad certam feminam, unam vel plures, sicut patet in omnibus avibus: secus autem est in animalibus in quibus sola femina sufficit ad educationem fœtus, in quibus est vagus concubitus; ut patet in canibus et hujusmodi aliis animalibus. Manifestum est autem quod ad educationem hominis non solum requiritur cura matris, a qua nutritur, sed multo magis cura patris, a quo est instituendus et defendendus, et in bonis tam interioribus quam exterioribus promovendus. Et ideo contra naturam hominis est quod utatur vago concubitu; sed oportet quod sit maris ad determinatam feminam, cum qua permaneat non per modicum tempus, sed diu, vel etiam per totam vitam. Et inde est quod naturaliter inest maribus in specie humana sollicitudo de certitudine proli, quia eis imminet educatio proli. Hæc autem certitudo tolleretur, si esset vagus concubitus. Hæc autem determinatio certæ feminae matrimonium vocatur: et ideo dicitur esse de jure naturali <sup>5</sup>. Sed quia concubitus ordinatur ad bonum commune totius humani generis, bona autem communia cadunt sub determinatione legis, ut supra habitum est (1 2, quæst. xc, art. 2),

(4) Ord. Augustini, lib. De Quæst. in Deut., quæst. 37.

(5) Ex his patet fornicationem esse extrinsece malam, sed non tantum quia lege positiva fuit prohibita. Hinc ab Innocentio XI damoata est hæc propositio: *Tam clarum videtur fornicationem secundum se nullam involvere malitiam, et solum esse malam, quia interdicta est, quod contrarium omnino rationi dissonum videatur*.



consequens est quod ista conjunctio maris ad feminam, quæ matrimonium dicitur, lege aliqua determinetur. Qualiter autem sit apud nos determinatum, in tertia parte hujus operis dicitur <sup>1</sup>, cum de matrimonii sacramento tractabitur. Unde cum fornicatio sit concubitus vagus, utpote præter matrimonium existens, est contra bonum prolis educandæ: et ideo est peccatum mortale. Nec obstat, si aliquis fornicando aliquam cognoscens sufficienter provideat proli de educatione; quia id quod cadit sub legis determinatione, judicatur secundum id quod communiter accidit, et non secundum id quod in aliquo casu potest accidere.

Ad *primum* ergo dicendum, quod fornicatio illis connumeratur, non quia habeat eandem rationem culpæ cum aliis <sup>2</sup>, sed quantum ad hoc quod ex his quæ ibi ponuntur, similiter poterat dissidium generari inter Judæos et Gentiles, et eorum unanimis consensus impediri. Quia apud Gentiles fornicatio simplex non reputabatur illicita propter corruptionem naturalis rationis; Judæi autem ex lege divina instructi, eam illicitam reputabant. Alia vero quæ ibi ponuntur, Judæi abominabantur propter consuetudinem legalis conversationis. Unde Apostoli ea Gentibus interdixerunt, non quasi secundum se illicita, sed quasi Judæis abominabilia, ut etiam supra dictum est (1 2, qu. ciii, art. 4 ad 3).

Ad *secundum* dicendum, quod fornicatio dicitur esse peccatum, inquantum est contra rationem rectam. Ratio autem hominis recta est, secundum quod regulatur voluntate divina, quæ est prima et summa regula. Et ideo quod homo facit ex voluntate Dei, ejus præcepto obediens, non est contra rationem rectam, quamvis videatur esse contra communem ordinem rationis: sicut etiam non est contra naturam quod miraculose fit virtute divina, quamvis sit contra communem cursum naturæ. Et ideo sicut Abraham non peccavit, filium innocentem volendo occidere, propter

hoc quod obedivit Deo, quamvis hoc secundum se consideratum sit communiter contra rectitudinem rationis humanæ; ita etiam Osee non peccavit fornicando ex præcepto divino. Nec talis concubitus proprie fornicatio debet dici <sup>3</sup>, quamvis fornicatio nominetur referendo ad cursum communem. Unde Augustinus dicit <sup>4</sup>: "Cum Deus aliquid contra morem aut pactum quorumlibet jubet, etsi nunquam ibi factum est, faciendum est; et postea subdit: "Sicut enim in potestatibus societatis humanæ major potestas minori ad obediendum præponitur; ita Deus omnibus."

Ad *tertium* dicendum, quod Abraham et Jacob ad ancillas accesserunt, non quasi fornicario concubitu, ut infra patebit <sup>5</sup>, cum de matrimonio agatur <sup>6</sup>. Judam autem non est necessarium a peccato excusare, qui etiam auctor fuit venditionis Joseph.

Ad *quartum* dicendum, quod fornicatio simplex contrariatur dilectioni proximi, quantum ad hoc quod repugnat bono prolis nascituræ, ut ostensum est (in corp. art.), dum scilicet dat operam generationi, non secundum quod convenit proli nascituræ.

Ad *quintum* dicendum, quod per opera pietatis ille qui lubricum carnis patitur, liberatur a perditione æterna, inquantum per hujusmodi opera disponitur ad hoc quod gratiam consequatur, per quam poeniteat, et inquantum per hujusmodi opera satisfacit de lubrico carnis commisso; non autem ita quod si in lubrico carnis perseveret impoenitens usque ad mortem, per pietatis opera liberetur.

Ad *sextum* dicendum, quod ex uno concubitu potest unus homo generari; et ideo inordinatio concubitus, quæ impedit bonum prolis nascituræ, ex ipso genere actus est peccatum mortale, et non solum ex inordinatione concupiscentiæ. Ex una autem comestione non impeditur bonum totius vitæ unius hominis; et ideo gulæ actus ex suo genere non est peccatum mortale; esset tamen, si quis scienter cibum comederet, qui totam conditionem vitæ ejus immutaret,

(1) Quam non absolvit; vid. Supplem. qu. I, et seq., et Sent. iv, dist. 26, et seq.

(2) Nam inter opera carnis numerantur quæ non omnia unius rationis sunt, sed diversæ: nimirum sectæ, idolorum servitus, fornicatio, inimicitia, æmulationes, iræ, rixæ, etc. Quamvis in eo convenient quod omnia sint carnis opera.

(3) Cf. auctor 1 2, quæst. c, art. 8 ad 3, ubi disertis verbis ait quod Osee nec mœchatus, nec fornicatus fuit.

(4) Confess. lib. iii, cap. 8, a princ.

(5) Non complevit; vid. Sent. lib. iv.

(6) Cf. supplement. quæst. lxxv, art. 2.

sicut patet de Adam. Nec tamen fornicatio est minimum peccatorum quæ sub luxuria continentur: minus enim est concubitus cum uxore qui fit ex libidine.

**ART. III. — UTRUM FORNICATIO SIT GRAVISSIMUM PECCATUM.**

De his etiam De malo, qu. 1, art. 1 ad 3, et qu. 11, art. 10 corp. et quæst. xv, art. 2 ad 6.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod fornicatio sit gravissimum peccatum. Tanto enim videtur peccatum gravius, quanto ex majori libidine procedit. Sed maxima libido est in fornicatione; dicitur enim in Glossa <sup>1</sup> I. Corinth. vii, quod "ardor libidinis in luxuria est maximus." Ergo videtur quod fornicatio sit gravissimum peccatum.

2. Præterea, tanto aliquis magis peccat, quanto in rem sibi magis conjunctam delinquit; sicut gravius peccat qui percutit patrem, quam qui percutit extraneum. Sed, sicut dicitur I. Corinth. vi, vers. 18, *qui fornicatur, in corpus suum peccat*, quod est homini conjunctissimum. Ergo videtur quod fornicatio sit gravissimum peccatum.

3. Præterea, quanto aliquod bonum est majus, tanto peccatum quod contra illud committitur, videtur esse gravius. Sed peccatum fornicationis videtur esse contra bonum totius humani generis, ut patet ex prædictis (art. præc.); est etiam contra Christum, secundum illud I. Corinth. vi, 15: *Tollens membra Christi, faciam membra meretricis?* Ergo fornicatio est gravissimum peccatum.

Sed contra est quod Gregorius dicit <sup>2</sup>, quod "peccata carnalia sunt minoris culpæ quam peccata spiritualia."

**CONCLUSIO.** — Quanquam fornicatio gravior sit peccatis quæ sunt contra externa hominis bona, minus tamen peccatum est homicidium, et iis peccatis, quæ directe contra Deum committuntur.

Respondeo dicendum quod gravitas alicujus peccati potest attendi dupliciter: uno modo secundum se; alio modo secundum accidens. Secundum se quidem attenditur gravitas peccati ex ratione suæ speciei, quæ consideratur se-

cundum bonum cui peccatum opponitur. Fornicatio autem est contra bonum hominis nascituri. Et ideo est gravius peccatum secundum speciem suam peccatis quæ sunt contra bona exteriora, sicut est furtum et alia hujusmodi; minus est autem peccatis quæ sunt directe contra Deum <sup>3</sup>, et peccato quod est contra vitam hominis jam nati, sicut est homicidium.

Ad primum ergo dicendum, quod libido quæ aggravat peccatum, est quæ consistit in inclinatione voluntatis. Libido autem quæ est in appetitu sensitivo, diminuit peccatum; quia quanto aliquis ex majori passione impulsus peccat, tanto levius est peccatum. Et hoc modo libido in fornicatione est maxima. Et inde est quod Augustinus dicit in lib. De agone christiano <sup>4</sup>, quod "inter omnia christianorum certamina duriora sunt prælia castitatis, ubi est quotidiana pugna et rara victoria." Et Isidorus dicit <sup>5</sup>, quod "magis per carnis luxuriam humanum genus subditur diabolo quam per aliquod aliud," quia scilicet difficilius est vincere vehementiam hujusmodi passionis <sup>6</sup>.

Ad secundum dicendum, quod ille qui fornicatur, dicitur peccare in corpus suum, non solum quia fornicationis delectatio consummatur in carne, quod etiam in gula accidit; sed etiam quia contra bonum proprii corporis agit, qui fornicatur, inquantum scilicet indebite resolvit illud et inquinat, et alteri commiscet <sup>7</sup>. Nec tamen propter hoc sequitur quod fornicatio sit gravissimum peccatum; quia ratio in homine prævalet corpori: unde si sit peccatum magis repugnans rationi, gravius erit.

Ad tertium dicendum, quod peccatum fornicationis est contra bonum speciei humanæ, inquantum impedit generationem singularem unius hominis nascituri. Magis autem pertingit ad rationem speciei qui actu jam participat speciem, quam qui est potentia homo; et secundum hoc etiam homicidium est

(6) Cf. 12, quæst. lxxiii, art. 6 ad 2, et huj. quæst. cl., art. 4 ad 3, et quæst. clxii, art. 6 ad 1.

(7) Addit B. Thomas (1. Cor. lect. iii, cap. 6) fornicantem peculiariter dici peccare in suum corpus; quia tempore istius flagitii cor hominis proprie et familiariter fit servum corporis, adeo ut propter maximum ardorem libidinis, nihil aliud ipso momento cogitare homini liceat vel intendere.

(1) Interl. implicite sup. illud: *Melius est nubere.*  
(2) Implic. Moral. lib. xxxiii, cap. 11, parum ante med.

(3) Ut peccata quæ sunt contra virtutes theologicas et religionem.

(4) Id habetur expresse serm. 250 De temp. cap. 2, ante med.

(5) De summo bono, lib. ii cap. 39, circa fin.



gravius quam fornicatio, et omnes luxuriæ species, tanquam magis bono speciei humanæ repugnans. Bonum etiam divinum est majus bono speciei humanæ: et ideo etiam peccata quæ sunt contra Deum, sunt majora. Nec fornicatio est directe peccatum in Deum, quasi fornicator Dei offensam intendat, sed ex consequenti, sicut et omnia peccata mortalia. Sicut autem membra corporis nostri sunt membra Christi, ita etiam et spiritus noster est unum cum Christo, secundum illud I. Cor. vi, 17: *Qui adhæret Deo, unus spiritus est*. Unde etiam peccata spiritualia sunt magis contra Christum quam fornicatio.

**ART. IV — UTRUM IN TACTIBUS ET OSCULIS CONSISTAT PECCATUM MORTALE <sup>1</sup>.**

De his etiam 1 2, quæst. LXXIV, art. 10, et De ver. quæst. xv, art. 4 corp. et De malo, quæst. xv, art. 2 ad 18, et Eph. v.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod in tactibus et osculis non consistat peccatum mortale. Apostolus enim <sup>2</sup> dicit: *Fornicatio autem et omnis immunditia aut avaritia nec nominetur in vobis, sicut decet sanctos*; subdit autem, *aut turpitudine*, Glossa <sup>3</sup>, ut in osculis et amplexibus; *aut stultiloquium*, ut blanda verba; *aut scurrilitas*, quæ a stultis curialitas dicitur, id est, jocularitas: postea autem subdit: *Hoc enim scitote intelligentes, quod omnis fornicator, aut immundus, aut avarus, quod est idolorum servitus, non habet hæreditatem in regno Christi et Dei*. Ubi non replicat de turpitudine, sicut nec de stultiloquio aut scurrilitate. Ergo ista non sunt peccata mortalia.

2. Præterea, fornicatio dicitur esse peccatum mortale ex hoc quod per eam impeditur bonum prolis generandæ et educandæ. Sed ad hoc nihil operantur oscula et tactus, sive amplexus. Ergo in his non contingit esse peccatum mortale.

3. Præterea, illa quæ secundum se sunt peccata mortalia, nunquam possunt bene fieri. Sed oscula, et tactus, et hujusmodi possunt quandoque fieri absque peccato. Ergo non sunt secundum se peccata mortalia.

(1) Docet S. Doctor oscula, tactus et alia hujusmodi, inquantum sunt libidinosæ, seu cum consensu in delectationem carnalem, esse peccata mortalia. (2) Ephes. v, 3.

(3) Interlin. vetus Ms.

(4) Lib. i, epist. 11, circa med.

(5) Dicit quoque S. Doctor (De virt. quæst. xv,

Sed *contra*, minus est aspectus libidinosus quam tactus, amplexus vel osculum. Sed aspectus libidinosus est peccatum mortale, secundum illud Matth. v, vers. 28: *Qui viderit mulierem ad concupiscendum eam, jam mœchatus est eam in corde suo*. Ergo multo magis osculum libidinosum et alia hujusmodi sunt peccata mortalia.

Præterea, Cyprianus ad Pomponium de Virginitate dicit <sup>4</sup>: “ Certe ipse concubitus, ipse amplexus, ipsa confabulatio, et osculatio, et conjacentium duorum turpis et fœda dormitio, quantum dedecoris et criminis confitetur! „ Ergo per prædicta homo fit reus criminis, id est, peccati mortalis.

**CONCLUSIO.** — Tactus et oscula, quamquam secundum suam speciem non sint mortalia peccata, ut tamen libidinosæ sunt, inter mortalia numerantur.

Respondeo dicendum quod aliquid dicitur esse peccatum mortale dupliciter: uno modo secundum speciem suam: et hoc modo osculum, amplexus, vel tactus, secundum suam rationem non nominant peccatum mortale: possunt enim hæc absque libidine fieri vel propter consuetudinem patriæ, vel propter aliquam necessitatem aut rationabilem causam. Alio modo dicitur aliquid esse peccatum mortale ex sua causa; sicut ille qui dat eleemosynam, ut aliquem inducat ad hæresim, mortaliter peccat propter intentionem corruptam. Dictum est autem supra (1 2, quæst. LXXIV, art. 7 et 8) quod consensus in delectationem peccati mortalis est peccatum mortale, et non solum consensus in actum. Et ideo cum fornicatio sit peccatum mortale, et multo magis aliæ luxuriæ species, consequens est quod consensus in delectationem talis peccati sit peccatum mortale, et non solum consensus in actum. Et ideo cum oscula et amplexus hujusmodi propter delectationem hujusmodi fiant, consequens est quod sint peccata mortalia; et sic solum dicuntur libidinosæ <sup>5</sup>. Unde hujusmodi, secundum

art. 4): Simpliciter concedimus consensum in delectationem fornicationis, vel alterius mortalis, peccatum esse mortale. Ex quo sequitur quod quidquid homo agit ex consensu talis delectationis, ad hoc ut hujusmodi delectationem nutriat vel teneat, sicut sunt turpes actus, vel libidinosæ oscula, vel aliquid hujusmodi, totum est mortale peccatum.



quod libidiosa sunt, sunt peccata mortalia.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Apostolus ideo non resumit illa tria, quia non habent nomen peccati, nisi secundum quod ordinantur ad præcedentia.

Ad *secundum* dicendum, quod oscula et tactus, quamvis secundum se non impediant bonum prolis humanæ, procedunt tamen ex libidine, quæ est radix hujusmodi impedimenti; et ex hoc habent rationem peccati mortalis.

Ad *tertium* dicendum, quod ratio illa concludit quod hujusmodi non sunt peccata secundum suam speciem.

**ART. V. — UTRUM POLLUTIO NOCTURNA SIT PECCATUM.**

De his etiam part. III, quæst. LXXX, art. 7 corp. et Sent. IV, dist. 8, quæst. I, art. 4, quæst. I ad I, et quæst. II, per tot., et Opusc. LXIV, c. 16.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod nocturna pollutio sit peccatum. Meritum enim et demeritum habent fieri circa idem. Sed dormiens potest mereri; sicut patet de Salomone, qui dormiens a Domino donum sapientiæ impetravit, ut dicitur III. Reg. III, et II. Paral. I. Ergo in dormiendo potest aliquis demereri: et ita videtur quod nocturna pollutio sit peccatum.

2. Præterea, quicumque habet usum rationis potest peccare. Sed in dormiendo aliquis habet usum rationis, quia frequenter aliquis in somnis ratio-cinatur, et præeligit unum alteri, consentiens, vel dissentiens. Ergo in dormiendo potest aliquis peccare: et ita propter somnum nocturna pollutio non impeditur quin sit peccatum, eum ex genere actus sit peccatum.

3. Præterea, frustra increpatur et instruitur qui non potest agere secundum rationem vel contra rationem. Sed homo in somnis instruitur a Deo, et increpatur, secundum illud Job XXXIII, 15: *Per somnium in visione nocturna, quando sopor solet occupare homines, tunc aperit aures virorum, et erudiens eos instruit disciplina*<sup>1</sup>. Ergo in somnis potest aliquis agere secundum rationem, vel contra rationem, quod est bene agere vel

peccare: et sic videtur quod nocturna pollutio sit peccatum.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit<sup>2</sup>: "Ipsa phantasia, quæ fit in cogitatione sermocinantis, eum ita expressa fuerit in visione somniantis, ut inter illam et veram commixtionem eorum non discernatur, continuo movetur caro, et sequitur quod eum motum sequi solet, cum hoc tam sine peccato fiat, quam sine peccato a vigilantibus dicitur, quod ut diceretur, sine dubio cogitatum est."

**CONCLUSIO.** — Pollutio nocturna pro ratione causæ unde oritur vel culpabilis vel non culpabilis existit.

Respondeo dicendum quod nocturna pollutio dupliciter potest considerari: uno modo secundum se, et hoc modo non habet rationem peccati; omne enim peccatum dependet ex iudicio rationis: quia etiam primus motus sensualitatis non habet quod sit peccatum, nisi in quantum iudicio rationis reprimi potest: et ideo, sublato iudicio rationis, tollitur ratio peccati. In dormiendo autem ratio non habet liberum iudicium. Nullus enim est dormiens qui non intendat aliquibus similitudinibus phantasmatum, velut rebus ipsis, ut patet ex his quæ in primo dicta sunt (quæst. LXXXIV, art. 8). Et ideo id quod agit homo dormiens, qui non habet liberum iudicium rationis, non imputatur ei ad culpam, sicut nec illud quod agit furiosus aut amens. Alio modo potest considerari nocturna pollutio per comparisonem ad suam causam. Quæ potest esse triplex: una quidem corporalis; eum enim humor seminalis superabundat in corpore, vel cum facta est humoris resolutio vel per nimiam calefactionem corporis, vel per quamcumque aliam commotionem, somniat dormiens ea quæ pertinent ad expulsionem hujusmodi humoris abundantis vel resoluti; sicut etiam contingit quando natura gravatur ex aliqua alia superfluitate, ita quod quandoque formantur in imaginatione phantasmata pertinentia ad emissionem talium superfluitatum. Si igitur superabundantia talis humoris

justo illi; nulla enim passa sum per somnium propter eum (Matth. XXVII); et Magos in Evangelia qui in somnis admaniti per aliam viam reversi sunt (Matth. II).

(2) Super Genesim ad litter. lib. XII, cap. 15, in med.

(1) In somnis homines pluries fuisse correptos legimus in Scripturis; ut Nabuchodonosor superbissimum regem (Dan. IV), et Laban qui generis sui Jacob interitum motiebatur (Gen. XXXI), et Abimelec regem qui Abraham domum contaminare tentabat (Gen. XX), et uxorem Pilati, quæ ad virum eum ait de Christo innocente: nihil tibi et

sit ex causa culpabili (puta cum causata est ex superfluitate cibi vel potus), tunc nocturna pollutio habet rationem culpæ ex sua causa. Si autem superabundantia vel resolutio talis humoris non sit ex aliqua causa culpabili, tunc nocturna pollutio non est culpabilis nec in se, nec in sua causa. — Alia vero causa nocturnæ pollutionis potest esse animalis et interior; puta cum ex cogitatione præcedenti contingit aliquem dormientem pollui. Cogitatio autem quæ in vigilia præcessit, quandoque est pure speculativa, puta cum aliquis causa disputationis cogitat de peccatis carnalibus; quandoque autem est cum aliqua affectione vel concupiscentiæ, vel horroris<sup>1</sup>. Contingit autem magis pollutio nocturna ex cogitatione carnalium vitiorum, quæ sunt cum concupiscentia talium delectationum, quia ex hoc remanet quoddam vestigium et inclinatio in anima, ita quod dormiens facilius inducitur in sua imaginatione ad assentiendum actibus<sup>2</sup> ex quibus sequitur pollutio. Et secundum hoc Philosophus dicit<sup>3</sup>, quod “ inquantum paulatim pertranseunt quidam motus a vigilantibus ad dormientes, meliora sunt phantasmata studiosorum quam quorumlibet; „ et Augustinus dicit<sup>4</sup>, quod “ propter bonam animæ affectionem quædam ejus merita etiam in somnis clarent. „ Et sic patet quod nocturna pollutio habet rationem culpæ ex parte suæ causæ<sup>5</sup>. Quandoque tamen contingit quod ex præcedenti cogitatione carnalium actuum, etiam speculativa, vel si sit cum horrore, sequitur in somnis pollutio; et tunc non habet rationem culpæ nec in se, nec in sua causa. — Tertia vero causa est spiritualis extrinseca; puta cum ex operatione dæmonis commoventur phantasmata dormientis in ordine ad talem effectum. Et hoc quidem quandoque est cum peccato præcedenti, scilicet negligentia præparandi se contra dæmonis illusiones: unde et in sero cantatur:

Hostemque nostrum comprime,  
Ne polluantur corpora.

(1) Nempe cum vel cogitatio illa sic afficit animum cogitantis ut concupiscat rem cogitam; vel sic e contrario ut exhorreat.

(2) Nicol., *tactibus*.

(3) Ethic. lib. 1, cap. ult. a med.

(4) Super. Gen. ad litt. lib. xii, cap. 15, ad fin.

(5) Gravitās peccati determinatur gravitate concupiscentiæ istarum delectationum; ita ut

Quandoque vero est absquo omni culpa hominis ex sola nequitia dæmonis; sicut in Collationibus Patrum<sup>6</sup> legitur de quodam, qui sen per in diebus festis pollutionem nocturnam patiebatur, hoc diabolo procurante, ut impediretur a sacra communione<sup>7</sup>. Sic igitur patet quod nocturna pollutio nunquam est peccatum, sed quandoque est sequela peccati præcedentis.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Salomon non meruit in dormiendo sapientiam a Deo; sed fuit signum præcedentis desiderii, propter quod dicitur talis petitio Deo placuisse, ut Augustinus dicit<sup>8</sup>.

Ad *secundum* dicendum, quod secundum quod vires sensitivæ interiores magis vel minus opprimuntur a somno propter vaporis turbulentiam vel puritatem, secundum hoc usus rationis magis vel minus impeditur in dormiendo. Semper tamen quantum ad aliquid impeditur, ut non possit omnino liberum iudicium habere, ut in prima parte dictum est (quæst. lxxxiv, art. 8). Et ideo non imputatur ei ad culpam quod tunc agit.

Ad *tertium* dicendum, quod apprehensio rationis non ita impeditur in somno, sicut ejus iudicium, quod perficitur per conversionem ad sensibilia, quæ sunt prima principia cogitationis humanæ. Et ideo nihil prohibet hominem secundum rationem apprehendere aliquid de novo in dormiendo vel ex ipsis reliquiis præcedentium cogitationum et phantasmatibus oblatis, vel etiam ex revelatione divina, aut immissione angeli boni vel mali.

#### ART. VI. — UTRUM STUPRUM

DEBEAT PONI UNA SPECIES LUXURIÆ.

De his etiam sup., art. 1 corp. et Sent. iv, dist. 41, art. 4 et 2 corp. et De malo, qu. xv, art. 3 corp.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod stuprum non debeat poni una species luxuriæ. Stuprum enim importat illicitam virginum deflorationem, ut habetur in Decretis, 36, quæst. 1<sup>a</sup>. Sed hoc

si hæc concupiscentia fuerit mortalis, pollutio nocturna erit quoque peccatum mortale; si venialis, veniale. (6) Collat. 22, cap. 6.

(7) Quod cum intellexissent seniores, eum nihilominus communicare jusserunt, et sic cessavit illusio diabolica, ut ex professo referetur (III. part., quæst. lxxx, art. 7).

(8) Super Gen. ad litt. lib. xii, cap. 25, in fin.

(9) In appendice Grat. ad cap. *Lex illa*.



potest esse soluti cum soluta: quod pertinet ad fornicationem. Ergo stuprum non debet poni species luxuriæ a fornicatione distincta.

2. Præterea, Ambrosius dicit in lib. De patriarchis <sup>1</sup>: "Nemo sibi blandiatur de legibus hominum: omne stuprum adulterium est. Sed specierum ex opposito diversarum una non continetur sub alia. Cum ergo adulterium ponatur species luxuriæ, videtur quod stuprum species luxuriæ poni non debeat.

3. Præterea, inferre alicui injuriam videtur magis ad injustitiam quam ad luxuriam pertinere. Sed ille qui stuprum committit, injuriam facit alteri, scilicet patri puellæ quam corrumpit, qui potest ad animum suum injuriam revocare, et agere actione injuriarum contra stupratorem. Ergo stuprum non debet poni species luxuriæ.

Sed contra est quod stuprum proprie consistit in actu venereo quo virgo defloratur <sup>2</sup>. Cum igitur luxuria proprie sit circa venerea, videtur quod stuprum sit species luxuriæ.

CONCLUSIO. — Stuprum, quod illicitam virginum sub cura parentum existentium violationem importat, determinata luxuriæ species est ab aliis diversa.

Respondeo dicendum quod ubi circa materiam alicujus vitii occurrit aliqua specialis deformitas, ibi debet poni determinata species illius vitii. Luxuria autem est peccatum circa venerea existens, ut supra dictum est (quæst. præc., art. 1 et 4). In virgine autem sub custodia patris existente quedam deformitas specialis occurrit, si corrumpatur: tum ex parte puellæ, quæ ex hoc quod violatur nulla pactione conjugali præcedente, et impeditur a legitimo matrimonio consequendo, et ponitur in via meretricandi, a quo retrahebatur ne signaculum virginittatis amitteret; tum etiam ex parte patris, qui de ejus custodia sollicitudinem gerit, secundum illud Ec-

cli. xlii 11: *Super filiam luxuriosam confirma custodiam, ne quando faciat te in opprobrium venire inimicis*. Et ideo manifestum est quod stuprum, quod importat illicitam virginum deflorationem sub cura parentum existentium, est determinata luxuriæ species <sup>3</sup>.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis virgo sit soluta a vinculo matrimonii, non tamen est soluta a patris potestate. Habet etiam speciale impedimentum fornicarii concubitus virginitatis signum <sup>4</sup>, quod non debet nisi per matrimonium auferri. Unde stuprum non est fornicatio simplex: sed fornicatio est concubitus qui fit cum meretricibus, id est, mulieribus jam corruptis, ut patet per Glossam <sup>5</sup> II. Cor. xii, super illud: *Et non egerunt pœnitentiam super immunditia et fornicatione*, etc.

Ad secundum dicendum, quod Ambrosius ibi aliter accipit stuprum, prout scilicet communiter accipitur pro omni peccato luxuriæ. Unde stuprum ibi nominat concubitum viri conjugati cum quacunque alia muliere præter uxorem: quod patet ex hoc quod subdit: *Næ viro licet quod mulieri non licet*. Et hoc modo etiam accipitur Num. v. 18, ubi dicitur: *Si latet adulterium, et testibus argui non potest, quia non est inventa in stupro*, etc.

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet unum peccatum ex adjunctione alterius deformius fieri <sup>6</sup>. Fit autem deformius peccatum luxuriæ ex peccato injustitiæ, quia videtur concupiscentia esse inordinatior, quæ a delectabilibus non abstinet, ut injuriam vitet. Habet autem duplicem injuriam annexam: unam quidem ex parte virginis, quam etsi non vi corrumpat, tamen eam seducit; et sic tenetur ei satisfacere. Unde dicitur Exod. xxii, 16: *Si seduxerit quis virginem nondum desponsatam dormieritque cum ea, dotabit eam, et habebit uxorem. Si autem pater virginis dare noluerit, reddet pecuniam juxta modum dotis quam virgines accipere consueverunt*. Aliam vero injuriam

(1) Seu lib. 1 De Abraham, cap. 4, inter princ. et med.

(2) Veteres theologi docent stuprum, etiam sine raptu et violentia, speciem esse luxuriæ ab aliis distinctam. Ita enim sentiunt Gratianus, 36, quæst. 1 cap. *Lex*, Magister Sent., Sent. iv, dist. 41, eumque secuti B. Thomas et Bonaventura, S. Antoninus et multi alii.

(3) Ad stuprum requirunt violentiam recentiores theologi, inter quos Dominicus Soto Petrus Navarra, Malderus, Sanchez, Lessius et

alii. Hinc stuprum ab eis definitur: *violenta virginis defloratio*.

(4) Sic transposita constructione intelligi debet: "habet etiam signum virginittatis quod est speciale impedimentum fornicarii concubitus."

(5) Interl.  
(6) Probabilius videtur, ait Billuart, stuprum virginis ultro consentientis, non superaddere fornicationi simplici malitiam mortalem, quæ sit necessario in confessione explicanda, sed venialem dumtaxat.



facit patri puellæ: unde et ei secundum legem tenetur ad pœnam. Dicitur enim Deut. xxii, 28: *Si invenerit vir puellam virginem, quæ non habet sponsum, et apprehendens concubuerit cum illa, et res ad iudicium venerit, dabit qui dormivit cum ea, patri puellæ quinquaginta siclos argenti, et habebit eam uxorem: et quia humiliavit illam, non poterit dimittere eam cunctis diebus vitæ suæ; et hoc ideo ne videatur ludibrium fecisse, ut Augustinus dicit <sup>1</sup>.*

**ART. VII. — UTRUM RAPTUS SIT SPECIES LUXURIÆ DISTINCTA A STUPRO <sup>2</sup>.**

De his etiam sup., art. 1 corp. et Sent. iv, dist. 41, art. 4, quæst. 1, corp. fin, et quæst. II corp. et ad 6, et De malo, quæst. xv, art. 3 corp.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod raptus non sit species luxuriæ distincta a stupro. Dicit enim Isidorus <sup>3</sup>, quod "stuprum, id est raptus, proprie est illicitus coitus a corrupendo dictus: unde et qui raptu potitur, stupro fruitur. Ergo videtur quod raptus non debeat poni species luxuriæ a stupro distincta.

2. Præterea, raptus videtur quamdam violentiam importare: dicitur enim in Decretis <sup>4</sup>, quod "raptus committitur, cum puella violenter a domo patris abducitur, ut corrupta in uxorem habeatur. Sed hoc quod violentia alicui inferatur, per accidens se habet ad luxuriam, quæ per se respicit delectationem concubitus. Ergo videtur quod raptus non debeat poni determinata species luxuriæ.

3. Præterea, peccatum luxuriæ per matrimonium cohibetur; dicitur enim I. Corinth. vii, 2: *Propter fornicationem unusquisque suam uxorem habeat*. Sed raptus impedit matrimonium sequens; dicitur enim in concilio Meldensi <sup>5</sup>: "Placuit ut hi qui rapiunt feminas, vel furantur, vel seducunt, eas nullatenus habeant uxores, quamvis eas postmodum nuptialiter cum consensu parentum suorum susceperint. Ergo raptus non est determinata species luxuriæ.

4. Præterea, aliquis potest cognoscere

suam sponsam absque peccato luxuriæ. Sed raptus potest committi, si aliquis violenter sponsam suam auferat de domo parentum, et eam carnaliter cognoscat. Ergo raptus non debet poni determinata species luxuriæ.

Sed contra est quod "raptus est illicitus coitus, ut Isidorus dicit <sup>6</sup>. Sed hoc pertinet ad peccatum luxuriæ. Ergo raptus est species luxuriæ.

**CONCLUSIO.** — Raptus est species luxuriæ, nonnumquam stupro conjuncta, quandoque autem ab eo separata.

Respondeo dicendum quod raptus, prout nunc de eo loquimur, est species luxuriæ: et quandoque quidem in idem concurrit cum stupro; quandoque autem invenitur raptus sine stupro; quandoque vero stuprum sine raptu. — Concurrent quidem in idem, quando aliquis violentiam infert ad virginem illicite deflorandam. Quæ quidem violentia quandoque infertur tam ipsi virgini quam patri; quandoque autem infertur patri, sed non virgini, puta cum ipsa consentit ut per violentiam de domo patris abstrahatur <sup>7</sup>. Differt etiam violentia et raptus alio modo; quia quandoque puella violenter abducitur a domo parentum, et violenter corrumpitur; quandoque autem etsi violenter abducatur, non tamen violenter corrumpitur, sed de voluntate virginis, sive corrumpatur fornicario concubitu, sive matrimoniali: qualitercumque enim violentia adsit, salvatur ratio raptus. Invenitur autem raptus sine stupro; puta si aliquis rapiat viduam, vel puellam corruptam. Unde Symmachus papa dicit <sup>8</sup>: "Raptores viduarum vel virginum ob immanitatem facinoris tanti detestamur. Stuprum vero sine raptu invenitur, quando aliquis absque violentiæ illatione virginem illicite deflorat.

Ad primum ergo dicendum, quod quia raptus plerumque cum stupro in idem concurrit, ideo quandoque unum pro alio ponitur.

Ad secundum dicendum, quod illatio violentiæ videtur procedere ex magnitudine concupiscentiæ, ex qua aliquis

(1) Lib. Quæst. in Deuteron. quæst. 31.

(2) Juxta mentem D. Thomæ raptus definiri potest: "Vis illata cuicumque personæ aut ejus parentibus causa explendæ libidinis."

(3) Etymol. lib. v, cap. 26, ante med.

(4) 6, qu. 1, in append. Grat. ad c. *Lex illa*.

(5) Habetur cap. *Placuit*, 36, quæst. II.

(6) Etymol. lib. v, cap. 26, ante med.

(7) Tum adest quod a quibusdam dicitur *raptus seductionis*, sed melius ab aliis *fuga*; nam in hac hypothese non est proprie raptus.

(8) In epist. 5 ad Cæsarium, cap. 4, tom. IV Concil. et habetur cap. *Raptores*, 36, quæst. II.

non refugit periculo se injicere violentiæ inferendæ<sup>1</sup>.

Ad *tertium* dicendum, quod aliter est dicendum de raptu puellarum quæ sunt aliis desponsatæ, et aliter de raptu illarum quæ non sunt aliis desponsatæ. Illæ enim quæ sunt aliis desponsatæ, restituendæ sunt suis sponsis, qui in eas ex ipsa desponsatione jus habent: illæ autem quæ non sunt aliis desponsatæ, primo restituendæ sunt patris potestati; et tunc de voluntate parentum licite possunt eas in uxores accipere. Si autem aliter fiat, illicite matrimonium contrahitur; tenetur enim qui quamcumque rem rapit, ad ejus restitutionem<sup>2</sup>. Nec tamen raptus dirimit matrimonium jam contractum, etsi impediatur contrahendum. Quod autem dicitur in prædicto Concilio, dictum est in detestationem illius criminis, et est abrogatum. Unde Hieronymus<sup>3</sup> contrarium dicit: "Tria, inquit, conjugia legitima in Scripturis leguntur. Primum est, virgo casta in virginitate viro data legitime. Secundum est, virgo in civitate deprehensa a viro, et illi per vim copulata, si voluerit pater ejus, dotabit eam iste vir, quantum judicaverit pater, et dabit pretium pudicitiae ejus. Tertium autem est, quando auferitur ei, et traditur alteri de voluntate patris. "Vel potest intelligi de illis quæ sunt aliis desponsatæ, et maxime per verba de præsentibus.

Ad *quartum* dicendum, quod sponsus ex ipsa desponsatione habet aliquod jus in sua sponsa; et ideo quamvis peccet violentiam inferendo, excusatur tamen a crimine raptus. Unde Gelasius papa dicit<sup>4</sup>: "Lex illa præteritorum principum ibi raptum dixit esse commissum, ubi puella, de cujus ante nuptiis nihil actum fuerat, videbatur abducta. "

(1) Ita Theologi, Nicolai, et edit. Patav. Mss., *pericula, se injicere*. Edit. Rom., *periculo se immittere*. Theologi tamen legendum forte conjectant, *periculo se injicere, violentiam inferendo*.

(2) Circa raptum, quatenus est matrimonii impedimentum, statuit Concilium Tridentinum (sess. xxiv De reform. matrim. cap. 6).

(3) Habetur cap. *Tria*, 36, quæst. ii, sed in Hieronymo non occurrit.

(4) Habetur cap. *Lex*, 36, quæst. i.

(5) Adulterium communiter definitur: *torrens alieni violatio*. Peccatum illud est gravissimum, ut patet ex sexto præcepto Decalogi: *non machaberis*, et ex variis aliis Scripturæ locis (Lev. ii, Deut. xxii, xxvii; Tob. xxxii; Prov. vi; Eccli. xxxiii).

## ART. VIII. — UTRUM ADULTERIUM SIT DETERMINATA SPECIES LUXURIAE AB ALIIS DISTINCTA<sup>5</sup>.

De his etiam Sent. iv, dist. 41, art. 4, qu. ii corp. et De malo, quæst. xv, art. 3 corp.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod adulterium non sit determinata species luxuriæ ab aliis distincta. Dicitur enim adulterium ex eo quod aliquis ad alteram accedit præter suam, sicut dicit quædam Glossa super Exodum<sup>6</sup>. Sed alia mulier præter suam potest esse diversarum conditionum, scilicet vel virgo, vel in potestate patris existens, vel meretrix, vel cujuscunque alterius conditionis. Ergo videtur quod adulterium non sit species luxuriæ ab aliis distincta.

2. Præterea, Hieronymus dicit<sup>7</sup>: "Nihil interest, ex qua causa quis insaniat: unde Sixtus Pythagoricus in sententiis: Adulter, inquit, est amator ardentior in suam uxorem, " et pari ratione in quamlibet aliam mulierem. Sed in omni luxuria est amor ardentior debito. Ergo adulterium invenitur in omni luxuria. Non ergo debet poni luxuriæ species.

3. Præterea, ubi est eadem ratio deformitatis, ibi non videtur esse alia species peccati. Sed in stupro et in adulterio videtur esse eadem ratio deformitatis; quia utrobique violatur mulier alienæ potestati subjecta. Ergo adulterium non est determinata species luxuriæ ab aliis distincta.

Sed *contra* est quod Leo papa dicit<sup>8</sup>, quod "adulterium committitur, cum vel propriæ libidinis instinctu, vel alieno consensu cum altero vel altera contra pactum conjugale concumbitur. " Sed hoc importat specialem deformitatem luxuriæ. Ergo adulterium est determinata species luxuriæ.

CONCLUSIO. — Adulterium est determinata luxuriæ species, qua vir ad alterius uxorem vel mulier ad virum alterius accedit.

Respondeo dicendum quod adulterium, sicut ipsum nomen sonat, est accessus ad aliorum torum. In quo qui-

(6) Ord. sup. illud cap. 20, *Non machaberis*; et est Augustini in lib. Quæst. sup. Exod., quæst. lxxi, a med.

(7) Cont. Jovin. lib. i, prope fin. et habetur cap. *Origo*, 32, quæst. iv.

(8) Id habet Augustinus lib. De bon. conjug. cap. 4. Vide append. Grat. ad cap. *Illæ autem*, 32, quæst. 5.



dē dupliciter contra castitatem et humanæ generationis bonum aliquis delinquit: primo quidem inquantum accedit ad mulierem non sibi matrimonio copulatam; quod requiritur ad bonum prolis propriæ educandæ; alio modo, quia accedit ad mulierem alteri per matrimonium copulatam; et sic impedit bonum prolis alienæ. Eadem ratio est de muliere conjugata quæ per adulterium corrumpitur. Unde dicitur Eccli. xxiii, 32: *Omnia mulier relinquens virum suum..... peccabit. Primo enim in lege Altissimi incredibilis fuit, in qua scilicet præcipitur: Non mœchaberis; et secundo in virum suum deliquit, ex quo facit contra certitudinem prolis ejus; tertio in adulterio fornicata est, et ex alio viro filios statuit sibi, quod est contra bonum propriæ prolis. Sed primum est commune in omnibus peccatis mortalibus; alia vero duo specialiter pertinent ad deformitatem adulterii. Unde manifestum est quod adulterium est determinata species luxuriæ, utpote specialem deformitatem<sup>1</sup> habens circa actus venereos.*

Ad primum ergo dicendum, quod si ille qui habet uxorem, ad aliam accedat, peccatum ejus potest denominari vel ex parte sua; et sic semper est adulterium, quia contra fidem matrimonii agit: vel ex parte mulieris ad quam accedit, et sic quandoque est adulterium, puta cum conjugatus accedit ad uxorem alterius: quandoque autem habet rationem stupri, vel alicujus alterius, secundum diversas conditiones mulierum ad quas accedit<sup>2</sup>. Dictum est autem supra (art. 1 huj. qu.), quod species luxuriæ accipiuntur secundum diversas mulierum conditiones.

Ad secundum dicendum, quod matrimonium specialiter est ordinatum ad bonum humanæ prolis, sicut dictum est (art. 2 hujus quæst.). Adulterium autem specialiter matrimonio contrariatur, inquantum violat matrimonii fidem, quam quis coniugi debet. Et quia ille qui est ardentior amator uxoris, facit contra

bonum matrimonii, inhoneste eo utens, licet fidem non violet, ideo aliquid potest adulter nominari, et magis ille qui est ardentior amator alterius mulieris.

Ad tertium dicendum, quod uxor est in potestate viri, sicut ei matrimonio copulata: puella autem est sub potestate patris, sicut per eum matrimonio copulanda. Et ideo alio modo contra bonum matrimonii est peccatum adulterii, alio modo peccatum stupri; et propter hoc ponuntur diversæ luxuriæ species. De aliis autem ad adulterium pertinentibus dicitur in tertia parte<sup>3</sup>, cum de matrimonio tractabitur.

#### ART. IX. — UTRUM INCESTUS

SIT DETERMINATA SPECIES LUXURIÆ<sup>4</sup>.

De his etiam sup., art. 1 corp. et Sent. iv, dist. 41, art. 4, quæst. 1 et 2 corp. et De malo, quæst. xv, art. 3 corp.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod incestus non sit species determinata luxuriæ. Incestus enim dicitur per privationem castitatis. Sed castitati universaliter opponitur luxuria. Ergo videtur quod incestus non sit species luxuriæ, sed sit universaliter ipsa luxuria.

2. Præterea, in Decretis dicitur<sup>5</sup>, quod "incestus est consanguinearum vel affinium abus." Sed affinitas differt a consanguinitate. Ergo incestus non est una species luxuriæ, sed plures.

3. Præterea, illud quod de se non importat aliquam deformitatem, non constituit aliquam determinatam speciem vitii. Sed accedere ad consanguineas vel affines, non est secundum se deforme; alias nullo tempore licuisset. Ergo incestus non est determinata species luxuriæ.

Sed contra est, quod species luxuriæ distinguuntur secundum conditiones mulierum quibus aliqui abutuntur. Sed in incestu importatur specialis conditio mulierum, quia est abusus consanguinearum vel affinium, ut dictum est (in arg. 2, et art. 1 huj. quæst.). Ergo incestus est determinata species luxuriæ.

aut quando mulier est alteri conjugata, sed non vir; aut quando uterque tam vir quam mulier est alteri per matrimonium junctus.

(3) Quam non absolvit; vid. Sent. 4, dist. 41.

(4) Definiri potest incestus: "Concupitus cum consanguinea vel affini intra gradus prohibitos."

(5) 36, qu. 1, in append. Grat. ad cap. *Lex illa*.

(1) Ita deformitas est gravis injuria quæ in quocumque adulterio reperitur, juxta illud Apostoli: *Mulier sui corporis potestatem non habet, sed vir: similiter autem et vir sui corporis potestatem non habet, sed mulier.*

(2) Personæ conditio explicanda est in confessione, siquidem non eadem est ratio adulterii, quando vir est conjugatus, sed non mulier;



CONCLUSIO. — Incestus seu consanguinearum vel affinium concubitus, determinata luxuriæ species est, ab aliis distincta.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. 1 et 6 hujus quæst.), ibi necesse est inveniri determinatam speciem luxuriæ, ubi invenitur aliquid repugnans usui debito venereorum. In usu autem consanguinearum vel affinium invenitur aliquid incongruum commixtioni venereæ triplici ratione: primo quidem, quia naturaliter homo debet quamdam honorificentiam parentibus, et per consequens aliis consanguineis, qui ex eisdem parentibus de propinquo originem trahunt; intantum quod apud antiquos, ut Valerius Maximus refert <sup>1</sup>, non erat fas filium simul cum patre balnari, ne scilicet se invicem nudos conspicerent. Manifestum est autem secundum prædicta (qu. cxlii, art. 4, et qu. cli, art. 4), quod in actibus venereis maxime consistit quædam turpitudine honorificentie contraria: unde de his homines verecundantur. Et ideo incongruum est quod talis commixtio venereæ fiat talium personarum ad invicem <sup>2</sup>. Et hæc causa videtur exprimi Lev. xvii, vers. 7, ubi dicitur: *Mater tua est: non revelabis turpitudinem ejus*. Et idem postea dicitur in aliis. Secunda ratio est, quia personas sanguine conjunctas necesse est ad invicem simul conversari: unde si homines non arcerentur a commixtione venerea, nimia opportunitas daretur hominibus venereæ commixtionis; et sic animi hominum nimis emollescerent per luxuriam. Et ideo in veteri lege illæ personæ specialiter videntur prohibite esse, quas necesse est simul commorari. Tertia ratio est, quia per hoc impediretur multiplicatio amicorum. Dum enim homo uxorem extraneam accipit, junguntur ei quadam speciali amicitia omnes consanguinei uxoris, ac si essent consanguinei ejus. Unde Augustinus dicit <sup>3</sup>:

(1) Lib. ii, cap. i, n. 7.

(2) Ex his patet quod quanto persona cum qua incestus committitur, fuerit magis propinqua, tanto ipse incestus est majus peccatum; ita ut gravius peccatum sit incestus cum consanguinea, quam cum affini; et cum consanguinea vel affini in primo gradu gravius quam in secundo, et sic deinceps.

(3) De civ. Dei, lib. xv, cap. 16, circa princ.

(4) Polit. lib. ii, cap. 2, circa med.

(5) Incestus, quasi non castus; et dicitur ge-

“ Habita est ratio rectissima charitatis, ut homines, quibus esset utilis atque honesta concordia, diversarum vicissitudinum vinculis necterentur, nec unus in una multas haberet, sed singulæ spargerentur in singulos. „ Addit autem Aristoteles quartam rationem <sup>4</sup>, quia cum naturaliter homo consanguineam diligat, si adderetur amor, qui est ex commixtione venerea, fieret nimius ardor amoris et maximum libidinis incentivum; quod castitati repugnat. Unde manifestum est quod incestus est determinata luxuriæ species.

Ad primum ergo dicendum quod abusus conjunctarum personarum maxime induceret corruptelam castitatis, tum propter opportunitatem, tum etiam propter nimium ardorem amoris, ut dictum est (in corp. art.). Et ideo antonomastice abusus talium personarum vocatur *incestus* <sup>5</sup>.

Ad secundum dicendum, quod persona affinis conjungitur alicui propter personam consanguinitate conjunctam: et ideo quia unum est propter alterum, ejusdem rationis inconvenientiam facit consanguinitas et affinitas <sup>6</sup>.

Ad tertium dicendum quod in commixtione personarum conjunctarum aliquid est quod est secundum se indecens et repugnans naturali rationi; sicut quod commixtio fiat inter parentes et filios, quorum est per se et immediata cognatio: nam filii naturaliter honorem debent parentibus. Unde Philosophus dicit <sup>7</sup>, quod quidam equus, quia deceptus fuit ut matri commisceretur, seipsum præcipitavit quasi præ horrore, eo quod etiam animalibus aliquibus inest naturalis reverentia ad parentes. Aliæ vero personæ quæ non conjunguntur secundum seipsas, sed per ordinem ad parentes, non habent ita ex seipsis indecentiam: sed variatur circa hoc decentia vel indecentia secundum consuetudinem et legem humanam vel divinam; quia, ut dictum est (art. 2 hujus quæst.), usus vene-

neraliter de quovis illicito concubitu. Alii volunt sic dici a casto, hoc est cingulo, quod in honestis nuptiis nova uxor marito tradebat: hinc consuetum vocari nuptias incestas, quæ sine cesto fiunt. De quo ritu Catullus, carm. xi et lxxvii.

(6) Omnes incestus carnales sunt ejusdem speciei; ita post S. Thomam, Cajetanum, Sylvium, Soto, Bonacina et alii communius contra Lesium, Navarrem et Valentium.

(7) De animal. lib. ix, cap. 47.

reorum, qui ordinatur ad bonum commune, subjacet legi. Et ideo, sicut Augustinus dicit <sup>1</sup>, "commixtio sororum et fratrum quanto fuit antiquior, compellente necessitate, tanto postea facta est damnabilior, religione prohibente <sup>2</sup>."

**ART. X. — UTRUM SACRILEGIUM POSSIT ESSE SPECIES LUXURIÆ <sup>3</sup>.**

De his etiam sup., art. 1 ad 3, et Sent. iv, dist. 41, quæst. 1, art. 4, quæst. 11 ad 7.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod sacrilegium non possit esse species luxuriæ. Eadem enim species non invenitur sub diversis generibus non subalternatim positis. Sed sacrilegium est species irreligiositatis, ut supra dictum est (quæst. xcix, art. 1). Ergo sacrilegium non potest poni species luxuriæ.

2. Præterea, in Decret. 36, qu. 1 <sup>4</sup>, sacrilegium non ponitur inter alia quæ ponuntur species luxuriæ. Ergo videtur quod non sit luxuriæ species.

3. Præterea, sicut per luxuriam contingit aliquid fieri contra aliquam rem sacram; ita etiam per alia vitiorum genera. Sed sacrilegium non ponitur species gulæ aut alterius alicujus hujusmodi vitii. Ergo etiam non debet poni species luxuriæ.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit <sup>5</sup> quod "si iniquum est avaritia possidendi transgredi limitem agrorum, quanto est iniquius libidine concumbendi subvertere limitem morum?" Sed transgredi limitem agrorum in rebus sacris est peccatum sacrilegii. Ergo pari ratione subvertere limitem morum libidine concumbendi in rebus sacris facit sacrilegii vitium. Sed libido concumbendi pertinet ad luxuriam. Ergo sacrilegium est luxuriæ species.

**CONCLUSIO.** — Sacrilegium, quo divino cultui consecrata femina violatur, determinata luxuriæ species est, ab aliis diversa.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (implic. qu. xcix, art. 1, et

art. 2 ad 2, et 1 2, quæst. xviii, art. 7), actus unius virtutis, vel vitii ordinatus ad finem alterius, assumit speciem illius; sicut furtum quod propter adulterium committitur, transit in speciem adulterii. Manifestum est autem quod observatio castitatis, secundum quod ordinatur ad cultum Dei, fit actus religionis, ut patet in illis qui vovent et servant virginitatem, ut patet per Augustinum <sup>6</sup>. Unde manifestum est quod etiam luxuria, secundum quod violat aliquid <sup>7</sup> ad divinum cultum pertinens, pertinet ad speciem sacrilegii, et secundum hoc sacrilegium potest poni species luxuriæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quod luxuria, secundum quod ordinatur ad finem alterius vitii, efficitur illius vitii species. Et sic aliqua luxuriæ species potest etiam esse species irreligiositatis, sicut cujusdam superioris generis.

Ad *secundum* dicendum, quod ibi enumerantur illa quæ sunt species luxuriæ, secundum seipsa. Sacrilegium autem est species luxuriæ, secundum quod ordinatur ad alterius vitii finem; et potest concurrere cum diversis luxuriæ speciebus. Si enim aliquis abutatur persona conjuncta sibi secundum spiritualem cognationem, committit sacrilegium ad modum incestus. Si autem abutatur virgine Deo sacra, inquantum est sponsa Christi, est sacrilegium per modum adulterii. Inquantum vero est sub spiritualis patris cura constituta, erit quoddam spirituale stuprum; et si violentia inferatur, erit spiritualis raptus; qui etiam secundum leges civiles gravius punitur quam alius raptus. Unde Justinianus Imperator dicit <sup>8</sup>: "Si quis non dicam rapere, sed attentare tantummodo matrimonii conjungendi causa sacratissimas virgines ausus fuerit, capitali pœna feriatur."

Ad *tertium* dicendum quod sacrilegium committitur in re sacra <sup>9</sup>. Res autem sacra est vel persona sacra <sup>10</sup>, quæ

nalis, scilicet personæ, loci et rei; tantoque gravius sacrilegium quanto sacratior est persona, locus vel res.

(8) Lib. *Si quis*, cap. De episcop. et cleric.

(9) Per *rem sacram* intelligitur, ut jam dictum est, persona sacra, id est quæ Deo dicata est ad servandam castitatem per votum; locus sacer, id est, ecclesiæ, capellæ cultui divino deputatæ et cœmeteria; res sacræ proprie dictæ, id est vasa, lintamina sacra eucharistiæ, et alia hujusmodi quæ ad cultum et ad sacramenti administrationem pertinent.

(10) Ita passim. Cod. Alcan., *sacra*.

(1) De civ. Dei, lib. xv, cap. 16, circa princ.

(2) In confessione declarandi sunt gradus incestus, in quibus peccatum commissum fuit.

(3) Illic agitur de sacrilegio non prout religionis virtuti opponitur, sed prout in materia luxuriæ reperitur, ac proinde definiri potest: *Peccatum quo res aut persona sacra violatur per actum venereum*.

(4) In append. Grat. ad cap. *Lex illa*.

(5) De civit. Dei, lib. xv, cap. 16, a med.

(6) In lib. De virginitate, cap. 8.

(7) Triplex distinguitur species sacrilegii cor-



concupiscitur ad concubitum; et sic pertinet ad luxuriam; vel quæ concupiscitur ad possidendum; et sic pertinet ad injustitiam. Potest etiam ad iram pertinere sacrilegium; puta si aliquis ex ira injuriam inferat personæ sacræ, vel si gulose cibum sacrum assumat, sacrilegium committit. Specialius tamen sacrilegium attribuitur luxuriæ, quæ opponitur castitati, ad cujus observantiam aliquæ personæ specialiter consecrantur.

**ART. XI. — UTRUM  
VITIUM CONTRA NATURAM  
SIT SPECIES LUXURIÆ<sup>1</sup>.**

De his etiam Sent. iv, dist. 41, qu. 1, art. 4, qu. ii.

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quod vitium contra naturam non sit species luxuriæ; quia in prædicta enumeratione specierum luxuriæ (art. 1 hujus quæst.) nulla fit mentio de vitio contra naturam. Ergo non est species luxuriæ.

2. Præterea, luxuria opponitur virtuti, et ita sub malitia continetur. Sed vitium contra naturam non continetur sub malitia, sed sub bestialitate, ut patet per Philosophum<sup>2</sup>. Ergo vitium contra naturam non est species luxuriæ.

3. Præterea, luxuria consistit circa actus ad generationem humanam ordinatos, ut patet ex supra dictis (quæst. præc., art. 1). Sed vitium contra naturam consistit circa actus ex quibus non potest generatio sequi. Ergo vitium contra naturam non est species luxuriæ.

Sed contra est quod II. Cor. xii connumeratur aliis luxuriæ speciebus, ubi dicitur: *Et non egerunt poenitentiam super immunditia, et fornicatione, et impudicitia*; ubi dicit Glossa (interl.): "*Immunditia*, id est, luxuria contra naturam."

**CONCLUSIO.** — Vitium contra naturam (cum in eo specialis occurrat deformitatis ratio actum venereum indecorum reddens) est determinata luxuriæ species.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. 1 et 6 huj. qu.), ibi est determinata luxuriæ species ubi specia-

(1) Vitium contra naturam est peccatum illud quod repugnat ordini et modo quem natura instituit in actu venereo ad generationem, ad quam solam actus illo est ordinatus.

(2) Ethic. lib. vii, cap. 5.

(3) Ex his variis modis consequuntur totidem species peccati; ac proinde in confessione non sufficit declarare in genere peccatum contra naturam, sed illius species etiam indicanda. Hinc Alexander VII damnavit hanc propositio-

lis ratio deformitatis occurrit, quæ facit indecentem actum venereum. Quod quidem potest esse dupliciter: uno quidem modo quia repugnat rationi rectæ; quod est commune in omni vitio luxuriæ; alio modo, quia etiam super hoc repugnat ipsi ordini naturali venerei actus, qui convenit humanæ speciei: quod dicitur *vitium contra naturam*. Quod quidem potest pluribus modis<sup>3</sup> contingere: uno quidem modo, si absque omni concubitu causa delectationis venereæ pollutio procuretur, quod pertinet ad peccatum *immunditiæ*, quam quidam *mollitiem* vocant; alio modo, si fiat per concubitum ad rem non ejusdem speciei, quod vocatur *bestialitas*. Tertio, si fiat per concubitum ad non debitum sexum, puta masculi ad masculum, vel femine ad feminam, ut Apostolus dicit<sup>4</sup>, quod dicitur *Sodomiticum vitium*. Quarto, si non servetur naturalis modus concumbendi aut quantum ad instrumentum non debitum, aut quantum ad alios monstruosos et bestiales concumbendi modos.

Ad primum ergo dicendum, quod ibi enumerantur species luxuriæ quæ non repugnant humanæ naturæ, et ideo prætermittitur vitium contra naturam.

Ad secundum dicendum, quod bestialitas differt a malitia, quæ humanæ virtuti opponitur per quemdam excessum circa eandem materiam: et ideo ad idem genus reduci potest.

Ad tertium dicendum, quod luxuriosus non intendit generationem humanam, sed delectationem veneream, quam potest aliquis experiri sine actibus ex quibus sequitur humana generatio. Et hoc est quod quæritur in vitio contra naturam.

**ART. XII. — UTRUM VITIUM CONTRA NATURAM SIT MAXIMUM PECCATUM INTER SPECIES LUXURIÆ<sup>5</sup>.**

De his etiam infra, quæst. cxxx, art. 1 ad 2, et l 2, quæst. lxxxiii, art. 7 corp. et Sent. iv, dist. 41, quæst. 1, art. 4, quæst. iii corp. fin.

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quod vitium contra naturam non

nem: "Mollities, sodomia, bestialitas, sunt peccata ejusdem speciei infimæ, ideoque sufficit in confessione dicere se procurare pollutionem."

(4) Rom. 1.

(5) Ostendit in hoc articulo S. Doctor peccatum contra naturam esse gravissimum inter species luxuriæ, postea gravitatis respectu sequitur sacrilegium, deinde incestus, adulterium, raptus, stuprum, simplex fornicatio.



sit maximum peccatum inter species luxuriæ. Tanto enim aliquod peccatum est gravius, quanto magis contrariatur charitati. Sed magis videntur contrariari charitati proximi adulterium, et stuprum, et raptus, quæ vergunt in injuriam proximi, quam peccata contra naturam, per quæ nullus alteri injuriatur <sup>1</sup>. Ergo peccatum contra naturam non est maximum inter species luxuriæ.

2. Præterea, illa peccata videntur esse gravissima quæ contra Deum committuntur <sup>2</sup>. Sed sacrilegium directe committitur contra Deum, quia vergit in injuriam divini cultus. Ergo sacrilegium est gravius peccatum quam vitium contra naturam.

3. Præterea, tanto aliquod peccatum videtur esse gravius, quanto exercetur in personam quam magis diligere debemus. Sed secundum ordinem charitatis magis debemus diligere personas nobis conjunctas, quæ polluantur per incestum, quam personas extraneas, quæ interdum polluantur per vitium contra naturam. Ergo incestus est gravius peccatum quam vitium contra naturam.

4. Præterea, si vitium contra naturam est gravissimum, videtur quod tanto sit gravius, quanto est magis contra naturam. Sed maxime videtur esse contra naturam peccatum immunditiæ seu molli-tiei, quia hoc videtur esse maxime secundum naturam ut alterum sit agens, et alterum sit patiens. Ergo secundum hoc immunditia esset gravissimum inter vitia contra naturam. Hoc autem est falsum. Ergo vitia contra naturam non sunt gravissima inter peccata luxuriæ.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit in libro De adult. conjugis <sup>3</sup>, quod "omnium horum vitiorum (scilicet quæ ad luxuriam pertinent) pessimum est quod contra naturam fit."

CONCLUSIO. — Vitium contra naturam gravissimum et turpissimum est inter luxuriæ species, siquidem per illud ~~omnino~~ ipsius naturæ legem circa rei venere-usum constitutam, transgreditur.

Respondeo dicendum quod in quolibet genere pessima est principii corruptio, ex quo alia dependent. Principia autem

(1) *Injuriatur*, vel injuriam facit; quia nec ulum infert cuicumque alteri nocumentum.

(2) Immediate ac directe velut contra proprium per se objectum, ad quod offensæ terminatur; sicut infidelitas, blasphemia etc.

rationis sunt ea quæ sunt secundum naturam: nam ratio, præsuppositis his quæ sunt a natura determinata, disponit alia secundum quod convenit. Et hoc apparet tam in speculativis quam in practicis. Et ideo sicut in speculativis error circa ea quorum cognitio est homini naturaliter indita, est gravissimus et turpissimus; ita in agendis agere contra ea quæ sunt secundum naturam determinata, est gravissimum et turpissimum. Quia ergo in vitiis quæ sunt contra naturam transgreditur homo id quod est secundum naturam determinatum circa usum venereorum, inde est quod in tali materia hoc peccatum est gravissimum. — Post quod est *incestus*, qui, sicut dictum est (art. 9 hujus qu.), est contra naturalem reverentiam quam personis conjunctis debemus. Per alias autem luxuriæ species præteritur solum id quod est secundum rationem rectam determinatum, ex præsuppositione tamen naturalium principiorum. Magis autem repugnat rationi quod aliquis venereis utatur, non solum contra id quod convenit proli generandæ, sed etiam cum injuria alterius. Et ideo *fornicatio simplex*, quæ committitur sine injuria alterius personæ, est minima inter species luxuriæ. Major autem injuria est, si quis abutatur muliere alterius potestati subiecta ad usum generationis quam ad solam custodiam. Et ideo *adulterium* est gravius quam *stuprum*; et utrumque aggravatur per violentiam. Propter quod *raptus virginis* est gravius quam *stuprum*, et *raptus uxoris* quam *adulterium*. Et hæc omnia etiam aggravantur secundum rationem *sacrilegii*, ut supra dictum est (art. 10 hujus quæst. ad 2).

Ad *primum* ergo dicendum, quod sicut ordo rationis rectæ est ab homine, ita ordo naturæ est ab ipso Deo. Et ideo in peccatis contra naturam, in quibus ipse ordo naturæ violatur, fit injuria ipsi Deo ordinatori naturæ. Unde Augustinus dicit <sup>4</sup>: "Flagitia quæ sunt contra naturam, ubique ac semper detestanda atque punienda sunt, qualia Sodomitarum fuerunt: quæ si omnes gentes facerent, omnes eodem criminis reatu divina lege tenerentur, quæ non sic fecit homines, ut se illo uterentur modo. Violatur quip-

(3) Habetur in lib. De bono conjug. cap. 9 et 11, et habetur cap. *Adulterii* 32, quæst. 7.

(4) De confess. lib. III, cap. 8, circa princ.

pe ipsa societas quæ cum Deo nobis esse debet, cum eadem naturâ, ejus ille auctor est, libidinis perversitate polluitur.

Ad *secundum* dicendum, quod etiam vitia contra naturam sunt contra Deum, ut dictum est (in solut. præc.), et tanto sunt graviora quam sacrilegii corruptela, quanto ordo naturæ humanæ inditus est prior et stabilior quam quilibet alius ordo superadditus.

Ad *tertium* dicendum, quod unicuique individuo magis est conjuncta natura speciei quam quodcumque aliud individuum. Et ideo peccata quæ sunt contra naturam speciei sunt graviora.

Ad *quartum* dicendum, quod gravitas in peccato magis attenditur ex abusu alicujus rei quam ex omissione debiti usus. Et ideo inter vitia quæ sunt contra naturam, infimum locum tenet peccatum immunditiæ, quod consistit in sola omissione concubitus ad alterum. Gravissimum autem est peccatum *bestialitatis*<sup>1</sup>, quia non servatur debita species. Unde super illud Gen. xxxvii: *Accusavit fratres suos crimine pessimo*, dicit Glossa interl., quod "cum pecoribus miscebantur." Post hoc autem est *vitium Sodomiticum*, cum ibi non servetur debitus sexus. Post hoc autem est peccatum ex eo quod non servatur debitus modus concumbendi; magis autem si non sit debitum vas, quam si sit inordinatio secundum aliqua alia pertinentia ad modum concubitus.

## QUESTIO CLV.

### DE PARTIBUS POTENTIALIBUS TEMPERANTIÆ, ET PRIMO DE CONTINENTIA, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de partibus potentialibus temperantiæ; et primo de continentia; secundo de clementia; tertio de modestia. Circa primum considerandum est de continentia et de incontinentia. Circa continentiam quaeruntur quatuor: 1. Utrum continentia sit virtus. — 2. Quæ sit materia ejus. — 3. Quod sit ejus subjectum. — 4. De comparatione ejus ad temperantiam.

#### ART. I. — UTRUM CONTINENTIA SIT VIRTUS<sup>2</sup>.

De his etiam 12, qu. lxxxv, art. 3 ad 2, et p. III, quæst. vii, art. 2 ad 3, et De ver. qu. xiv, art. 1 corp. fin.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod continentia non sit virtus. Species

(1) Qui cum bestiis commiscantur, ait Sylvius, non est necesse quod in confessione dicant cum

enim non condiditur generi. Sed continentia condiditur virtuti, ut patet per Philosophum<sup>3</sup>. Ergo continentia non est virtus.

2. Præterea, nullus utendo virtute peccat; quia, secundum Augustinum<sup>4</sup>, "virtus est qua nemo male utitur." Sed aliquis continendo potest peccare; puta si desideret aliquod bonum facere, et ab eo se contineat. Ergo continentia non est virtus.

3. Præterea, nulla virtus retrahit hominem a licitis, sed solum ab illicitis. Sed continentia retrahit hominem a licitis: dicit enim Glossa<sup>5</sup> Gal. v, quod per continentiam aliquis se etiam a licitis abstinet. Ergo continentia non est virtus.

Sed *contra*, omnis habitus laudabilis videtur esse virtus. Sed continentia est hujusmodi: dicit enim Andronicus quod "continentia est habitus invictus a delectatione." Ergo continentia est virtus.

CONCLUSIO. — Quamquam continentia virtus perfecta non sit, aliquo tamen modo virtus est, qua ratio firmatur contra passiones, ne ab eis abducatur.

Respondeo dicendum quod nomen continentia dupliciter sumitur a diversis. Quidam enim continentiam nominant per quam aliquis ab omni delectatione venerea abstinet: unde et Apostolus<sup>6</sup> continentiam castitati conjungit<sup>7</sup>. Et sic continentia perfecta principalis quidem est virginitas, secundaria vero viduitas. Unde secundum hoc eadem ratio est de continentia quæ de virginitate, quam supra diximus virtutem (quæst. clii, art. 3). — Alii vero dicunt continentiam esse per quam aliquis resistit concupiscentiis pravis, quæ in eo vehementes existunt: et hoc modo accipit Philosophus continentiam<sup>8</sup>. Hoc etiam modo accipitur continentia in Collationibus Patrum<sup>9</sup>. Hoc autem modo continentia habet aliquid de ratione virtu-

qua vel quali bestia peccaverint, siquidem hæc differentia non speciem peccati immutat.

(2) Continentia est virtus, ita tamen, juxta mentem D. Thomæ, ut quanto strictius accipitur, tanto sit major ac perfectior virtus.

(3) Ethic. lib. vii, cap. 1, in princ. et cap. 9.

(4) De lib. arb. lib. ii, cap. 18 et 19.

(5) Interl. sup. illud: *Fides, modestia*, etc.

(6) Galat. v.

(7) Cum dicit: *Fructus autem Spiritus est caritas, gaudium, pax, continentia, castitas*.

(8) Ethic. lib. vii.

(9) Collat. 12, cap. 10 et 11.



tis, inquantum scilicet ratio firmata est contra passiones, ne ab eis deducatur: non tamen attingit ad perfectam rationem virtutis moralis<sup>1</sup>, secundum quam etiam appetitus sensitivus subditur rationi sic ut in eo non insurgant vehementes passiones rationi contrariæ. Et ideo Philosophus dicit<sup>2</sup>, quod "continentia non est virtus, sed quædam mixta, inquantum scilicet habet aliquid de virtute, et in aliquo deficit a virtute. Largius tamen accipiendo nomen virtutis pro quolibet principio laudabilium operum, possumus dicere continentiam esse virtutem.

Ad *primum* ergo dicendum quod Philosophus continentiam dividit virtuti quantum ad hoc in quo deficit a virtute.

Ad *secundum* dicendum, quod homo proprie est id quod est secundum rationem. Et ideo ex hoc dicitur aliquis in seipso se tenere, quod tenet se in eo quod convenit rationi. Quod autem pertinet ad perversitatem rationis, non est conveniens rationi. Unde ille solus vere continens dicitur qui tenet se in eo quod est secundum rationem rectam, non autem in eo quod est secundum rationem perversam. Rationi autem rectæ opponuntur concupiscentiæ pravæ, sicut et rationi perversæ opponuntur concupiscentiæ bonæ. Et ideo proprie et vere continens est qui persistit in ratione recta, abstinens a concupiscentiis pravis; non autem qui persistit in ratione perversa, abstinens a concupiscentiis bonis; sed hic magis potest dici obstinatus in malo.

Ad *tertium* dicendum, quod Glossa ibi loquitur de continentia secundum primum modum, secundum quem continentia nominat quamdam virtutem perfectam, quæ non solum abstinet ab illicitis bonis, sed etiam a quibusdam licitis minus bonis, ut totaliter intendatur perfectioribus bonis<sup>3</sup>.

(1) Sic accipiendo continentiam, ut ait ipse S. Doctor, Christus non habuit continentiam (part. III, quæst. VII, art. 2 ad 3).

(2) Ethic. lib. IV, cap. ult.

(3) Virginitas enim a voluptatibus licitis matrimonii se abstinere ut contemplationi, quæ est aliquid perfectius, omnino vacare queat.

(4) Affirmative respondet S. Doctor, ac proinde continentia proprie dici potest: *Dispositio voluntatis qua resistitur pravis concupiscentiis circa tactum*, id est, circa alimenta, sed et maxime circa venerea.

(5) De offic. lib. I, cap. 46, circa princ.

(6) Codice non sincero usus est B. Thomas,

**ART. II.** — UTRUM MATERIA CONTINENTIÆ SINT CONUPISCENTIÆ DELECTATIONUM TACTUS<sup>4</sup>.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod materia continentiae non sint concupiscentiae delectationum tactus. Dicit enim Ambrosius<sup>5</sup>: "Generale decorum ita est ac si æquabilem formam, atque universitatem honestatis habeat in omni actu suo continentem<sup>6</sup>." Sed non omnis actus humanus pertinet ad delectationes tactus. Ergo continentia non est solum circa concupiscentias delectationum tactus.

2. Præterea, nomen continentiae ex hoc sumitur, quod aliquis tenet se in bono rationis rectæ, sicut dictum est (art. præc.). Sed quædam aliæ passiones vehementius abducunt hominem a ratione recta quam concupiscentiæ delectabilium tactus; sicut timor periculorum mortis, qui stupefacit hominem; et ira, quæ est insanie similis, ut Seneca dicit<sup>7</sup>. Ergo continentia non dicitur proprie circa concupiscentias delectationum tactus.

3. Præterea, Tullius dicit<sup>8</sup>, quod "continentia est per quam cupiditas consilii gubernatione regitur." Cupiditas autem magis consuevit dici divitiarum quam delectabilium tactus, secundum illud I. Tim. ult., 10: *Radix omnium malorum est cupiditas*. Ergo continentia non est proprie circa concupiscentias delectationum tactus.

4. Præterea, delectationes tactus non solum sunt in rebus venereis, sed etiam in usu ciborum. Sed continentia solum circa usum venereorum consuevit dici. Ergo non est propria materia ejus concupiscentia delectationum tactus.

5. Præterea, inter delectationes tactus quædam sunt non humanæ, sed bestiales, tam in cibis, utpote si quis delectaretur in esu carnum humanarum, quam etiam in venereis, puta in abusu bestiarum vel puerorum. Sed circa hujusmodi non est continentia, ut dicitur<sup>9</sup>. Non ergo propria materia continentiae sunt concupiscentiæ delectationum tactus.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit<sup>10</sup>, qui pro *continentem*, id est, consonam et conformem habebat *continentem*; quod S. Doctorem propterea movit. (7) De ira lib. I, cap. I.

(8) Rhetor. lib. II, seu De invent., aliquant. ante fin.

(9) Ethic. lib. VII, cap. 5. (10) Ibid. cap. 4.



quod "continentia et incontinentia sunt circa eadem, circa quæ temperantia et intemperantia. „ Sed temperantia et intemperantia sunt circa concupiscentias delectationum tactus, ut supra habitum est (qu. cxli, art. 4). Ergo etiam continentia et incontinentia sunt circa eandem materiam.

CONCLUSIO. — Continentia et incontinentia circa delectationes tactus ut circa propriam materiam versantur.

Respondeo dicendum quod nomen continentia refrenationem quamdam importat, inquantum scilicet tenet se aliquis ne passionem sequatur. Et ideo proprie continentia dicitur circa illas passiones quæ impellunt ad aliquid prosequendum, in quibus laudabile est ut ratio retrahat hominem a prosequendo; non autem proprie est circa illas passiones quæ important retractionem quamdam, sicut timor et alia hujusmodi. In his enim laudabile est firmitatem servare in prosequendo quod ratio dicat, ut supra dictum est (quæst. cxxiii, art. 3 et 4). — Est autem considerandum quod naturales inclinationes principia sunt omnium supervenientium, ut supra dictum est (elicitur ex qu. xxvi, art. 3, 7 et 8). Et ideo passiones tanto vehementius impellunt ad aliquid prosequendum, quanto magis sequuntur inclinationem naturæ; quæ præcipue inclinatur ad ea quæ sunt sibi necessaria vel ad conservationem individui, sicut sunt cibi; vel ad conservationem speciei, sicut sunt actus venerei, quorum delectationes ad tactum pertinent. Et ideo continentia et incontinentia proprie dicuntur circa concupiscentias delectationum tactus.

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut nomen temperantia potest communiter accipi in quacumque materia; proprie tamen dicitur in illa materia in qua est optimum hominem refrenari: ita etiam continentia proprie dicitur in materia in qua est optimum et difficillimum contineri, scilicet in concupiscentiis delectationum tactus; communiter autem et secundum quid potest

dici in quacumque alia materia<sup>1</sup>: et hoc modo utitur Ambrosius nomine continentia.

Ad *secundum* dicendum, quod circa timorem non proprie laudatur continentia, sed magis firmitas animi quam fortitudo importat. Ira autem impetum quidem facit ad aliquid prosequendum; iste tamen impetus magis sequitur apprehensionem animalem, prout scilicet aliquis apprehendit se esse ab alio læsum, quam inclinationem naturalem. Et ideo dicitur quidem aliquis secundum quid continens iræ, non tamen simpliciter.

Ad *tertium* dicendum, quod hujusmodi exteriora bona, sicut honores, divitiæ et hujusmodi, ut Philosophus dicit<sup>2</sup>, videntur quidem secundum se esse eligibilia, non autem quasi necessaria ad conservationem naturæ. Et ideo circa ea non dicimus simpliciter aliquos continentes vel incontinentes, sed secundum quid, apponendo quod sint continentes vel incontinentes lucri, vel honoris, vel alicujus hujusmodi. Et ideo vel Tullius communiter usus est nomine continentia, prout comprehendit sub se etiam continentiam secundum quid; vel accipit cupiditatem stricte pro concupiscentia delectabilium tactus.

Ad *quartum* dicendum, quod delectationes venereorum sunt vehementiores quam delectationes ciborum: et ideo circa venerea magis consuevimus continentiam et incontinentiam dicere, quam circa cibos, licet secundum Philosophum circa utrumque possit dici.

Ad *quintum* dicendum, quod continentia est bonum rationis humanæ: et ideo attenditur circa passiones quæ possunt esse homini connaturales. Unde Philosophus dicit<sup>3</sup>, quod si aliquis tenens puerum, concupiscat eum vel comedere, vel ad venereorum inconvenientem delectationem, sive sequatur concupiscentiam, sive non, non dicitur simpliciter continens, sed secundum quid<sup>4</sup>.

(2) Ethic. lib. vii, cap. 4, a princ.

(3) Ibid. cap. 5, a med.

(4) Forte huic communiori lectioni addendum, *vel incontinens*. Nicolai pro *sive sequatur*, etc., habet, *et non sequatur concupiscentiam, non dicitur*, etc.

(1) Qui resistit passionibus in aliis materiis quam in voluptatibus venereis, non dicitur continens simpliciter, sed secundum quid, ut continens iræ, avaritiæ, honoris, ut patet ex respons. seq.

**ART. III. — UTRUM  
SUBJECTUM CONTINENTIÆ  
SIT VIS CONCUPISCIBILIS.**

De his etiam supra, quæst. LIII, art. 5 ad 3, et l 2, qu. LVIII, art. 3 ad 2. et Sent. III, dist. 33, qu. II, art. 4, quæstionc. II. et Ethic. lib. VII, lect. 10, col. 5.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod subjectum continentiae sit vis concupiscibilis. Subjectum enim alicujus virtutis oportet esse proportionatum materiae. Sed materia continentiae, sicut dictum est (art. præc.), sunt concupiscentiae delectabilium tactus, quæ pertinent ad vim concupiscibilem. Ergo continentia est in vi concupiscibili.

2. Præterea, opposita sunt circa idem. Sed incontinentia est in concupiscibili, cujus passiones superant rationem: dicit enim Andronicus quod "incontinentia est malitia concupiscibilis"<sup>1</sup>, secundum quam eligit pravas delectationes, prohibente rationali. Ergo et continentia pari ratione est in concupiscibili.

3. Præterea, subjectum virtutis humanæ vel est ratio, vel vis appetitiva, quæ dividitur in voluntatem, concupiscibilem et irascibilem. Sed continentia non est in ratione, quia sic esset virtus intellectualis; neque etiam in voluntate, quia continentia est circa passiones, quæ non sunt in voluntate; nec etiam est in irascibili, quia non est proprie circa passiones irascibilis, ut dictum est (art. præc. ad 2). Ergo relinquitur quod sit in concupiscibili.

Sed *contra*, omnis virtus in aliqua potentia existens aufert malum actum illius potentiae<sup>2</sup>. Sed continentia non aufert malum actum concupiscibilis: habet enim continens concupiscentias pravas, ut Philosophus dicit<sup>3</sup>. Ergo continentia non est in concupiscibili.

**CONCLUSIO.** — Continentiae virtus non in concupiscibili, sed in voluntate sedem habet.

Respondeo dicendum quod omnis virtus in aliquo subjecto existens facit illud differre a dispositione quam habet, dum subijcitur oppositò vitio. Concupi-

scibilis autem eodem modo se habet in eo qui est continens, et in eo qui est incontinens, quia in utroque prorumpit in concupiscentias pravas vehementes. Unde manifestum est quod continentia non est in concupiscibili sicut in subjecto. — Similiter etiam ratio eodem modo se habet in utroque; quia tam continens quam incontinens habet rationem rectam, et uterque extra passionem existens gerit in proposito concupiscentias illicitas non sequi. Prima autem differentia eorum invenitur in electione: quia continens, quamvis patiatu-  
r vehementes concupiscentias, tamen eligit non sequi eas propter rationem; incontinens autem eligit sequi eas, non obstante contradictione rationis. Et ideo oportet quod continentia sit sicut in subjecto in illa vi animæ cujus actus est electio: et hæc est voluntas, ut supra habitum est (l 2, qu. XIII, art. 1).

Ad *primum* ergo dicendum, quod continentia habet materiam concupiscentias delectationum tactus, non sicut quas moderetur (quod pertinet ad temperantiam, quæ est in concupiscibili), sed est circa eas, quasi eis resistens. Unde oportet quod sit in alia vi, quia resistentia est alterius ad alterum<sup>4</sup>.

Ad *secundum* dicendum, quod voluntas media est inter rationem et concupiscibilem, et potest ab utroque moveri. In eo autem qui est continens, movetur a ratione; in eo autem qui est incontinens, movetur a concupiscibili. Et ideo continentia potest attribui rationi sicut primo moventi<sup>5</sup>, et incontinentia concupiscibili; quamvis utrumque immediate pertineat ad voluntatem sicut ad proprium subjectum.

Ad *tertium* dicendum, quod licet passiones non sint in voluntate sicut in subjecto, est tamen in potestate voluntatis eis resistere: et hoc modo voluntas continentis resistit concupiscentiis.

**ART. IV. — UTRUM CONTINENTIA  
SIT MELIOR QUAM TEMPERANTIA<sup>6</sup>.**

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur

est primum movens intrinsecum respectu aliarum potentialiarum quæ motionem ejus præsupponunt.

(6) Ad continentiam persuadendam singulariter valent exempla Christi Domini, beatissimæ Virginis multorumque aliorum sanctorum et sanctarum, et hæc virtus frequentissime in Scripturis commendatur.

(1) *Concupiscibilis* in genitivo; supple *malitia* illius potentiae quæ concupiscibilis appellatur.  
(2) Cum ad virtutem pertineat reddere opus bonum. (3) Ethic. lib. VII, cap. 9, circa fin.

(4) Quippe non potest idem esse resistens et id cui resistitur; vel non potest aliquid sibi ipsi resistens esse.

(5) Quod in genere tantum tale dicitur, quia



quod continentia sit melior quam temperantia. Dicitur enim Eccli. xxvi, 20: *Omnis autem ponderatio non est digna continentis animæ*. Ergo nulla virtus potest continentiae adæquari.

2. Præterea, quanto aliqua virtus meretur majus præmium, tanto potior est. Sed continentia videtur mereri majus præmium; dicitur enim II. Tim. ii, 5: *Non coronabitur, nisi qui legitime certaverit*; magis autem certat continens, qui patitur vehementes passiones et concupiscentias pravas, quam temperatus, qui non habet eas vehementes. Ergo continentia est potior virtus quam temperantia.

3. Præterea, voluntas est dignior potentia quam vis concupiscibilis. Sed continentia est in voluntate, temperantia autem in vi concupiscibili, ut ex dictis patet (art. præc. in corp. et ad 1). Ergo continentia est potior virtus quam temperantia.

Sed *contra* est quod Tullius<sup>1</sup> et Andronicus ponunt continentiam adjunctam temperantiae, sicut principali virtuti.

CONCLUSIO. — Continentia, ut omnes venereas delectationes moderatur, potior est temperantia; ut vero pravas concupiscentias secundum rationem moderatur, potior ea est virtus temperantiae, cui ut principali adjungitur.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. 1 huj. quæst.), nomen continentiae dupliciter accipitur: uno modo, secundum quod importat cessationem ab omnibus delectationibus venereis; et sic sumendo nomen continentiae, continentia est potior temperantia simpliciter dicta, ut patet in his quæ supra dicta sunt (quæst. clvii, art. 5) de præeminentia virginitatis ad castitatem simpliciter dictam<sup>2</sup>. Alio modo potest accipi nomen continentiae, secundum quod importat resistantiam rationis ad concupiscentias pravas, quæ sunt in homine vehementes; et secundum hoc temperantia est multo potior quam continentia, quia bonum virtutis laudabile est ex eo quod est secundum rationem. Plus autem viget bonum

rationis in eo qui est temperatus, in quo etiam ipse appetitus sensitivus est subjectus rationi, et quasi a ratione edomitus, quam in eo qui est continens, in quo appetitus sensitivus vehementer resistit rationi per concupiscentias pravas<sup>3</sup>. — Unde continentia comparatur ad temperantiam sicut imperfectum ad perfectum.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa potest dupliciter intelligi: uno modo, secundum quod accipitur continentia, prout abstinere ab omnibus venereis; et hoc modo dicitur quod "omnis ponderatio non est digna animæ continentis" in genere castitatis; quia nec etiam fecunditas carnis, quæ quæritur in matrimonio, adæquatur continentiae virginali vel viduali<sup>4</sup>, ut supra dictum est (quæst. clvii, art. 4 et 5). Alio modo potest intelligi secundum quod nomen continentiae sumitur communiter pro omni abstinencia a rebus illicitis; et sic dicitur quod "omnis ponderatio non est digna animæ continentis", quia non recipit æstimationem auri vel argenti, quæ commutantur ad pondus.

Ad secundum dicendum, quod magnitudo concupiscentiae, seu debilitas ejus ex duplici causa procedere potest. Quandoque enim procedit ex causa corporali: quidam enim ex naturali complexione sunt magis proni ad concupiscendum quam alii; et iterum quidam habent opportunitates delectationum concupiscentiam inflammantes magis paratas quam alii. Et talis debilitas concupiscentiae diminuit meritum; magnitudo vero auget. Quandoque vero debilitas vel magnitudo concupiscentiae provenit ex causa spiritali laudabili, puta ex vehementia charitatis, vel fortitudine rationis, sicut est in homine temperato. Et hoc modo debilitas concupiscentiae auget meritum ratione suæ causæ; magnitudo vero minuit.

Ad tertium dicendum, quod voluntas propinquior est rationi quam vis concupiscibilis. Unde bonum rationis, ex quo virtus laudatur, majus esse ostenditur ex hoc quod pertingit non solum usque ad voluntatem, sed etiam usque ad vim

homine, quanto magis pravis concupiscentiis caret.

(4) Nulla fecunditas carnis, ait S. Augustinus, sanctæ virginitati etiam carnis comparari potest (lib. De sanct. virgin. cap. 12).

(1) De invent. lib. ii, aliquant. ante fin.

(2) Hoc enim sensu dicit Augustinus (lib. De bono conjugali, cap. 19): *Bono nuptiarum procul dubio bonum continentiae præferendum est*.

(3) Hinc dicit S. Doctor (part. III, quæst. vii, art. 2) quod temperantia tanto perfectior est in



concupiscibilem, quod accidit in eo qui est temperatus, quam si pertingat solum ad voluntatem, ut accidit in eo qui est continens

## QUESTIO CLVI.

### DE INCONTINENTIA, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de incontinentia, et circa hoc quaeruntur quatuor: 1. Utrum incontinentia pertineat ad animam vel ad corpus. — 2. Utrum incontinentia sit peccatum. — 3. De comparatione incontinentiae ad intemperantiam. — 4. Quis sit turpior: Utrum incontinens irae, vel incontinens concupiscentiae.

#### ART. I. — UTRUM INCONTINENTIA PERTINEAT AD ANIMAM, AN AD CORPUS.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod incontinentia non pertineat ad animam, sed ad corpus. Diversitas enim sexuum non est ex parte animae, sed ex parte corporis. Sed diversitas sexuum facit diversitatem circa incontinentiam: dicit enim Philosophus<sup>1</sup>, quod “ mulieres non dicuntur neque continentes, neque incontinentes. „ Ergo incontinentia non pertinet ad animam, sed ad corpus.

2. Præterea, id quod pertinet ad animam, non sequitur corporis complexionem. Sed incontinentia sequitur corporis complexionem: dicit enim Philosophus<sup>2</sup>, quod “ maxime acuti, id est, cholericici et melancholici secundum irrefrenatam concupiscentiam sunt incontinentes. „ Ergo incontinentia pertinet ad corpus.

3. Præterea, victoria magis pertinet ad eum qui vincit, quam ad eum qui vincitur. Sed ex hoc dicitur aliquis esse incontinens, quod caro concupiscens adversus spiritum<sup>3</sup> superat ipsum. Ergo incontinentia magis pertinet ad carnem quam ad animam.

Sed *contra* est quod homo differt a bestiis principaliter secundum animam. Differt autem secundum rationem continentiae et incontinentiae: bestias enim

dicimus neque continentes, neque incontinentes, ut patet per Philosophum<sup>4</sup>. Ergo incontinentia maxime est ex parte animae.

**CONCLUSIO.** — Incontinentia ad animam per se spectat: ad corpus vero non ut ad veram causam, sed tantum ut ad aliquam occasionem, referri potest.

Respondeo dicendum quod unumquodque attribuitur magis ei quod est causa per se, quam ei quod solam occasionem præstat. Id autem quod est ex parte corporis, solam occasionem præstat incontinentiae: ex dispositione enim corporis potest contingere quod insurgant passiones vehementes in appetitu sensitivo, qui est virtus corporis organici<sup>5</sup>. Sed huiusmodi passiones, quantumcumque vehementes, non sunt sufficiens causa incontinentiae, sed occasio sola; eo quod durante usu rationis, semper homo potest passionibus resistere. Si vero passiones adeo insurgant quod totaliter auferant usum rationis, sicut accidit in his qui propter vehementiam passionum amentiam incurrunt, non remanebit ratio continentiae, neque incontinentiae: quia non salvatur in eis iudicium rationis, quod continens servat, et incontinens deserit. Et sic relinquitur quod per se causa incontinentiae sit ex parte animae quæ ratione passionibus non resistit. — Quod quidem fit duobus modis, ut Philosophus dicit<sup>6</sup>: uno modo, quando anima passionibus cedit, antequam ratio consilietur: quæ quidem vocatur irrefrenata incontinentia, vel prævolatio<sup>7</sup>; alio modo, quando non permanet homo in his quæ consiliata sunt, eo quod debiliter est firmatus in eo quod ratio iudicavit<sup>8</sup>: unde hæc incontinentia vocatur debilitas. Et sic patet quod incontinentia principaliter ad animam pertinet.

Ad primum ergo dicendum, quod anima humana est corporis forma, et habet quasdam vires corporeis organis utiles: quarum operationes aliquid conferunt etiam ad illa opera animæ quæ sunt sine corporeis instrumentis,

(1) Ethic. lib. vii, cap. 5, ante med.

(2) Eth. lib. vii, cap. 7, in fin.

(3) Ut ad Gal. v, 17 Apostolus loquitur; subdens quoque per oppositum quod *spiritus adversus carnem*: absit autem ut semper caro concupiscens ita spiritum vincat.

(4) Ethic. lib. vii, cap. 3 et 6, a med.

(5) Sic vocati, quia partibus constat quibus ut instrumentis ad varias vitæ functiones. cum sit ὄργανον idem quod instrumentum.

(6) Ethic. lib. vii, cap. 7, non procul a fin.

(7) *Prævolatio* ex græco προπέτεια, prævolare aut rationem præcurrere; hanc vocem reddunt interpretes recentiores per *temeritatem*, quod ad idem redit.

(8) Tum incontinens dicere potest cum poeta: *Video meliora proboque, deteriora sequor.*

id est, ad actum intellectus et voluntatis; inquantum scilicet intellectus a sensu accipit, et voluntas impellitur a passione appetitus sensitivi. Et secundum hoc, quia femina secundum corpus habet quamdam debilem complexionem, fit ut in pluribus quod etiam debiliter inhæreat quibuscumque inhæret; etsi raro in aliquibus aliter accidat, secundum illud Proverb. ult., 10: *Mulierem fortem quis inveniet?* Et quia id quod est parvum vel debile, reputatur quasi nullum, inde est quod Philosophus loquitur de mulieribus, quasi non habentibus iudicium rationis firmum, quamvis in aliquibus mulieribus contrarium accidat. Et propter hoc dicit quod mulieres non dicimus continentes, quia non ducuntur quasi habentes solidam rationem, sed ducuntur quasi de facili sequentes passiones.

Ad secundum dicendum, quod ex impetu passionis contingit quod aliquis statim sequatur passionem ante consilium rationis. Impetus autem passionis provenire solet vel ex velocitate, sicut in cholericiis, vel ex vehementia, sicut in melancholicis, qui propter terrestrem complexionem vehementissime inflammantur; sicut e contrario contingit quod aliquis non persistat in eo quod consiliatum est, ex eo quod debiliter inhæret propter mollitiem complexionis, ut de mulieribus dictum est (in solut. præc.): quod etiam videtur in phlegmaticis contingere propter eandem causam, sicut et in mulieribus. Hæc autem accidunt, inquantum ex complexione corporis datur aliqua incontinentiæ occasio, non autem causa sufficiens, ut dictum est (in corp. art.).

Ad tertium dicendum, quod concupiscentia carnis in eo qui est incontinens, superat spiritum non ex necessitate, sed per quamdam negligentiam spiritus non resistentis fortiter.

#### ART. II. — UTRUM INCONTINENTIA SIT PECCATUM.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod incontinentia non sit peccatum. Quia, ut Augustinus dicit <sup>1</sup>, "Nullus peccat in eo quod vitare non po-

test. Sed incontinentiam nullus potest ex seipso vitare, secundum illud Sap. viii, 21: *Scio quod non possum esse continens, nisi Deus det* <sup>2</sup>. Ergo incontinentia non est peccatum.

2. Præterea, omne peccatum in ratione videtur consistere. Sed in eo qui est incontinens, vincitur iudicium rationis. Ergo incontinentia non est peccatum.

3. Præterea, nullus peccat ex eo quod Deum vehementer amat. Sed ex vehementia divini amoris aliquis fit incontinens; dicit enim Dionysius <sup>3</sup> quod "Paulus per incontinentiam divini amoris dixit: *Vivo ego, jam non ego* <sup>4</sup>. Ergo incontinentia non est peccatum.

Sed contra est quod connumeratur aliis peccatis II. Timoth. iii, 3, ubi dicitur: *Criminatores, incontinentes, immiles*, etc. Ergo incontinentia est peccatum.

CONCLUSIO. — Incontinentia circa delectationum tactus concupiscentias, vitiosa est, similiter et quæ circa honores et divitias: quæ vero circa concupiscentias rerum est, quibus non contingit abuti, non peccatum est, sed ad perfectionem virtutis spectat.

Respondeo dicendum quod incontinentia potest attendi circa aliquid tripliciter: uno modo proprie et simpliciter; et sic incontinentia attenditur circa concupiscentias delectationum tactus, sicut et intemperantia, ut supra dictum est de continentia (quæst. præc., art. 2). Et hoc modo incontinentia est peccatum ex duplici ratione; uno modo, ex eo quod incontinens recedit ab eo quod est secundum rationem; alio modo ex eo quod se immergit quibusdam turpibus delectationibus. Et ideo Philosophus dicit <sup>5</sup>, quod "incontinentia vituperatur non solum sicut peccatum, quod scilicet est per se recessum a ratione, sed sicut malitia quædam, inquantum pravas concupiscentias sequitur. Alio modo incontinentia attenditur circa aliquid, proprie quidem inquantum homo recedit ab eo quod est secundum rationem, sed non simpliciter; puta cum aliquis non servat modum rationis in concupiscentia honoris, divitiarum et aliorum huiusmodi, quæ secundum se videntur esse

(1) De lib. arb. lib. iii, cap. 18, parum a princ.

(2) Horum verborum sensus litteralis est iste: scivi quod non possum esse compos sapientiæ, sive quod sapientiæ consecui non possum nisi

Deus eam mihi det. Hic igitur ad rem non pertinet.

(3) De div. nom. cap. 4, part. 1, lect. 10.

(4) Galat. ii. (5) Ethic. lib. vii. cap. 3, a med.



bona<sup>1</sup>: circa quæ non est incontinentia simpliciter, sed secundum quid, sicut supra de continentia dictum est (quæst. præc., art. 2 ad 3). Et sic incontinentia est peccatum, non ex eo quod aliquis ingerat se pravis concupiscentiis, sed ex eo quod non servet modum debitum rationis etiam in concupiscentiarum per se appetendarum. Tertio modo incontinentia dicitur esse circa aliquid non proprie, sed secundum similitudinem; puta circa concupiscentias eorum quibus non potest aliquis male uti, puta circa concupiscentias virtutum; circa quas dici potest aliquis esse incontinens per similitudinem: quia sicut ille qui est incontinens, totaliter ducitur per concupiscentiam malam; ita aliquis totaliter ducitur per concupiscentiam bonam, quæ est secundum rationem. Et talis incontinentia non est peccatum, sed pertinet ad perfectionem virtutis.

Ad primum ergo dicendum, quod homo potest vitare peccatum et facere bonum, non tamen sine divino auxilio, secundum illud Joan. xv, 5: *Sine me nihil potestis facere*. Unde per hoc quod homo indiget divino auxilio ad hoc quod sit continens, non excluditur quin incontinentia sit peccatum: quia, ut dicitur<sup>2</sup>, "quæ per amicos possumus, aliququaliter per nos possumus."

Ad secundum dicendum, quod in eo qui est incontinens vincitur iudicium rationis, non quidem ex necessitate, quod auferret rationem peccati, sed ex negligentia quadam hominis non firmiter intendentis ad resistendum passioni per iudicium rationis quod habet.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de incontinentia per similitudinem dicta, et non proprie<sup>3</sup>.

### ART. III. — UTRUM INCONTINENS PLUS PECCET QUAM INTEMPERATUS<sup>4</sup>.

De his etiam 1 2. quæst. LXXVIII, art. 3 corp. et Sent. II, dist. 43, quæst. 1, art. 4 corp. et De ver. quæst. XXIV, art. 10 corp. et Ethic. lib. I, lect. 3, col. 4, et lib. VII, lect. 4, col. 4.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur

(1) Tum peccat ratione modi et formæ; quamvis enim ejusmodi res non sint simpliciter malæ, malum tamen est excedere modum rectæ rationis in iis appetendis, vel consequendis.

(2) Ethic. lib. III, cap. 3, a med

(3) Nam S. Dionysius Areopagita tantum voluit dicere Paulum per incontinentiam divini amoris dixisse: *Fuvo ego, jam non ego, vivit vero in me Christus*.

quod incontinens plus peccet quam in-temperatus. Tanto enim aliquis videtur gravius peccare, quanto magis contra conscientiam agit, secundum illud Lucæ XII, 47: *Servus sciens voluntatem domini sui, et non faciens, plagis vapulabit multis*, etc. Sed incontinens magis videtur agere contra conscientiam quam in-temperatus; quia, ut dicitur<sup>5</sup>, incontinens sciens quam prava sunt quæ concupiscit, nihilominus agit propter passionem; intemperatus autem judicat<sup>6</sup> ea quæ concupiscit esse bona. Ergo incontinens gravius peccat quam intemperatus.

2. Præterea, quanto aliquod peccatum gravius est, tanto videtur esse minus sanabile: unde et peccata in Spiritum sanctum, quæ sunt gravissima, dicuntur esse irremissibilia. Sed peccatum incontinentiæ videtur esse insanabilius quam peccatum intemperantiæ: sanatur enim peccatum alicujus per admonitionem et correctionem; quæ nihil videtur conferre incontinenti qui scit se male agere, et nihilominus male agit; intemperato autem videtur quod bene agat, et sic aliquid ei conferre posset admonitio. Ergo videtur quod incontinens gravius peccet quam intemperatus.

3. Præterea, quanto aliquis ex majori libidine peccat, tanto gravius peccat. Sed incontinens peccat ex majori libidine quam intemperatus; quia incontinens habet vehementes passiones et concupiscentias, quas non semper habet intemperatus. Ergo incontinens magis peccat quam intemperatus.

Sed contra est quod impœnitentia aggravat omne peccatum: unde Augustinus<sup>7</sup> dicit quod "impœnitentia est peccatum in Spiritum sanctum." Sed, sicut Philosophus dicit<sup>8</sup>, "intemperatus non est pœnitivus, immanet enim electioni; incontinens autem omnis est pœnitivus." Ergo intemperatus gravius peccat quam incontinens.

CONCLUSIO. — Intemperatus multo deterius peccat quam incontinens, cum

(4) Ostendit S. Doctor incontinentem minus peccare quam intemperatum; ex definitione incontinentis et intemperati tota pendet hæc solutio.

(5) Ethic. lib. VII, cap. 2.

(6) Saltem hic et nunc vel in particulari, quamvis non simpliciter et in universali.

(7) Lib. De verb. Dom. serm. 11, cap. 12 et 13

(8) Ethic. lib. VII, cap. 7 et 8, in princ.



ex habitu ille, hic vero ex passione peccet.

Respondeo dicendum quod peccatum, secundum Augustinum<sup>1</sup>, præcipue in voluntate consistit. "Voluntas enim est qua peccatur, et recte vivitur." Et ideo ubi est major inclinatio voluntatis ad peccandum, ibi est gravius peccatum. In eo autem qui est intemperatus, voluntas inclinatur ad peccandum ex propria electione, quæ procedit ex habitu per consuetudinem acquisito; in eo autem qui est incontinens, voluntas inclinatur ad peccandum ex aliqua passione. Et quia passio cito transit, habitus autem est qualitas difficile mobilis<sup>2</sup>; inde est quod incontinens statim pœnitet, transeunte passione: quod non accidit de intemperato: quinimo gaudet se peccasse, eo quod operatio peccati est sibi facta conaturalis secundum habitum. Unde de his dicitur Proverb. 11, 14, quod *latantur, cum male fecerint, et exultant in rebus pessimis*. Unde patet quod intemperatus est multo pejor quam incontinens, ut etiam Philosophus dicit<sup>3</sup>.

Ad primum ergo dicendum, quod ignorantia intellectus quandoque quidem præcedit inclinationem appetitus et causat eam; et sic quanto est major ignorantia, tanto magis peccatum diminuit, vel totaliter excusat, inquantum causat involuntarium; alio modo e converso ignorantia rationis sequitur inclinationem appetitus; et talis ignorantia quanto est major, tanto peccatum est gravius, quia ostenditur inclinatio appetitus esse maior. Ignorantia autem tam incontinentis quam intemperati provenit ex eo quod appetitus est in aliquid inclinatus, sive per passionem, sicut in incontinente, sive per habitum, sicut in intemperato. Major autem ignorantia causatur ex hoc in intemperato quam in incontinente; et uno quidem modo quantum ad durationem, quia in incontinente durat illa ignorantia solum passionem durante, sicut accessio febris tertianæ durat durante commotione humoris; ignorantia autem intemperati durat assidue propter permanentiam habitus,

unde assimilatur phthisi (*φθίσις*) vel cuiumque morbo continuo, ut Philosophus dicit<sup>4</sup>. Alio autem modo est major ignorantia intemperati quantum ad id quod ignoratur; nam ignorantia incontinentis attenditur quantum ad aliquod particulare eligibile, prout scilicet æstimat hoc nunc esse eligendum; sed intemperatus habet ignorantiam circa ipsum finem, inquantum scilicet judicat hoc esse bonum, ut irrefrenate concupiscentias sequatur. Unde Philosophus dicit<sup>5</sup>, quod "inecontinens est melior intemperato, quia salvatur in eo optimum principium<sup>6</sup>," scilicet recta æstimatio de fine.

Ad secundum dicendum, quod ad sanationem incontinentis non sufficit sola cognitio, sed requiritur interius auxilium gratiæ concupiscentiam mitigantis; et adhibetur etiam exterius remedium admonitionis et correctionis, ex quibus aliquis incipit concupiscentiis resistere, ex quo concupiscentia debilitatur, ut supra dictum est (quæst. cxxii, art. 2). Et iisdem etiam modis potest sanari intemperatus. Sed difficilior est ejus sanatio propter duo. Quorum primum est ex parte rationis, quæ corrupta est circa æstimationem ultimi finis, quod se habet sicut principium in demonstrativis. Difficilius autem reducitur ad veritatem ille qui errat circa principium, et similiter in operativis ille qui errat circa finem. Aliud autem est ex parte inclinationis appetitus, quæ in intemperato est ex habitu, qui difficile tollitur; inclinatio autem incontinentis est ex passione, quæ facilius reprimi potest.

Ad tertium dicendum, quod libido voluntatis, quæ auget peccatum, major est in intemperato quam in incontinente, ut ex dictis patet (in corp. art.). Sed libido concupiscentiæ appetitus sensitivi quandoque major est in incontinente, quia incontinens non peccat nisi ex gravi concupiscentia; sed intemperatus etiam ex levi concupiscentia peccat, et quandoque eam prævenit. Et ideo Philosophus dicit<sup>7</sup>, quod "magis intemperatum vituperamus, quia non concupiscens, vel quiete, id est, remisse, con-

(1) In lib. De duab. animab. cap. 10 et 11.

(2) Ex Philosophi categoriis (cap. De qualitate) ubi habitum a dispositione sic distinguit quod hæc facile sit mobilis.

(3) Ethic. lib. vii, cap. 7, ante med.

(4) Ethic. lib. vii cap. 8, circa princ.

(5) Eth. lib. vii, c. 7, ante med., et c. 8, in fin.

(6) Vel rectius ex græco σώζεται γὰρ τὸ βέλτιστον, ἢ ἄρχη, salvatur enim quod optimum est, puta principium.

(7) Ethic. lib. vii cap. 7 et 8, circa med.

cupiscens persequitur delectationes. Quid enim faceret, si adesset concupiscentia juvenilis <sup>1</sup>?

**ART. IV. — UTRUM INCONTINENS IRÆ SIT PEJOR**

**QUAM INCONTINENS CONCUPISCENTIÆ.**

De his etiam infra, quæst. CLVIII, art. 4 corp. et Sent. III, dist. 26, quæst. 1, art. 2 corp. et De ver. quæst. XXV, art. 2 corp. et Ethic. lib. VII, lect. 6 princ.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod incontinens iræ sit peior quam incontinens concupiscentiæ. Quanto enim difficilius est resistere passioni, tanto incontinentia videtur esse levior; unde Philosophus dicit <sup>2</sup>: "Non enim si quis a fortibus et superexcedentibus delectationibus vincitur, vel tristitiis, est admirabile, sed condonabile." Sed, sicut Heraclitus dixit, "difficilius est pugnare contra concupiscentiam quam contra iram." Ergo levior est incontinentia concupiscentiæ quam incontinentia iræ.

2. Præterea, si passio propter suam vehementiam totaliter auferat iudicium rationis, omnino excusatur aliquis a peccato, sicut patet in eo qui incidit ex passione in furiam. Sed plus remanet de iudicio rationis in eo qui est incontinens iræ, quam in eo qui est incontinens concupiscentiæ: iratus enim aliquando audit rationem, non autem concupiscens, ut patet per Philosophum <sup>3</sup>. Ergo incontinens iræ est peior quam incontinens concupiscentiæ.

3. Præterea, tanto aliquod peccatum est gravius, quanto est periculosius. Sed incontinentia iræ videtur esse periculosior, quia perducit hominem ad majus peccatum, scilicet ad homicidium, quod est gravius peccatum quam adulterium, ad quod perducit concupiscentia incontinentia. Ergo incontinentia iræ est gravior quam incontinentia concupiscentiæ.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit <sup>4</sup>, quod minus turpis est incontinentia iræ, quam incontinentia concupiscentiæ.

**CONCLUSIO.** — Quamquam secundum passionis rationem concupiscentiæ incontinentia turpior sit quam iræ; quan-

tum tamen ad malum sequens, gravior est iræ incontinentia quam concupiscentiæ.

Respondeo dicendum quod peccatum incontinentiæ potest considerari dupliciter. Uno modo ex parte passionis, ex qua ratio superatur; et sic incontinentia concupiscentiæ turpior est quam incontinentia iræ, quia motus concupiscentiæ habet majorem inordinationem quam motus iræ. Et hoc propter quatuor, quæ Philosophus tangit <sup>5</sup>: primo quidem, quia motus iræ participat aliquando rationem, in quantum scilicet iratus tendit ad vindicandum injuriam sibi factam, quod aliquando ratio dicat, sed non perfecte, quia non intendit debitum modum vindictæ; sed motus concupiscentiæ totaliter est secundum sensum, et nullo modo secundum rationem. Secundo, quia motus iræ magis consequitur corporis complexionem propter velocitatem motus cholerae, quæ tendit ad iram: unde magis est in promptu quod ille qui est secundum complexionem corporis dispositus ad irascendum, irascatur, quam quod ille qui dispositus est ad concupiscendum, concupiscat; unde etiam frequentius ex iracundis nascuntur iracundi, quam ex concupiscentibus concupiscentes. Quod autem provenit ex naturali corporis dispositione, reputatur magis venia dignum. Tertio, quia ira quærit manifeste operari, sed concupiscentia quærit latebras et dolose subintrat. Quarto, quia concupiscens delectabiliter operatur; sed iratus quasi quadam tristitia præcedente coactus <sup>6</sup>. Alio modo potest considerari peccatum incontinentiæ quantum ad malum in quod quis incidit a ratione discedens: et sic incontinentia iræ est, ut plurimum, gravior, quia ducit in ea quæ pertinent ad proximi nocumentum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod difficilius est assidue pugnare contra delectationem quam contra iram, quia concupiscentia est magis continua; sed ad horam difficilius est resistere iræ propter ejus impetum.

Ad *secundum* dicendum, quod concu-

(6) Non ergo eo sensu quod iram actu cum tristitia exequatur, quia potius delectatur in vindicando vel exequendo illo ad quod incitat ira; sed eo sensu tantum quod ut ad iram exequendam erumpat, compellitur a tristitia quam propter injuriam illatam sibi vel in se redundanter concepit.

(1) Sive sic tantum: *Quid faceret* in passione existens (ἐν πάθει ὦν).

(2) Ethic. lib. VII, cap. 7, a med.

(3) Ibid. cap. 6, in princ.

(4) Loc. cit. (5) Loc. cit.



piſcentia dicitur eſſe ſine ratione, non quia totaliter auferat uſum rationis, ſed quia in nullo procedit ſecundum iudicium rationis: et ex hoc eſt turpior.

Ad *tertium* dicendum, quod ratio illa procedit ex parte eorum in quæ incontinentia deducitur<sup>1</sup>.

## QUÆSTIO CLVII.

### DE CLEMENTIA ET MANSUETUDINE, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Postea consideraſſe debemus de clementia, et mansuetudine, et vitiiſ oppoſitis. Circa ipſas autem virtutes quaeruntur quatuor: 1. Utrum clementia et mansuetudo ſint idem. — 2. Utrum utraque earum ſit virtus. — 3. Utrum utraque earum ſit pars temperantiæ. — 4. De comparatione earum ad alias virtutes.

#### ART. I. — UTRUM CLEMENTIA ET MANSUETUDO SINT PENITUS IDEM<sup>2</sup>.

De hiſ etiam infra, art. 4 ad 3, et Sent. III, diſt. 33, quaest. III, art. 2, quaest. I ad 2.

Ad primum ſic proceditur. 1. Videtur quod clementia et mansuetudo ſint penitus idem. Mansuetudo enim eſt moderativa irarum, ut Philoſophus dicit<sup>3</sup>. Ira autem eſt appetitus vindictæ<sup>4</sup>. Cum ergo clementia ſit “ lenitas ſuperioris adverſus inferiorem in conſtitutione poenis, „ ut Seneca dicit<sup>5</sup>, per poenas autem fiat vindicta, videtur quod clementia et mansuetudo ſint idem.

2. Præterea, Tullius dicit<sup>6</sup>, quod “ clementia eſt virtus per quam animus temere concitatus in odium alicuius, benignitate retinetur; „ et ſic videtur quod clementia ſit moderativa odii. Sed odium, ut Auguſtinus dicit<sup>7</sup>, cauſatur ab ira, circa quam eſt mansuetudo et clementia. Ergo videtur quod clementia et mansuetudo ſint penitus idem.

3. Præterea, idem vitium non contrariatur diverſis virtutibus. Sed idem vitium opponitur mansuetudini et clementiæ, ſcilicet crudelitas. Ergo videtur quod mansuetudo et clementia ſint penitus idem.

(1) Reſpectu quorum nempe poteſt gravior eſſe ira vel incontinentia iræ quam concupiſcentia vel incontinentia concupiſcentiæ; quia pejus illud eſt in quod ira vel incontinentia iræ interdum præcipitat: oſi non omnis ira talis præciſe ſumpta.

(2) Mansuetudo iram moderatur, clementia vero mitigat poenas, quantum tamen iuſtitia permittit.

(3) Ethic. lib. IV, cap. 5.

(4) Sicut Philoſophus et Tullius definiunt.

Sed *contra* eſt quod ſecundum prædictam definitionem Senecæ, “ clementia eſt lenitas ſuperioris adverſus inferiorem. „ Mansuetudo autem non ſolum eſt ſuperioris ad inferiorem, ſed cuiuslibet ad quemlibet. Ergo mansuetudo et clementia non ſunt penitus idem.

CONCLUSIO. — Quamquam mansuetudo, ut iræ moderativa, in eundem concurrat effectum cum clementia, diverſa tamen ab ea eſt, quod clementia moderativa ſit exterioris punitionis, mansuetudo vero interioris paſſionis.

Reſpondeo dicendum quod, ſicut dicitur<sup>8</sup>, virtus moralis conſiſtit circa paſſiones et actiones. Paſſiones autem interiores ſunt exteriorum actionum principia, aut etiam impedimenta. Et ideo virtutes, quæ moderantur paſſiones, quodammodo concurrunt in eundem effectum cum virtutibus quæ moderantur actiones, licet ſpecie differant: ſicut ad iuſtitiam proprie pertinet cohibere hominem a furto, ad quod aliquis inclinatur per inordinatum amorem, vel concupiſcentiam pecuniæ, quæ moderatur per liberalitatem; et ideo liberalitas occurrit cum iuſtitia in hoc effectu qui eſt abſtinere a furto. Et hoc etiam conſiderandum eſt in propoſito. Nam ex paſſione iræ provocatur aliquis ad hoc quod graviorem inferat poenam; ad clementiam autem pertinet directe quod ſit diminutiva poenarum; quod quidem impediri poſſet per exceſſum iræ. Et ideo mansuetudo, in quantum refrenat impetum iræ, concurrat in eundem effectum cum clementia; differunt tamen ab invicem, in quantum clementia eſt moderativa exterioris punitionis, mansuetudo autem proprie diminuit paſſionem iræ<sup>9</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod mansuetudo proprie reſpicit ipſum vindictæ appetitum; ſed clementia reſpicit ipſas poenas, quæ exterius adhibentur ad vindictam.

Ad *ſecundum* dicendum, quod affe-

(5) De clementia lib. II, cap. 3, circa princ.

(6) Rhet. lib. II, ſeu De invent. lib. II, aliquant. ante fin.

(7) Epist. 211, al. 109, inter med. et fin.

(8) Ethic. lib. II, cap. 3, ante med.

(9) Sic ergo clementia non poteſt eſſe ſine mansuetudine, ſed ſine clementia mansuetudo eſſe poteſt in iis qui non habent auctoritatem puniendi: unde latius patet mansuetudo quam clementia, quia hæc ad publicas perſonas tantum ſpectat, illa etiam ad privatas.



ctus hominis inclinat ad minorationem eorum quæ homini per se non placent. Ex hoc autem quod aliquis amat aliquem, provenit quod non placet ei per se pœna ejus, sed solum in ordine ad aliud, puta ad justitiam vel ad correctionem ejus qui punitur. Et ideo ex amore provenit quod aliquis sit promptus ad diminuendum pœnas (quod pertinet ad clementiam), et ex odio impeditur talis diminutio. Et propter hoc Tullius dicit quod "animus conceitatus in odium, scilicet ad gravius puniendum, per clementiam retinetur <sup>1</sup>, „ ne scilicet acriorem pœnam inferat, non quod clementia sit directe odii moderativa, sed pœnæ.

Ad *tertium* dicendum, quod mansuetudini, quæ est directe circa iras, proprie opponitur vitium iracundiæ, quod importat excessum iræ; sed crudelitas importat excessum in puniendo. Unde dicit Seneca <sup>2</sup>, quod "erudeles vocantur qui puniendi causam habent, modum tamen non habent. „ Qui autem in pœnis hominum propter se delectantur, etiam sine causa, possunt dici sævi, vel fori, quasi affectum humanum non habentes, ex quo naturaliter homo diligit hominem.

**ART. II. — UTRUM TAM CLEMENTIA QUAM MANSUETUDO SIT VIRTUS <sup>3</sup>.**

De his etiam inf., art. 3 corp. et Sent. III, dist. 26, quæst. II, art. 2 ad 4.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod neque clementia, neque mansuetudo sit virtus. Nulla enim virtus alteri virtuti opponitur. Sed utraque videtur opponi severitati, quæ est quædam virtus. Ergo neque clementia, neque mansuetudo est virtus.

2. Præterea, virtus corrumpitur per superfluum et diminutum. Sed tam clementia quam mansuetudo in quadam diminutione consistunt: nam clementia est diminutiva pœnarum, mansuetudo autem est diminutiva iræ. Ergo neque clementia, neque mansuetudo est virtus.

3. Præterea, mansuetudo sive mititas

(1) Scilicet comitate (hoc est benignitate) quæ blanditiæ quamdam exteriorem significat; unde Ovidianum illud:

*Majestas comis ubique tua est.*

(2) De clementia lib. II, cap. 4.

(3) Dicitur de clementia Prov. XI: *Clementia præparat vitam, et cap. XX: Misericordia et veritas custodiunt regem; et roboratur clementia thronus ejus.* De mansuetudine, Ps. XXXVI: *Mansueti hereditabunt terram, et Matth. V: Beati mites, quoniam ipsi possidebunt terram.*

ponitur Matth. V inter beatitudines, et inter fructus Gal. V. Sed virtutes differunt et a beatitudinibus et a fructibus. Ergo non continentur sub virtute.

Sed *contra* est quod dicit Seneca <sup>4</sup>: "Clementiam et mansuetudinem omnes viri boni præstabunt. „ Sed virtus est proprie quæ pertinet ad bonos viros: nam "virtus est quæ bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit, „ ut dicitur <sup>5</sup>. Ergo clementia et mansuetudo sunt virtutes.

**CONCLUSIO.** — Tam clementia, quam mansuetudo virtutes sunt, per quas secundum rectam rationem moderamur affectum iræ.

Respondeo dicendum quod ratio virtutis moralis consistit in hoc quod appetitus rationi subdatur, ut patet per Philosophum <sup>6</sup>. Hoc autem servatur tam in clementia quam in mansuetudine: nam clementia, diminuendo pœnas, aspiciat ad rationem <sup>7</sup>, ut Seneca dicit <sup>8</sup>. Similiter etiam mansuetudo secundum rationem rectam <sup>9</sup> moderatur iras, ut dicitur <sup>10</sup>. Unde manifestum est quod tam clementia quam mansuetudo est virtus.

Ad *primum* ergo dicendum, quod mansuetudo non directe opponitur severitati: nam mansuetudo est circa iras, severitas autem attenditur circa exteriorem inflictionem pœnarum. Unde secundum hoc videretur magis opponi clementiæ, quæ etiam circa exteriorem punitionem consideratur, ut dictum est (art. præc.). Non tamen opponitur, eo quod utrumque est secundum rationem rectam. Nam severitas inflexibilis est circa inflictionem pœnarum, quando hoc recta ratio requirit; clementia autem diminutiva est pœnarum etiam secundum rationem rectam, quando scilicet oportet, et in quibus oportet. Et ideo non sunt opposita, quia non sunt circa idem.

Ad *secundum* dicendum, quod secundum Philosophum <sup>11</sup> habitus qui medium tenet in ira, est innominatus; et ideo virtus nominatur a diminutione iræ,

(4) De clementia lib. II, cap. 5, in princ.

(5) Ethic. lib. II, cap. 6.

(6) Ethic. lib. I, cap. ult.

(7) Non enim ita se habet per favorem sceleris, neque per muliebre quamdam indulgentiam.

(8) De clementia lib. II, cap. 5, a princ.

(9) Id est, non per negligentiam aut stupiditatem. (10) Ethic. lib. IV, cap. 5.

(11) Ibid. in princ.

quæ significatur nomine mansuetudinis: eo quod virtus propinquior est diminutioni quam superabundantiæ, propter hoc quod naturalius est homini appetere vindictam injuriarum illatarum, quam ab hoc deficere, quia vix alicui nimis parvæ videntur injuriæ sibi illatæ, ut dicit Sallustius<sup>1</sup>. Clementia autem est diminutiva pœnarum, non quidem in respectu ad id quod est secundum rationem rectam, sed in respectu ad id quod est secundum legem communem, quam respicit justitia legalis; sed propter aliqua particularia considerata clementia dimittit pœnas, quasi decerneus hominem non esse magis puniendum. Unde dicit Seneca<sup>2</sup>: "Clementia hoc primum præstat ut quos dimittit, nihil aliud illos pati debuisse pronuntiet: venia vero debitæ pœnæ remissio est." Ex quo patet quod clementia comparatur ad severitatem, sicut epicheia ad justitiam legalem, cujus pars est severitas quantum ad inflictionem pœnarum secundum legem<sup>3</sup>; differt tamen clementia ab epicheia, ut infra dicetur (art. seq. ad 1).

Ad tertium dicendum, quod beatitudines sunt actus virtutum; fructus autem sunt delectationes de actibus virtutum; et ideo nihil prohibet mansuetudinem poni et virtutem, et beatitudinem, et fructum.

### ART. III. — UTRUM PRÆDICTÆ VIRTUTES SINT PARTES TEMPERANTIÆ<sup>4</sup>.

De his etiam supra, qu. cxliii, et infra, qu. cxli, art. 4 corp. et Sent. ii, dist. 44, quest. ii, art. 1 ad 3, et iii, dist. 33, quest. iii, art. 2.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod prædictæ virtutes non sint partes temperantiæ. Clementia enim est diminutiva pœnarum, ut dictum est (art. præc.). Hoc autem Philosophus<sup>5</sup> attribuit epicheiæ, quæ pertinet ad justitiam, ut supra habitum est (qu. cxx, art. 2). Ergo videtur quod clementia non sit pars temperantiæ.

2. Præterea, temperantia est circa concupiscentias. Mansuetudo autem et clementia non respiciunt concupiscentias, sed magis iram et vindictam. Non ergo debent poni partes temperantiæ.

3. Præterea, Seneca dicit<sup>6</sup>: "Cui voluptati sævitia est, possumus insaniam vocare." Hoc autem opponitur clementiæ et mansuetudini. Cum ergo insaniam opponatur prudentiæ, videtur quod clementia et mansuetudo sint partes prudentiæ magis quam temperantiæ.

Sed contra est quod Seneca dicit<sup>7</sup>, quod "clementia est temperantia animi in potestate ulciscendi." Tullius etiam<sup>8</sup> ponit clementiam partem temperantiæ.

CONCLUSIO. — Clementia et mansuetudo, cum in quodam concupiscentiarum moderamine consistent, virtuti temperantiæ, ut potentiales illius partes, adjunguntur.

Respondeo dicendum quod partes assignantur virtutibus principalibus, secundum quod imitantur ipsas in aliquibus materiis secundariis quantum ad modum, ex quo principaliter dependet laus virtutis, unde et nomen accipit: sicut modus et nomen justitiæ in quadam æqualitate consistit; fortitudinis autem in animi quadam firmitate; temperantiæ autem in quadam refrenatione, in quantum scilicet refrenat concupiscentias vehementissimas delectationum tactus. Clementia autem et mansuetudo similiter in quadam refrenatione<sup>9</sup> consistunt, quia scilicet clementia est diminutiva pœnarum, mansuetudo vero est mitigativa iræ, ut ex dictis patet (art. 1 et 2 præc.). — Et ideo tam clementia quam mansuetudo adjunguntur temperantiæ sicut virtuti principali; et secundum hoc ponuntur partes temperantiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod in diminutione pœnarum duo sunt considerata. Quorum unum est quod diminutio pœnarum fiat secundum intentionem legislatoris, licet non secundum verba legis; et secundum hoc pertinet ad epicheiam. Aliud autem est quædam moderatio affectus, ut homo non utatur sua potestate in inflictione pœnarum<sup>10</sup>; et hoc proprie pertinet ad clementiam.

(1) In conjur. Catil., ante med. orat. Cæsar.

(2) De clementia lib. ii, cap. ult., a med.

(3) Multo autem magis est locus clementiæ, quando lex non determinavit speciem aut quantitatem pœnæ, sed eam judicis arbitrio reliquit.

(4) Probat S. Doctor clementiam et mansuetudinem esse partes potentiales temperantiæ.

(5) Ethic. lib. v, cap. 10.

(6) De clementia lib. ii, cap. 4, circa med.

(7) Ibid. cap. 3, circa princ.

(8) De invent. lib. ii, aliquant. ante fin.

(9) Mansuetudo refrenat iram, clementia pœnam ejusque inferendæ affectum.

(10) Tum judex seipsum quasi restringit ne tota sua potestate in puniendo utatur.



Propter quod Seneca dicit <sup>1</sup>, quod " clementia est temperantia animi in potestate ulciscendi. „ Et hæc quidem moderatio animi provenit ex quadam dulcedine affectus, qua quis abhorret omne illud quod potest alium contristare. Et ideo dicit Seneca <sup>2</sup>, quod " clementia est quædam lenitas animi, „ nam, e converso, austeritas animi videtur esse in eo qui non veretur alios contristare.

Ad secundum dicendum, quod adjunctio virtutum secundariorum ad principales magis attenditur secundum modum virtutis, qui est quasi quædam forma ejus, quam secundum materiam. Mansuetudo autem et clementia conveniunt cum temperantia in modo, ut dictum est (in corp. art.), licet non conveniant in materia.

Ad tertium dicendum, quod insania dicitur per corruptionem sanitatis. Sicut autem sanitas corporalis corrumpitur per hoc quod corpus recedit a debita complexionem humanæ speciei; ita etiam insania secundum animam accipitur per hoc quod anima humana recedit a debita dispositione humanæ speciei. Quod quidem contingit et secundum rationem, ut puta cum aliquis usum rationis amittit: et quantum ad vim appetitivam, puta cum aliquis amittit affectum humanum, secundum quem homo est naturaliter omni homini amicus, ut dicitur <sup>3</sup>. Insania autem quæ excludit usum rationis, opponitur prudentiæ. Sed quod aliquis delectetur in pœnis hominum, dicitur esse insania, quia per hoc videtur homo privatus affectu humano. quem sequitur clementia.

**ART. IV. — UTRUM  
CLEMENTIA ET MANSUETUDO  
SINT POTISSIMÆ VIRTUTES.**

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod clementia et mansuetudo sint potissimæ virtutes. Laus enim virtutis præcipue consistit in hoc quod ordinat hominem ad beatitudinem, quæ in Dei cognitione consistit <sup>4</sup>. Sed mansuetudo maxime ordinat hominem ad Dei co-

gnitionem: dicitur enim Jacobi 1, 21: *In mansuetudine suscipite insitum verbum*; et Eccli. v, 13: *Esto mansuetus ad audiendum verbum Dei*; et Dionysius dicit in epist. ad Demophilum <sup>5</sup>: " Moysen propter multam mansuetudinem Dei apparitione dignum habitum. „ Ergo mansuetudo est potissima virtutum.

2. Præterea, tanto virtus aliqua videtur esse potior, quanto magis acceptatur a Deo et ab hominibus. Sed mansuetudo maxime videtur acceptari a Deo: dicitur enim Eccli. 1, 34, quod *beneplacitum est Deo fides et mansuetudo*: unde et specialiter ad suæ mansuetudinis imitationem Christus nos invitat, dicens <sup>6</sup>: *Discite a me, quia mitis sum, et humilis corde*; et Hilarius dicit <sup>7</sup>, quod " per mansuetudinem mentis nostræ habitat Christus in nobis. „ Est etiam hominibus acceptissima; unde dicitur Eccli. iii, 19: *Fili, in mansuetudine perfice opera tua, et super hominum gloriam diligeris*; propter quod et Prov. xx, 28 dicitur quod *clementia thronus regius roboratur*. Ergo mansuetudo et clementia sunt potissimæ virtutes.

3. Præterea, Augustinus dicit <sup>8</sup>, quod " mites sunt qui cedunt improbitatibus, et non resistunt malo; sed vincunt in bono malo. „ Hoc autem videtur pertinere ad misericordiam vel pietatem, quæ videtur esse potissima virtutum; quia super illud I. Timoth. iv: *Pietas ad omnia utilis est*, dicit Glossa Ambrosii, quod " summa religionis christianæ in pietate consistit. „ Ergo mansuetudo et clementia sunt maximæ virtutes.

Sed contra est, quia non ponuntur virtutes principales, sed adjunguntur alteri virtuti quasi principaliori <sup>9</sup>.

CONCLUSIO. — Non nisi secundum quid, dispositive videlicet, clementia et mansuetudo potissimæ virtutes sunt.

Respondeo dicendum quod nihil prohibet aliquas virtutes non esse potissimas simpliciter, nec quoad omnia, sed secundum quid et in aliquo genere. Non autem est possibile quod clementia et mansuetudo sint potissimæ virtutes simpliciter; quia laus earum attenditur in

(1) De clementia lib. ii, cap. 3, circa princ.

(2) Loc. cit.

(3) Ethic. lib. viii, cap. 1.

(4) Sive consideretur naturalis beatitudo ad quam ordinat solum virtus moralis; sive consideretur beatitudo supernaturalis ad quam ordinant christianæ virtutes.

(5) Quæ est 8. in princ.

(6) Matth. xi, 29.

(7) Can. 4 in Matth., parum a princ.

(8) De serm. Dom. in monte, l. i, c. 2, a princ.

(9) Puta temperantiæ, ut nominatim de clementia ex Tullio, sed implicite de mansuetudine notatum est.



hoc quod retrahunt a malo, inquantum scilicet diminuunt iram vel pœnam. Perfectius autem est consequi bonum quam carere malo. Et ideo virtutes quæ simpliciter ordinant in bonum, sicut fides, spes, charitas, et etiam prudentia, et iustitia, sunt simpliciter majores virtutes quam clementia et mansuetudo. — Sed secundum quid nihil prohibet clementiam et mansuetudinem habere quamdam excellentiam inter virtutes quæ resistunt affectionibus pravis. Nam ira, quam mitigat mansuetudo, propter suum impetum maxime impedit animum hominis ne libere judicet veritatem<sup>1</sup>: et propter hoc mansuetudo maxime facit hominem esse compotem sui. Unde dicitur Eccli. x, 31: *Fili, in mansuetudine serva animam tuam*. Quamvis concupiscentiæ delectationum tactus sint turpiores et magis continue infestent; propter quod temperantia magis ponitur virtus principalis, ut ex dictis patet (quæst. cxli, art. 7 ad 2). Clementia vero in hoc quod diminuit pœnas, maxime videtur accedere ad charitatem, quæ est potissima virtutum, per quam bona operamur ad proximos, et eorum mala impedimus<sup>2</sup>.

Ad primum ergo dicendum, quod mansuetudo præparat hominem ad Dei cognitionem, removendo impedimentum, et hoc dupliciter: primo quidem, faciendo hominem compotem sui per diminutionem iræ, ut dictum est (in corp. art.); alio modo quia ad mansuetudinem pertinet quod homo non contradicat verbis veritatis; quod plerumque aliqui faciunt ex commotione iræ. Et ideo Augustinus dicit<sup>3</sup>: “ Mitescere est non contradicere divinæ Scripturæ, sive intellectæ, si aliqua vitia nostra percutit; sive non intellectæ, quasi nos melius sapere veriusque percipere possemus. ”

Ad secundum dicendum, quod mansuetudo et clementia reddunt hominem Deo et hominibus acceptum<sup>4</sup>, secundum

quod concurrunt in eundem effectum cum charitate, quæ est maxima virtutum, scilicet in subtrahendo mala proximorum.

Ad tertium dicendum, quod misericordia et pietas conveniunt quidem cum mansuetudine et clementia, inquantum concurrunt in eundem effectum, qui est prohibere mala proximorum; differunt tamen quantum ad motivum: pietas enim removet mala proximorum ex reverentia, quam habet ad aliquem superiorem, puta ad Deum vel parentem; misericordia vero removet mala proximorum ex hoc quod in eis aliquis contristatur, inquantum æstimat ea ad se pertinere, ut supra dictum est (qu. xxx, art. 2), quod provenit ex amicitia, quæ facit amicos de eisdem gaudere et contristari; mansuetudo autem hoc facit, inquantum removet iram incitantem ad vindictam; clementia vero hoc facit ex animi lenitate, inquantum judicat esse æquum ut aliquis non amplius puniatur.

## QUESTIO CLVIII.

### DE IRACUNDIA<sup>5</sup>, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de vitiis oppositis: et primo de iracundia, quæ opponitur mansuetudini; secundo de crudelitate, quæ opponitur clementiæ. Circa iracundiam quærentur octo: 1. Utrum irasci possit esse aliquando licitum. — 2. Utrum ira sit peccatum. — 3. Utrum sit peccatum mortale. — 4. Utrum sit gravissimum peccatum. — 5. De speciebus iræ. — 6. Utrum ira sit vitium capitale. — 7. Quæ sint filiæ ejus. — 8. Utrum habeat vitium oppositum.

#### ART. I. — UTRUM IRASCI SIT LICITUM<sup>6</sup>.

De his etiam Sent. iii, dist. 9, qu. iv, art. 2, qu. ii corp. et De malo, quæst. xii, art. 1, et Eph. iv, lect. 8, et Job xvii, princ.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod irasci non sit<sup>7</sup> licitum. Hieronymus enim exponens illud Matth. v: *Qui irascitur fratri suo*, etc., dicit: “ In quibusdam codicibus additur: *Sine causa*.

nasticis (cap. 14): “ Mansuetudo patientiæ mater est, quæ conjuncta benignitati præstantissimam omnium virtutum charitatem efficit, etc. ”

(5) Ira aliquando sic ab iracundia distinguitur: ut ira significet passionem transeuntem quæ cito exurgit et cito transit; iracundia vero iram permanentem; at in proposito sumuntur pro iisdem.

(6) Irasci potest esse licitum aut vitiosum, quatenus rationi repugnat, nec no.

(7) Nicolai, non possit esse.

(1) Quatenus nempe rationis usum impedit et excæcat oculum cordis, vel confundit ac turbat mentem; ut ex professo discussum est (I 2, quæst. xlviii, art. 3, et paulo infra quæst. cliv, art. 1 ad 2).

(2) Hinc dixit Christus: *Discite a me quia mitis sum*, et eandem virtutem suis exemplis nobis commendavit, quando cum malediceretur, non maledicebat: cum pateretur, non comminabatur (1. Pet. ii).

(3) De doctr. christ. lib. ii, cap. 7, a princ.

(4) Sic enim Basilii in constitutionibus mo-

Cæterum in veris definita sententia est, et ira penitus tollitur. „ Ergo irasci nullo modo licitum est.

2. Præterea, secundum Dionysium <sup>1</sup>, „ malum animæ est sine ratione esse. „ Sed ira semper est sine ratione; dicit enim Philosophus <sup>2</sup>, quod „ ira non perfecte audit rationem; „ et Gregorius dicit <sup>3</sup>, quod „ cum tranquillitatem mentis ira diverberat, dilaniatam quodammodo scissamque perturbat; „ et Cassianus dicit <sup>4</sup>: „ Qualibet ex causa iracundiæ motus effervens excæcat oculum cordis. „ Ergo irasci semper est malum.

3. Præterea, „ ira est appetitus vindictæ, „ ut Glossa <sup>5</sup> dicit super Lev. xix: *Non oderis fratrem tuum in corde tuo*. Sed appetere ultionem non videtur esse licitum; sed hoc est Deo reservandum, secundum illud Deuter. xxxii, 35: *Mea est ultio*. Ergo videtur quod irasci semper sit malum.

4. Præterea, omne illud quod abducit nos a divina similitudine, est malum. Sed irasci semper abducit nos a divina similitudine, quia *Deus cum tranquillitate iudicat*, ut habetur Sap. xii, 18. Ergo irasci semper est malum.

Sed contra est quod Chrysostomus <sup>6</sup> dicit super Matth. 7: „ Qui sine causa irascitur, reus erit; qui vero cum causa, non erit reus; nam si ira non fuerit, nec doctrina proficit, nec judicia stant, nec crimina compescuntur. „ Ergo irasci non semper est malum <sup>8</sup>.

CONCLUSIO. — Secundum rectam rationem irasci laudabile est.

Respondeo dicendum quod ira, proprie loquendo, est passio quædam appetitus sensitivi, a qua vis irascibilis denominatur, ut supra habitum est (1 2, q. xlvii, art. 1), cum de passionibus ageretur. Est autem hoc considerandum circa passiones animæ, quod dupliciter potest in eis malum inveniri: uno modo ex ipsa specie passionis, quæ quidem consideratur secundum objectum passionis; sicut invidia secundum suam speciem importat quoddam malum; est e-

nim tristitia de bono aliorum, quod secundum se rationi repugnat; et ideo invidia mox nominata sonat aliquid mali, ut Philosophus dicit <sup>9</sup>. Hoc autem non competit iræ, quæ est appetitus vindictæ <sup>10</sup>; potest enim vindicta et bene et male appeti. Alio modo invenitur malum in aliqua passione secundum quantitatem ipsius, id est, secundum superabundantiam, vel defectum ipsius; et sic potest malum in ira inveniri, quando scilicet aliquis irascitur plus vel minus præter rationem rectam. Si autem aliquis irascitur secundum rationem rectam, tunc irasci est laudabile.

Ad primum ergo dicendum, quod Stoici iram et omnes alias passiones nominabant affectus quosdam præter ordinem rationis existentes: et secundum hoc ponebant iram et omnes alias passiones esse malas, ut supra dictum est (1 2, quæst. xxiv, art. 2), cum de passionibus ageretur. Et sic accipit iram Hieronymus: loquitur enim de ira, qua quis irascitur contra proximum, quasi malum ejus intendens. Sed secundum Peripateticos, quorum sententiam magis approbat Augustinus <sup>11</sup>, ira et aliarum passiones <sup>12</sup> animæ dicuntur motus appetitus sensitivi, sive sint moderatæ secundum rationem, sive non; et secundum hoc ira non semper est mala.

Ad secundum dicendum, quod ira dupliciter se potest habere ad rationem: uno quidem modo antecedenter, et sic trahit rationem a sua rectitudine, unde habet rationem mali; alio modo consequenter, prout scilicet appetitus sensitivus movetur contra vitia secundum ordinem rationis; et hæc ira est bona, quæ dicitur ira per zelum. Unde Gregorius dicit <sup>13</sup>: „ Curandum summopere est ne ira, quæ ut instrumentum virtutis assumitur, menti dominetur, ne quasi domina præeat, sed velut ancilla, ad obsequium parata a rationis tergo nunquam recedat. „ Hæc autem ira, etsi in ipsa executione actus iudicium rationis aliquid impediatur, non tamen recti-

(1) De div. nom. cap. 4, part. 4, lect. 22.

(2) Eth. lib. vii, cap. 6, in princ.

(3) Moral. lib. v, cap. 30, parum a princ.

(4) De institut. coenob. lib. viii, c. 6, in princ.

(5) Ord. Augustini, lib. de Quæst. in Levit., quæst. 70, a med.

(6) Alius auctor.

(7) Rom. xi in Op. imperf., aliquant. a princ.

(8) Ira potest nihil aliud esse quam zelus quo malum prosequimur. In eo sensu dicitur (Ps. iv): *Irascimini, et nolite peccare*.

(9) Ethic. lib. ii, cap. 6, a med.

(10) *Vindictæ* sumendæ ex eo qui læsit aut læsisse putatur; atqui hæc vindicta potest bene vel male fieri secundum circumstantias.

(11) De civ. Dei, lib. ix, cap. 9.

(12) Non sunt malæ per se, juxta Peripateticos, sed ita fieri possunt, si rationi non sint consentaneæ.

(13) Moral. lib. v, cap. 30, ad fin.



tudinem rationis tollit. Unde Gregorius <sup>1</sup> dicit quod "ira per zelum turbat rationis oculum, sed ira per vitium excæcat. „ Non est autem contra rationem virtutis ut intermittatur deliberatio rationis in executione ejus quod est a ratione deliberatum: quia etiam ars impediretur in suo actu, si dum debet agere, deliberaret de agendis.

Ad *tertium* dicendum, quod appetere vindictam propter malum ejus qui puniendus est, illicitum est; sed appetere vindictam propter vitiorum correptionem et bonum justitiæ conservandum, laudabile est: et in hoc potest tendere appetitus sensitivus, inquantum movetur a ratione; et dum vindicta secundum ordinem judicii fit, a Deo fit, cujus minister est potestas puniens, ut dicitur Rom. XIII.

Ad *quartum* dicendum, quod Deo assimilari possumus et debemus in appetitu boni: sed in modo appetendi ei omnino assimilari non possumus, quia in Deo non est appetitus sensitivus, sicut in nobis, cujus motus debet rationi deservire. Unde Gregorius dicit <sup>2</sup>, quod "tunc robustius ira contra vitia erigitur, cum subdita rationi famulatur. „

#### ART. II. — UTRUM IRA SIT PECCATUM <sup>3</sup>.

De his etiam Sent. I, dist. 36, art. 1 ad 2, et III, dist. 15, quæst. II, art. 2, quæst. II corp. et De malo, quæst. XII, art. 2, et Ephes. IV, lect. I.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod ira non sit peccatum. Peccando enim demeremur. Sed passionibus non demeremur, sicut nec vituperamur, ut dicitur <sup>4</sup>. Ergo nulla passio est peccatum. Ira autem est passio, ut supra habitum est (1 2, quæst. XLVI, art. 1), cum de passionibus ageretur. Ergo ira non est peccatum.

2. Præterea, in omni peccato est conversio ad aliquod bonum commutabile. Sed per iram non convertitur aliquis ad aliquod bonum commutabile, sed in malum alieujus. Ergo ira non est peccatum.

(1) Moral. lib. V, cap. 30, ad fin. (2) Ibidem.

(3) Docet S. Doctor iram esse peccatum quando non continetur intra limites rectæ rationis.

(4) Ethic. lib. II, cap. 5, circa med.

(5) De lib. arbit. lib. III, cap. 19, a princ.

(6) Ord. Cassiod.

(7) Ethic. lib. VII, cap. C circa med.

(8) Orth. fid. lib. II, cap. 4 et 30.

3. Præterea, "nullus peccat in eo quod vitare non potest, „ ut Augustinus dicit <sup>5</sup>. Sed iram homo vitare non potest: quia super illud Psal. IV: *Irascimini, et nolite peccare*, dicit Glossa <sup>6</sup> quod "motus iræ non est in potestate nostra. „ Philosophus etiam <sup>7</sup> dicit quod "iratus cum tristitia operatur; „ tristitia autem est contraria voluntati. Ergo ira non est peccatum.

4. Præterea, peccatum est contra naturam, ut Damascenus dicit <sup>8</sup>. Sed irasci non est contra naturam hominis, cum sit actus naturalis potentiæ, quæ est irascibilis; unde et Hieronymus dicit in quadam epistola <sup>9</sup>, quod "irasci est hominis. „ Ergo irasci non est peccatum.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit <sup>10</sup>: *Omnis indignatio et ira tollatur a vobis*.

CONCLUSIO. — Ira peccatum est, si modum rationis excedat.

Respondeo dicendum quod ira, sicut dictum est (art. præc. et 1 2, quæst. XLVI, art. 1), proprie nominat quamdam passionem. Passio autem appetitus sensitivi intantum est bona, inquantum ratione regulatur; si autem ordinem rationis excludat, est mala. Ordo autem rationis in ira potest attendi quantum ad duo: primo quidem quantum ad appetibile in quod tendit, quod est vindicta. Unde si aliquis appetat quod secundum ordinem rationis fiat vindicta, est laudabilis iræ appetitus: et vocatur ira per zelum <sup>11</sup>. Si autem aliquis appetat quod fiat vindicta qualitercumque contra ordinem rationis (puta si appetat puniri eum qui non meruit, vel ultra quam meruit, vel etiam non secundum legitimum ordinem, vel non propter debitum finem, qui est conservatio justitiæ et correctio culpæ), erit appetitus iræ vitiosus; et nominatur ira per vitium. Alio modo attenditur ordo rationis circa iram quantum ad modum irascendi, ut scilicet motus iræ non immoderate fervescat nec interius, nec exterius: quod quidem si prætermittatur, non erit ira absque peccato, etiamsi aliquis appetat justam vindictam <sup>12</sup>.

(9) 9 ad Salvinam, aliquant. ante fin.

(10) Ephes. IV, 31.

(11) Hanc iram demonstravit Christus, quando venditores a templo eiecit, juxta illud oraculum Davidis (Ps. LXVIII): *Zelus domus tuæ comedit me*.

(12) Ex his liquet iram non idcirco esse vitiosam, quia magna est, modo recta ratio postulet



Ad *primum* ergo dicendum, quod quia passio potest esse regulata ratione, vel non regulata, ideo secundum passionem absolute consideratam non importatur ratio meriti vel demeriti, seu laudis vel vituperii; secundum tamen quod est regulata ratione, potest habere rationem meritorii et laudabilis; et e contrario secundum quod non est regulata ratione, potest habere rationem demeriti vel vituperabilis. Unde et Philosophus ibidem dicit quod "laudatur vel vituperatur qui aliquando irascitur."

Ad *secundum* dicendum quod iratus non appetit malum alterius propter se, sed propter vindictam, in quam convertitur appetitus ejus sicut in quoddam commutabile bonum.

Ad *tertium* dicendum, quod homo est dominus suorum actuum per arbitrium rationis; et ideo motus qui praeveniunt iudicium rationis non sunt in potestate hominis in generali, ut scilicet nullus eorum insurgat; quamvis ratio possit quemlibet singulariter impedire si insurgat. Et secundum hoc dicitur quod motus irae non est in potestate hominis, ita scilicet quod nullus insurgat. Quia tamen aliquando est in hominis potestate, non totaliter perdit rationem peccati, si sit inordinatus. Quod etiam Philosophus dicit, iratum cum tristitia operari, non est sic intelligendum, quasi tristetur de eo quod irascitur, sed quia tristatur de injuria quam aestimat sibi illatam; et ex hac tristitia movetur ad appetendam vindictam.

Ad *quartum* dicendum, quod irascibilis in homine naturaliter subicitur rationi: et ideo actus ejus intantum est homini naturalis, inquantum est secundum rationem; inquantum vero est praeter ordinem rationis, est contra hominis naturam.

### ART. III. — UTRUM OMNIS IRA SIT PECCATUM MORTALE <sup>1</sup>.

De his etiam 1 2, quest. LXXXVIII, art. 5 ad 1, et De malo, quest. VII, art. 4 ad 1, et quest. XII, art. 3, et Gal. v, lect. 5, col. 2, circa fin.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod omnis ira sit peccatum mortale.

aut saltem ferat ejusmodi irae magnitudinem. Laudatur enim Phinees (Num. XIV) quod magno zelo commotus Israelitam et Madianitidem scortantes occiderit, et ira de Mathathia (I. Mach. II).

(1) Respondet S. Doctor iram non semper esse peccatum mortale, quia non semper charitati repugnat.

Dicitur enim Job v, 2: *Virum stultum interfecit iracundia*; et loquitur de interfectione spirituali, a qua peccatum mortale denominatur. Ergo omnis ira est peccatum mortale.

2. Præterea, nihil meretur damnationem æternam nisi peccatum mortale. Sed ira meretur damnationem æternam; dicit enim Dominus <sup>2</sup>: *Omnis qui irascitur fratri suo, reus erit iudicio*; ubi dicit Glossa (ord.) quod per illa tria quæ ibi tanguntur, scilicet "iudicium, concilium et gehenna, diversæ mansiones in æterna damnatione pro modo peccati signanter exprimuntur." Ergo ira est peccatum mortale.

3. Præterea, quidquid contrariatur charitati, est peccatum mortale. Sed ira de se contrariatur charitati, ut patet per Hieronymum super illud Matth. v: *Qui irascitur fratri suo*, etc., ubi dicit quod "hoc est contra proximi dilectionem." Ergo ira est peccatum mortale.

Sed *contra* est quod super illud Ps. IV: *Irascimini, et nolite peccare*, dicit Glossa <sup>3</sup>: "Venialis est ira quæ non perducitur ad effectum."

CONCLUSIO. — Ira, qua quis injustam appetit vindictam, peccatum mortale est: ira vero ex passione, et qua in modico vindictam expetimus, veniale est peccatum.

Respondet dicendum quod motus irae potest esse inordinatus et peccatum dupliciter, sicut dictum est (art. præc.): uno modo ex parte appetibilis, utpote cum aliquis appetit injustam vindictam: et sic ex genere suo ira est peccatum mortale, quia contrariatur charitati et justitiæ <sup>4</sup>. Potest tamen contingere quod talis appetitus sit peccatum veniale propter imperfectionem actus. Quæ quidem imperfectio attenditur vel ex parte appetentis, puta cum motus irae praevenit iudicium rationis; vel etiam ex parte appetibilis, puta cum aliquis appetit in aliquo modico se vindicare, quod quasi nihil est reputandum, ita quod etiamsi actu inferatur, non esset peccatum mortale: puta si aliquis parum trahit aliquem puerum per capillos vel aliquid hujus-

(2) Matth. v. (3) Ord. Cassiod.

(4) De tali ira dicitur (Matth. v): *Omnis qui irascitur fratri suo, reus erit iudicio*. (Ephes. IV): *Omnis amaritudo, et ira, et indignatio, et clamor, et blasphemia tollatur a vobis*. (Coloss. III): *Deponite et vos iram, indignationem, blasphemiam, turpem sermonem de ore vestro*.

modi. Alio modo potest esse motus iræ inordinatus quantum ad modum irascendi, utpote si nimis ardentem irascatur interius, vel si nimis exterius manifestet signa iræ; et sic ira secundum se non habet ex suo genere rationem peccati mortalis; potest tamen contingere quod sit peccatum mortale, puta si ex vehementia iræ aliquis excidat a dilectione Dei et proximi<sup>1</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ex illa auctoritate non habetur quod omnis ira sit peccatum mortale, sed quod stulti per iracundiam spiritualiter occiduntur, inquantum scilicet non refrenando per rationem motum iræ; dilabuntur in aliqua peccata mortalia, puta in blasphemiam Dei, vel in injuriam proximi.

Ad *secundum* dicendum, quod Dominus verbum illud dixit de ira, quasi superaddens ad illud verbum legis: *Qui occiderit, reus erit iudicio*. Urde 1. quitur ibi Dominus de motu iræ in quo quis appetit proximi occisionem, aut quancumque gravem læsionem: cui appetitui si consensus rationis superveniat, absque dubio erit peccatum mortale.

Ad *tertium* dicendum, quod in illo casu in quo ira contrariatur charitati, est peccatum mortale, sed hoc non semper accidit, ut ex dictis patet (in corp.).

#### ART. IV. — UTRUM IRA SIT GRAVISSIMUM PECCATUM.

De his etiam 1 2, quæst. XLVI, art. 6,  
et De malo, quæst. XII, art. 4.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod ira sit gravissimum peccatum. Dicit enim Chrysostomus<sup>2</sup>, quod "nihil est turpius visu furentis, et nihil deformius severo visu et multo magis anima." Ergo ira est gravissimum peccatum.

2. Præterea, quanto aliquod peccatum est magis nocivum, tanto videtur esse pejus: quia, sicut Augustinus dicit<sup>3</sup>, "malum dicitur aliquid, quia nocet." Ira autem maxime nocet, quia aufert homini rationem per quam est dominus sui ipsius: dicit enim Chrysostomus<sup>4</sup>, quod "inter iram et insaniam nihil differt, sed temporarius quidam dæmon est, imo quam qui dæmonio vexatur, gra-

vior." Ergo ira est gravissimum peccatum.

3. Præterea, interiores motus dijudicantur secundum exteriores effectus. Sed effectus iræ est homicidium, quod est gravissimum peccatum. Ergo ira est gravissimum peccatum.

Sed *contra* est quod ira comparatur ad odium, sicut festuca ad trabem; dicit enim Augustinus in Regula<sup>5</sup>: "Ne ira crescat in odium, et trabem faciat de festuca." Non ergo ira est gravissimum peccatum.

CONCLUSIO. — Ira, quamvis quantum ad inordinationem attingit, quæ est secundum irascendi modum, quamdam excellentiam habeat propter vehementiam et velocitatem sui motus; invidia tamen, odium et concupiscentia sunt graviora peccata, ut non possit dici gravissimum peccatum.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. 1 et 2 huj. quæst.), inordinatio iræ secundum duo attenditur, scilicet secundum indebitum appetibile, et secundum indebitum modum irascendi. Quantum igitur ad appetibile, quod iratus appetit, videtur esse ira minimum peccatorum: appetit enim ira malum pœnæ alicujus sub ratione boni, quod est vindicta: et ideo ex parte mali quod appetit, convenit peccatum iræ cum illis peccatis quæ appetunt malum proximi, puta cum invidia et odio; sed odium appetit absolute malum alterius, inquantum hujusmodi; invidus autem appetit malum alterius propter appetitum propriæ gloriæ; sed iratus appetit malum alterius sub ratione justæ vindictæ. Ex quo patet quod odium est gravius quam invidia, et invidia quam ira: quia pejus est appetere malum sub ratione mali, quam sub ratione boni; et pejus est appetere malum sub ratione boni exterioris, quod est honor, vel gloria, quam sub ratione rectitudinis justitiæ. — Sed ex parte boni, sub cujus ratione iratus appetit malum, convenit ira cum peccato concupiscentiæ, quod tendit in aliquod bonum. Et quantum ad hoc, etiam absolute loquendo, peccatum iræ videtur esse minus quam concupiscentiæ, quanto melius est bonum ju-

(1) V. g. si vehementia sit tanta ut vel scandalum magnum infirmis præbeat, vel irascentis valetudini multum noceat, vel alioquin destruat charitatem, sive in opere externo, sive tantum in affectu.

(2) Hom. XLVII in Joan., ad fin.

(3) Enchirid., cap. 12.

(4) Loc. cit.

(5) Epist. 211, al. 109, aliquant. ante fin.



stitiæ, quod appetit iratus, quam bonum delectabile vel utile, quod appetit concupiscens. Unde Philosophus dicit <sup>1</sup>, quod "incontinens concupiscentiæ est turpior quam incontinens iræ." — Sed quantum ad inordinationem <sup>2</sup>, quæ est secundum modum irascendi, ira habet quamdam excellentiam propter vehementiam et velocitatem sui motus, secundum illud Prov. xxvii, 4: *Ira non habet misericordiam, nec erumpens furor: et impetum concitati spiritus* <sup>3</sup> *ferre quis poterit?* Unde Gregorius dicit <sup>4</sup>: "Iræ suæ stimulis accensus cor palpitatur, corpus tremit, lingua se præpedit, facies ignescit, exasperantur oculi, et nequaquam recognoscuntur noti: lingua quidem clamorem format, sed sensus quid loquatur ignorat."

Ad primum ergo dicendum, quod Chrysostomus loquitur de turpitudine quantum ad gestus exteriores, qui proveniunt ex impetu iræ.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit secundum inordinatum motum <sup>5</sup> iræ, qui provenit ex ejus impetu, ut dictum est (in corp. art.).

Ad tertium dicendum, quod homicidium non minus provenit ex odio vel invidia quam ex ira; ira tamen levior est, in quantum attendit rationem justitiæ, ut dictum est (in corp.).

**ART. V. — UTRUM PHILOSOPHUS CONVENIENTER DETERMINET SPECIES IRACUNDIÆ, DICENS QUOD IRACUNDORUM QUIDAM SUNT ACUTI, QUIDAM AMARI, ET QUIDAM DIFFICILES** <sup>6</sup>.

De his etiam 1 2, qu. xlv, art. 2, et Ethic. lib. iv, lect. 13.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter determinantur species iracundiæ a Philosopho in Ethic. lib. iv <sup>7</sup>, ubi dicit quod "iracundorum quidam sunt acuti, quidam amari, quidam difficiles, sive graves." Quia, secundum ipsum, "amari dicuntur quorum ira difficile solvitur, et multo tempore manet." Sed hoc videtur pertinere ad circumstantiam temporis. Ergo vi-

(1) Ethic. lib. vii, cap. 6.

(2) Ita cum Mss. plurimis edit. passim. Ai., ad ordinationem.

(3) Habetur tantum in bibliis modernis: *Impetum concitati ferre quis poterit?* Sed subaudi spiritum posse insinuat similis phrasid (Prov. xviii, 14): *Spiritus viri sustentat imbecillitatem suam: spiritum vero ad irascendum facilem quis poterit sustinere?*

(4) Moral. lib. v, cap. 30, ante med.

detur quod etiam secundum alias circumstantias possint accipi aliæ species iræ.

2. Præterea, *difficiles* sive *graves* dicit <sup>8</sup> esse "quorum ira non commutatur sine cruciatu vel punitione." Sed hoc etiam pertinet ad insolubilitatem iræ. Ergo videtur quod idem sint *difficiles* et *amari*.

3. Præterea, Dominus <sup>9</sup> ponit tres gradus iræ, cum dicit: *Qui irascitur fratri suo*; et *qui dixerit fratri suo, Racha*; et *qui dixerit fratri suo, Fatue*: qui quidem gradus ad prædictas species non referuntur. Ergo videtur quod prædicta divisio iræ non sit conveniens.

Sed contra est quod Gregorius Nysenus <sup>10</sup> dicit quod tres sunt irascibilitatis species, scilicet *ira*, quæ vocatur *fellea*, et *mania*, quæ vocatur *insania*, et *furor*. Quæ tria videntur esse eadem tribus præmissis. Nam *iram felleam* dicit esse quæ principium et motum habet, quod Philosophus <sup>11</sup> attribuit acutis; *maniam* vero dicit esse iram quæ permanet, et in vetustatem devenit, quod Philosophus attribuit amaris; *furorem* autem dicit esse iram quæ observat tempus in supplicium, quod Philosophus attribuit difficilibus. Et eandem etiam divisionem ponit Damascenus <sup>12</sup>. Ergo prædicta distinctio Philosophi non est inconveniens.

**CONCLUSIO.** — Vera est illa Philosophi doctrina, qua docet, iracundorum quosdam esse acutos, quosdam amaros, et quosdam difficiles.

Respondeo dicendum quod prædicta distinctio potest referri vel ad passionem iræ, vel etiam ad ipsum peccatum iræ. Quomodo autem referatur ad passionem iræ, supra habitum est (1 2, quæst. xlv, art. 8), cum de passione iræ ageretur. Et sic præcipue videtur poni a Gregorio Nysseno et Damasceno. Nunc autem oportet accipere distinctionem harum specierum, secundum quod pertinet ad peccatum iræ, prout ponitur a Philosopho. Potest autem inordinatio

(5) Ita cum codd. Alcan. et Rom. edit. plurimi. Nicolai cum codd. Cam. et Paris., *modum*.

(6) Juxta meliorem textus Philosophi versionem, alii censent ab eo poni quatuor species iræ, quarum primam vocant *iracundorum* et secundam summo *bilosorum*. Utraque sub prima a B. Thoma comprehenditur; tertia pertinet ad secundam; quarta vero ad tertiam.

(7) Cap. 5. (8) Ethic. lib. iv, ibid. (9) Matth. v.

(10) Vel Nemes. lib. De nat. hom., cap. 21.

(11) Loc. sup. cit. (12) Orth. fid. lib. ii, cap. 16.



iræ ex duobus attendi: primo quidem ex ipsa iræ origine; et hoc pertinet ad acutos, qui nimis cito irascuntur, et ex qualibet levi causa. Alio modo ex ipsa iræ duratione, eo scilicet quod ira nimis perseverat: quod quidem potest esse dupliciter. Uno modo, quia causa iræ, scilicet injuria illata, nimis manet in memoria hominis: unde ex hoc homo diuturnam tristitiam concipit: et ideo sunt sibi ipsi *graves et amari*. Alio modo contingit ex parte ipsius vindictæ, quam aliquis obstinato appetitu quærit: et hoc pertinet ad *difficiles* sive *graves*, qui non dimittunt iram, quousque puniant.

Ad *primum* ergo dicendum, quod in speciebus prædictis non principaliter consideratur tempus, sed facilitas hominis ad iram, vel firmitas in ira.

Ad *secundum* dicendum, quod utrique, scilicet amari et difficiles, habent iram diuturnam, sed propter aliam causam. Nam amari habent iram permanentem propter permanentiam tristitiæ, quam inter viscera tenent clausam: et quia non prorumpunt ad exteriora iracundiæ signa, non possunt persuaderi ab alijs, nec ex seipsis recedunt ab ira, nisi prout diuturnitate temporis aboletur tristitia, et sic deficit ira. Sed in difficilibus est ira diuturna propter vehementem desiderium vindictæ: et ideo tempore non digeritur, sed per solam punitionem quiescit.

Ad *tertium* dicendum, quod gradus iræ quos Dominus ponit, non pertinent ad diversas iræ species, sed accipiuntur secundum processum humani actus. In quibus primo aliquid in corde concipitur; et quantum ad hoc dicit: *Qui irascitur fratri suo*. Secundum autem est, cum per aliqua signa exteriora manifestatur exterius, etiam antequam prorumpat in effectum; et quantum ad hoc dicit: *Qui dixerit fratri suo: Racha*, quod est interjectio irascentis. Tertius gradus est quando peccatum interius conceptum ad effectum perducitur. Est autem effectus iræ nocumentum alterius sub ratione vindictæ: minimum autem nocumentorum est quod fit solo verbo; et ideo quantum ad hoc dicit: *Qui dixerit fratri suo: Fatue*. Et sic patet quod secundum addit supra primum, et tertium supra utrumque. Unde si primum est peccatum mortale in casu in quo Dominus loquitur, sicut dictum est (art. 3 hujus

quæst. ad 2), multo magis alia. Et ideo singulis eorum ponuntur correspondentia aliqua pertinentia ad condemnationem. Sed in primo ponitur iudicium, quod minus est; quia, ut Augustinus dicit<sup>1</sup>, "in iudicio adhuc defensionis locus datur; in secundo vero ponitur consilium<sup>2</sup>, in quo iudices inter se conferunt quo supplicio damnari oporteat: in tertio ponit gehennam ignis, quæ est certa damnatio.

#### ART. VI. — UTRUM IRA

##### DEBEAT PONI INTER VITIA CAPITALIA.

De his etiam supra, quæst. xxxiv, art. 5, et De malo, quæst. vii, art. 2 corp. et ad 21 et 22, quæst. xii, art. 5.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod ira non debeat poni inter vitia capitalia. Ira enim ex tristitia nascitur. Sed tristitia est vitium capitale, quod dicitur *acedia*. Ergo ira non debet poni vitium capitale.

2. Præterea, odium est gravius peccatum quam ira. Ergo magis debet poni vitium capitale quam ira.

3. Præterea, super illud Prov. xxix: *Vir iracundus provocat rixas*, dicit Glossa ordin.: "Janua est omnium vitiorum iracundia; qua clausa, virtutibus intrinsecus dabitur quies; aperta autem, ad omne facinus armabitur animus." Nul- lum autem vitium capitale est principium omnium peccatorum, sed quorumdam determinate. Ergo ira non debet poni inter vitia capitalia.

Sed *contra* est quod Gregorius<sup>3</sup> ponit iram inter vitia capitalia.

CONCLUSIO. — Ira vitium est capitale, siquidem ex ipsa multa et varia vitia oriuntur.

Respondeo dicendum quod, sicut ex præmissis patet (1 2, qu. lxxxiv, art. 3 et 4), vitium capitale dicitur ex quo multa vitia oriuntur. Habet autem hoc ira quod ex ea multa vitia oriri possunt duplici ratione: primo ex parte sui objecti, quod multum habet de ratione appetibilitatis, inquantum scilicet vindicta appetitur sub ratione iusti vel honesti, quod sua dignitate allicit, ut supra habitum est (art. 4 huj. quæst.). Alio modo ex suo impetu, quo mentem præcipitat ad inordi-

(1) De serm. Dom. in monte, lib. i, c. 9, a med.

(2) Ita Mss. et editi, quos vidimus, omnes libri. An *concilium*? ut Matth. v.

(3) Moral. lib. xxxi, cap. 17, a med.

nata quæcumque agenda. Unde manifestum est quod ira est vitium capitale.

Ad *primum* ergo dicendum quod illa tristitia ex qua oritur ira, ut plurimum, non est acedia vitium, sed passio tristitiæ, quæ consequitur ex injuria illata.

Ad *secundum* dicendum, quod, sicut ex supra dictis patet (1 2, qu. LXXXIV, art. 3 et 4), ad rationem vitii capitalis pertinet quod habeat finem multum appetibilem, ut sic propter appetitum ejus multa peccata committantur. Ira autem, quæ appetit malum sub ratione boni, habet finem magis appetibilem quam odium, quod appetit malum sub ratione mali: et ideo magis est vitium capitale ira quam odium.

Ad *tertium* dicendum, quod ira dicitur esse janua vitiorum per accidens, scilicet removendo prohibens, id est, impediendo iudicium rationis, per quod homo retrahitur a malis: directe autem et per se est causa aliquorum specialium peccatorum, quæ dicuntur filiæ ejus.

**ART. VII. — UTRUM CONVENIENTER ASSIGNENTUR SEX FILIÆ IRÆ, SCILICET RIXA, TUMOR MENTIS, CONTUMELIA, CLAMOR: INDIGNATIO ET BLASPHEMIA.**

De his etiam supra, quest. XXXVII, art. 2 ad 1, et qu. XL, art. 2, et De malo, qu. XII, art. 5 corp.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter assignentur sex filiæ iræ, quæ sunt " rixa, tumor mentis, contumelia, clamor, indignatio, blasphemia. " Blasphemia enim ponitur ab Isidoro filia superbiæ <sup>1</sup>. Non ergo debet poni filia iræ.

2. Præterea, odium nascitur ex ira <sup>2</sup>, ut Augustinus dicit in Regula <sup>3</sup>. Ergo debet numerari inter filias iræ.

3. Præterea, tumor mentis videtur idem esse quod superbia. Superbia autem non est filia alicujus vitii, sed mater omnium vitiorum, ut Gregorius dicit <sup>4</sup>. Ergo tumor mentis non debet numerari inter filias iræ.

Sed *contra* est quod Gregorius <sup>5</sup> assignat has filias iræ <sup>6</sup>.

**CONCLUSIO.** — Rixa, tumor mentis, contumelia, clamor, indignatio, blasphemia, sex filiæ iræ sunt.

(1) Lib. Comment. in Deut. cap. 16.

(2) Equivalent tantum et implicitè, cum sic ait: " Lites aut nullas habeatis, aut quam celerime finiatis; ne ira crescat in odium. "

(3) Epist. 211, al. 109, aliquant. ante fin.

(4) Mor. lib. XXXI, cap. 17, a med.

(5) Ibidem.

Respondet dicendum quod ira potest tripliciter considerari; uno modo secundum quod est in corde, et sic ex ira nascuntur duo vitia. Unum quidem ex parte ejus contra quædam homo irascitur, quem reputat indignum ut sibi tale quid fecerit <sup>7</sup>; et sic ponitur *indignatio*. Aliud autem vitium est ex parte sui ipsius, inquantum scilicet excogitat diversas vias vindictæ, et talibus cogitationibus animum suum replet, secundum illud Job xv, 2: *Numquid sapiens.... implebit ardore stomachum suum?* Et sic ponitur *tumor mentis*. Alio modo consideratur ira, secundum quod est in ore; et sic ex ira duplex inordinatio procedit: una quidem secundum hoc quod homo in modo loquendi iram suam demonstrat, sicut dictum est (art. 5 huj. quest. ad 3), de eo qui dicit fratri suo: *Racha*; et sic ponitur *clamor*, per quem intelligitur inordinata et confusa locutio. Alia etiam est inordinatio, secundum quod aliquis prorumpit in verba injuriosa: quæ quidem si sint contra Deum, erit *blasphemia*; si autem contra proximum, *contumelia*. Tertio modo consideratur ira, secundum quod procedit usque ad factum; et sic ex ira oriuntur *rixæ* <sup>8</sup>; per quas intelliguntur omnia nocumenta quæ facto proximis inferuntur ex ira.

Ad *primum* ergo dicendum, quod blasphemia in quam aliquis prorumpit deliberata mente, procedit ex superbia hominis contra Deum se origentis; quia, ut dicitur Eccli. x, 14, *initium superbiæ hominis apostatare a Deo*; id est, recedere a veneratione ejus, est prima superbiæ pars: et ex hoc oritur blasphemia. Sed blasphemia in quam aliquis prorumpit ex commotione animi, procedit ex ira.

Ad *secundum* dicendum, quod odium, etsi aliquando nascatur ex ira, tamen habet aliquam priorem causam, ex qua directius oritur, scilicet tristitiam; sicut o contrario amor nascitur ex delectatione. Ex tristitia autem illata, quandoque in iram, quandoque in odium aliquis movetur. Unde convenientius fuit quod odium poneretur oriri ex acedia, quam ex ira.

(6) Speciatim iræ conditiones explicando: *De ira rixæ, tumor mentis, contumeliæ, clamor, indignatio et blasphemie proferuntur.*

(7) V. g. Si eum reputat indignum sua familiaritate vel colloquio, aut si præ indignatione eum in necessitate juvare nolit.

(8) Quid sit *rixæ*, dictum est quest. XII.

Ad *tertium* dicendum, quod tumor mentis non accipitur hic pro superbia, sed pro quodam conatu sive audacia hominis intentantis vindictam; audacia autem est vitium fortitudini oppositum <sup>1</sup>.

**ART. VIII.** — UTRUM SIT ALIQUOD VITIUM OPPOSITUM IRACUNDIÆ PROVENIENS EX DEFECTU IRÆ.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit aliquod vitium oppositum iracundiæ, proveniens ex defectu iræ. Nihil enim est vitiosum per quod homo Deo assimilatur. Sed per hoc quod homo omnino est sine ira, assimilatur Deo qui cum *tranquillitate judicat* <sup>2</sup>. Ergo non videtur quod sit vitiosum omnino ira carere.

2. Præterea, defectus ejus quod ad nihil est utile, non est vitiosus. Sed motus iræ ad nihil est utilis, ut probat Seneca in lib. quem fecit De ira <sup>3</sup>. Ergo videtur quod defectus iræ non sit vitiosus.

3. Præterea, "malum hominis, secundum Dionysium <sup>4</sup>, est præter rationem esse. " Sed subtracto omni motu iræ, adhuc remanet integrum iudicium rationis. Ergo nullus defectus iræ vitium causat.

Sed *contra* est quod Chrysostomus <sup>5</sup> dicit super Matth. <sup>6</sup>: " Qui cum causa non irascitur, peccat. Patientia enim irrationabilis vitia seminat, negligentiam nutrit; et non solum malos, sed etiam bonos invitat ad malum. "

**CONCLUSIO.** — Defectus iræ consequentis iudicium rationis, vitiosus est.

Respondeo dicendum quod ira dupliciter potest intelligi. Uno modo ut est simplex motus voluntatis, quo aliquis non ex passione, sed ex iudicio rationis pœnam infligit; et sic defectus iræ absque dubio est peccatum. Et hoc modo ira accipitur in verbis Chrysostomi, qui dicit <sup>7</sup>: " Iracundia, quæ cum causa est, non est iracundia, sed iudicium. Iracundia enim proprie intelligitur commotio passionis. " Qui autem cum causa irascitur, ira illius jam non est ex pas-

sione: ideo judicare dicitur, non irasci. Alio modo accipitur ira pro motu appetitus sensitivi, qui est cum passione et transmutatione corporali. Et hic quidem motus ex necessitate consequitur in homine ad simplicem motum voluntatis, quia naturaliter appetitus inferior sequitur motum appetitus superioris, nisi aliquid repugnet. Et ideo non potest totaliter deficere motus iræ in appetitu sensitivo, nisi per subtractionem, vel debilitatem voluntarii motus. Et ideo ex consequenti etiam defectus passionis iræ vitiosus est <sup>8</sup>, sicut et defectus voluntarii motus ad puniendum secundum iudicium rationis.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ille qui totaliter non irascitur, cum debet irasci, imitatur quidem Deum quantum ad carentiam passionis, non autem quantum ad hoc quod Deus ex iudicio punit.

Ad *secundum* dicendum, quod passio iræ utilis est, sicut et omnes alii motus appetitus sensitivi, ad hoc quod homo promptius exequatur id quod ratio dicat: alioquin frustra esset in homine appetitus sensitivus, cum tamen natura nihil faciat frustra.

Ad *tertium* dicendum, quod in eo qui inordinate agit, iudicium rationis non solum est causa simplicis motus voluntatis, sed etiam passionis appetitus sensitivi, ut dictum est (in corp. art.). Et ideo sicut remotio effectus est signum remotionis causæ, ita etiam remotio iræ est signum remotionis iudicii rationis.

## QUESTIO CLIX.

### DE CRUELITATE, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de crudelitate; et circa hoc quaeruntur duo: 1. Utrum crudelitas opponatur clementiæ. — 2. De comparatione ejus ad sævitiam vel feritatem.

#### **ART. I.** — UTRUM CRUELITAS OPPONATUR CLEMENTIÆ <sup>9</sup>.

De his etiam infra, art. 2 ad 1.

Ad *primum* sic proceditur. 1. Videtur quod crudelitas non opponatur clemen-

(1) Quæ incommoda soleat afferre ira, pulchre B. Gregorius enarrat (Mor. lib. v, cap. 31).

(2) Sap. xii, 18. Sic se habet Scriptura in loco citato: *Tu autem dominator virtutis, cum tranquillitate judicas.* (3) Scilicet lib. i, cap. 12.

(4) De div. nom. cap. 4, part. 4, lect. 22.

(5) Alius auctor. (6) Hom. xi in Op. imperf., inter princ. et med. (7) Ibid.

(8) Hoc vitium proprio nomine caret; sed potest dici vacuitas iræ, seu indiscreta patientia, seu stolidia indulgentia, quæ bono communi est maxime nociva, utpote qua foveatur crimina. Inter hoc vitium et iram mediat mansuetudo utriusque moderativa.

(9) S. Doctor in hoc articulo probat crudelitatem clementiæ dicente: *Deinde*



tiæ. Dicit enim Seneca <sup>1</sup>, quod " illi vocantur crueles, qui excedunt modum in puniendo, " quod contrariatur justitiæ. Clementia autem non ponitur pars justitiæ, sed temperantiæ. Ergo crudelitas non videtur opponi clementiæ.

2. Præterea, Jerem. vi, 23 dicitur: *Crudelis est, et non miserebitur*; et sic videtur quod crudelitas opponatur misericordiæ. Sed misericordia non est idem clementiæ, ut supra dictum est (qu. clvii, art. 4 ad 3). Ergo crudelitas non opponitur clementiæ.

3. Præterea, clementia consideratur circa inflectionem pœnarum, ut dictum est (quæst. clvii, art. 1). Sed crudelitas consideratur in subtractione beneficiorum, secundum illud Proverb. xi, 17: *Qui autem crudelis est, etiam propinquos abjicit*. Ergo crudelitas non opponitur clementiæ.

Sed *contra* est quod dicit Seneca <sup>2</sup>, quod " opponitur clementiæ crudelitas, quæ nihil aliud est quam atrocitas animi in exigendis pœnis. "

CONCLUSIO. — Cum crudelitas asperitatem in pœnis inferendis, clementia vero lenitatem in pœnis remittendis vel mitigandis importet, manifestum hinc est crudelitatem oppositam esse clementiæ.

Respondeo dicendum quod nomen crudelitatis a cruditate <sup>3</sup> sumptum esse videtur. Sicut autem ea quæ sunt cocta et digesta, solent habere suavem et dulcem saporem; ita illa quæ sunt cruda, habent horribilem et asperum saporem. Dictum est autem supra (quæst. clvii, art. 3 ad 1, et art. 4 ad 3), quod clementia importat quamdam animi lenitatem, sive dulcedinem, per quam aliquis est diminutivus pœnarum. Unde directo crudelitas clementiæ opponitur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod sicut diminutio pœnarum quæ est secundum rationem, pertinet ad epicheiam; sed ipsa dulcedo affectus, ex qua homo ad hoc inclinatur, pertinet ad clementiam: ita etiam superexcessus pœnarum, quantum ad id quod exterius agitur, pertinet ad injustitiam; sed quantum ad austeritatem animi, per quam aliquis fit promptus ad pœnas augendas, pertinet ad crudelitatem.

(1) De clementia lib. ii, cap. 4

(2) Ibid. in princ.

(3) Interdum porro *crudum* accipi pro *crudeli* ex ii Æneidos colligi potest ubi *crudescere* pu-

Ad *secundum* dicendum, quod misericordia et clementia conveniunt in hoc quod utraque refugit et abhorret miseriam alionam; aliter tamen et aliter; nam ad misericordiam pertinet miseriæ subvenire per beneficii collationem; ad clementiam autem pertinet miseriam diminuere per subtractionem pœnarum; et quia crudelitas superabundantiam in exigendis pœnis importat, directius opponitur clementiæ quam misericordiæ; tamen propter similitudinem harum virtutum accipitur quandoque crudelitas pro immisericordia.

Ad *tertium* dicendum, quod crudelitas ibi accipitur pro immisericordia, ad quam pertinet beneficia non largiri. Quamvis etiam dici possit quod ipsa beneficii subtractio quædam pœna est.

## ART. II. — UTRUM CRUDELITAS

### A SÆVITIA SIVE FERITATE DIFFERAT.

De his etiam supra, quæst. clvii, art. 1 ad 3.

Ad *secundum* sic proceditur. 1. Videtur quod crudelitas a sævitia sive feritate non differat. Uni enim virtuti ex una parte <sup>4</sup> unum vitium videtur esse oppositum. Sed clementiæ per superabundantiam opponitur et sævitia et crudelitas. Ergo videtur quod sævitia et crudelitas sint idem.

2. Præterea, Isidorus dicit <sup>5</sup>, quod " se-verus dicitur quasi sævus et verus, quia sine pietate tenet justitiam; " et sic sævitia videtur excludere remissionem pœnarum in iudiciis; quod pertinet ad pietatem. Hoc autem dictum est (artic. præc. ad 1) ad crudelitatem pertinere. Ergo crudelitas est idem quod sævitia.

3. Præterea, sicut virtuti opponitur aliquod vitium in excessu, ita etiam in defectu; quod quidem contrariatur ot virtuti quæ est in medio, et vitio quod est in excessu. Sed idem vitium ad defectum pertinens opponitur et crudelitati, et sævitiæ, videlicet remissio, vel dissolutio; dicit enim Gregorius <sup>6</sup>: " Sit amor, sed non cœmolliens; sit rigor, sed non exasperans; sit zelus, sed non immoderate sæviens; sit pietas, sed non plus quam expediat parcens. " Ergo sævitia est idem crudelitati.

*gna* dicitur velut inhumanus immitiusque sævire, vel atrocius et immanius renovari.

(4) Hoc est excessus, vel defectus; quorum uterque suo modo virtuti adversatur.

(5) Etymol. lib. x, ad litt. s.

(6) Mor. lib. ix, cap. 8. ante med.

Sed *contra* est quod Seneca dicit <sup>1</sup>, quod " ille qui non est læsus, nec peccatori irascitur, non dicitur crudelis, sed ferus, sive sævus. "

CONCLUSIO. — Diversa est crudelitas a sævitia, sicut humana malitia a bestialitate.

Respondeo dicendum quod nomen sævitiae et feritatis a similitudine ferarum accipitur, quæ etiam dicuntur sævæ. Hujusmodi enim animalia nocent hominibus, ut ex eorum corporibus pascantur, non ex aliqua justitiæ causa, cujus consideratio pertinet ad solam rationem. Et ideo, proprie loquendo, vel feritas vel sævitia dicitur, secundum quam aliquis in pœnis inferendis non considerat aliquam culpam ejus qui punitur, sed solum hoc quod delectatur in hominum cruciatu <sup>2</sup>. Et sic patet quod continetur sub bestialitate: nam talis delectatio non est humana, sed bestialis; proveniens vel ex mala consuetudine, vel ex corruptione naturæ, sicut et aliæ hujusmodi bestiales affectiones. Sed crudelitas non solum attendit culpam in eo qui punitur, sed excedit modum in puniendo: et ideo crudelitas differt a sævitia sive feritate, sicut malitia humana differt a bestialitate, ut dicitur <sup>3</sup>.

Ad primum ergo dicendum, quod clementia est virtus humana: unde directe ipsi opponitur crudelitas, quæ est malitia humana. Sed sævitia vel feritas continetur sub bestialitate: unde non directe opponitur clementiæ, sed superexcellentiiori virtuti, quam Philosophus <sup>4</sup> vocat heroicam, vel divinam, quæ secundum nos videtur pertinere ad dona Spiritus sancti. Unde potest dici quod sævitia directe opponitur dono pietatis.

Ad secundum dicendum, quod severus non dicitur simpliciter sævus <sup>5</sup>, quia hoc sonat in vitium; sed dicitur sævus circa veritatem <sup>6</sup> propter aliquam similitudinem sævitiae, quæ non est diminutiva pœnarum.

Ad tertium dicendum, quod remissio

(1) De clementia lib. II, cap. 4, circa med.

(2) Ad hoc vitium pertinet ea latronum rabies qua non pœnæ infligendæ, sed commodi proprii consequendi causa homines trucidant.

(3) Ethic. lib. VII, cap. 5.

(4) Ethic. lib. VII, circa princ.

(5) Non satis accurate hæc verba comparavit Isidorus: cum et diphtongo *sævus* et prima longa constet; severus prima brevi sine diphtongo. (6) Al., *severitatem*.

(7) Docet S. Doctor modestiam esse partem

in puniendo non est vitium, nisi inquantum prætermittitur ordo justitiæ, quo aliquis deberet puniri propter culpam, quam excedit crudelitas. Sævitia autem penitus hunc ordinem non attendit. Unde remissio punitionis directe opponitur crudelitati, non autem sævitiae.

## QUÆSTIO CLX.

### DE MODESTIA,

#### IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de modestia: et primo, de ipsa in communi; secundo de singulis quæ sub ea continentur. Circa primum quaeruntur duo: 1. Utrum modestia sit pars temperantiæ. — 2. Quæ sit materia modestiæ.

#### ART. I. — UTRUM MODESTIA SIT PARS TEMPERANTIÆ <sup>7</sup>.

De his etiam supra, qu. CXLII, art. 1, et Sent. II, dist. 44, qu. III, art. 1 ad 3, et III, dist. 33, qu. III, art. 2, quaestione II corp. et ad 3, et ad Tit. III.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod modestia non sit pars temperantiæ. Modestia enim a modo dicitur. Sed in omnibus virtutibus requiritur modus: nam virtus ordinatur ad bonum; bonum autem, ut Augustinus dicit <sup>8</sup>, " consistit in modo, specie et ordine. " Ergo modestia est generalis virtus. Non ergo debet poni pars temperantiæ.

2. Præterea, laus temperantiæ videtur consistere præcipue in quadam moderatione. Ex hac autem sumitur nomen modestiæ. Ergo modestia est idem quod temperantia, et non ejus pars.

3. Præterea, modestia videtur consistere circa proximorum correctionem, secundum illud II. ad Timoth. II, 24: *Servum Dei non oportet litigare, sed mansuetum esse ad omnes, cum modestia corripiant eos qui resistunt veritati*. Sed correctio delinquentium est actus justitiæ vel charitatis, ut supra habitum est (quaest. XXXII, art. 1 et 2). Ergo videtur quod modestia magis sit pars justitiæ quam temperantiæ.

Sed *contra* est quod Tullius <sup>9</sup> ponit modestiam partem temperantiæ <sup>10</sup>.

potentialem temperantiæ, seu virtutem secundariam quæ temperantiæ tanquam virtuti principali adjungitur.

(8) Lib. De natura boni, cap. 3.

(9) De invent. lib. II, aliquant. ante fin.

(10) Temperantiam ita definivit Billuart juxta mentem D. Thomæ: " Virtus qua quis intra modum et limites sui status, ingenii et fortunæ, quantum ad motus tam internos quam externos et omnem rerum suarum apparatus se continet. "



**CONCLUSIO.** — Cum temperantia in delectationibus tactus (quæ sunt moderatu difficillimæ) coercendis occupetur: modestia vero in aliis delectationibus moderatu facilioribus versetur: patet hinc temperantiæ, ut virtuti principali, conjunctam esse modestiam, ob idque hanc illius esse partem potentialem.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. cxxi, art. 4 et quæst. clvii, artic. 3), temperantia moderationem adhibet circa ea in quibus difficillimum est moderari, scilicet circa concupiscentias delectationum tactus. Ubi cumque autem est aliqua virtus specialiter circa aliquod maximum, oportet esse aliam virtutem circa ea quæ mediocriter se habent, eo quod oportet quantum ad omnia vitam hominis secundum virtutes esse regulatam: sicut supra dictum est (quæst. cxxxiv, art. 3 ad 1), quod magnificentia est circa magnos sumptus pecuniarum; præter quam esse necessaria liberalitas quæ fit circa mediocres sumptus. Unde necessarium est quod sit quædam virtus moderativa in aliis mediocribus, in quibus non est ita difficile moderari; et hæc virtus vocatur modestia, et adjungitur temperantiæ tanquam principali.

Ad *primum* ergo dicendum, quod nomen commune quandoque appropriatur his quæ sunt infima, sicut nomen commune angelorum appropriatur infimo ordini angelorum; ita etiam et modus, qui communiter observatur in qualibet virtute, appropriatur specialiter virtuti quæ in minimis modum ponit.

Ad *secundum* dicendum, quod aliqua indigent temperatione propter suam vehementiam, sicut forte vinum temperatur; sed moderatio requiritur in omnibus; et ideo temperantia magis se habet ad passionem vehementes, modestia vero ad mediocres.

Ad *tertium* dicendum, quod modestia accipitur ibi modo communiter sumpto, prout requiritur in omnibus virtutibus.

#### ART. II. — UTRUM MODESTIA

SIT SOLUM CIRCA EXTERIORES ACTIONES.

De his etiam infra, quæst. clxviii, art. 1, et Sent. iii, dist. 33, quæst. iii, art. 2, quæst. i ad 3.

Ad *secundum* sic proceditur. 1. Videtur quod modestia sit solum circa exteriores actiones. Interiores enim motus passionum aliis noti esse non possunt.

(1) Phil. ii, v.

Sed Apostolus<sup>1</sup> mandat ut *modestia nostra nota sit omnibus hominibus*. Ergo modestia est solum circa exteriores actiones.

2. Præterea, virtutes quæ sunt circa passiones, distinguuntur a virtute iustitiæ, quæ est circa operationes. Sed modestia videtur esse una virtus. Si ergo est circa operationes exteriores, non erit circa aliquas interiores passiones.

3. Præterea, nulla virtus una et eadem est circa ea quæ pertinent ad appetitum, quod est proprium virtutum moralium, et circa ea quæ pertinent ad cognitionem, quæ est proprie virtutum intellectualium, neque etiam circa ea quæ pertinent ad irascibilem et concupiscibilem. Si ergo modestia est una virtus, non potest esse circa omnia prædicta.

Sed *contra*, in omnibus prædictis oportet observare modum, a quo modestia dicitur. Ergo circa omnia prædicta est modestia.

**CONCLUSIO.** — Modestia, non modo circa exteriores, sed etiam circa interiores hominum actiones versatur, ut earum moderatrix.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. præc.), modestia differt a temperantia in hoc quod temperantia est moderativa eorum quæ difficillimum est refrenare; modestia autem est moderativa eorum quæ in hoc mediocriter se habent. Diversimode autem aliqui de modestia videntur esse locuti. Ubi cumque enim consideraverunt aliquam specialem rationem boni vel difficultatis in moderando, illud subtraxerunt modestiæ, relinquentes modestiam circa minora. Manifestum est autem omnibus quod refrenatio delectationum tactus specialem quamdam difficultatem habet. Unde omnes temperantiam a modestia distinxerunt<sup>2</sup>. Sed præter hoc Tullius<sup>3</sup> consideravit quoddam speciale bonum esse in moderatione pœnarum: et ideo etiam clementiam subtraxit modestiæ, ponens modestiam circa omnia quæ relinquuntur moderanda. Quæ quidem videntur esse quatuor. Quorum unum est motus animi ad aliquam excellentiam, quam moderatur *humilitas*. Secundum autem est desiderium eorum quæ pertinent ad cognitionem; et hoc

(2) Videtur tamen, ut animadvertit Nicolaus Ambrosius de modestia et de temperantia indifferenter loqui (Offic. lib. 1, cap. 43).

(3) De invent. lib. ii, aliquant ante fin.



moderatur *studiositas*, quæ opponitur curiositati. Tertium autem quod pertinet ad corporales motus et actiones; ut scilicet decenter et honeste fiant tam in his quæ serio quam in his quæ ludo aguntur<sup>1</sup>. Quartum autem est quod pertinet ad exteriorem apparatus, puta in vestibus et in aliis hujusmodi<sup>2</sup>. Sed circa quædam eorum alii posuerunt quasdam speciales virtutes; sicut Andronicus mansuetudinem, simplicitatem, humilitatem et alia hujusmodi, de quibus supra dictum est (quæst. cxxii). Aristoteles autem<sup>3</sup> circa delectationem ludorum posuit *eutrapeliam*, ut dictum est (1. 2. q. lx, art. 5); quæ omnia continentur sub modestia, secundum quod a Tullio accipitur. Et hoc modo modestia se habet non solum circa exteriores actiones, sed etiam circa interiores.

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus loquitur de modestia, prout est circa exteriora; et tamen etiam interiorum moderatio manifestari potest per quædam exteriora signa.

Ad secundum dicendum, quod sub modestia continentur diversæ virtutes, quæ a diversis assignantur. Unde nihil prohibet modestiam esse circa ea quæ requirunt diversas virtutes. Et tamen non est tanta diversitas inter partes modestiæ ad invicem quanta est justitiæ, quæ est circa operationes, ad temperantiam, quæ est circa passiones: quia in actionibus et passionibus in quibus non est aliqua excellens difficultas ex parte materiæ, sed solum ex parte moderationis, non attenditur virtus, nisi una, scilicet secundum rationem moderationis.

Et per hoc patet etiam responsio ad tertium.

(1) Hæc proprio nomine caret; vocatur modestia motuum exteriorum, cujus una pars est *eutrapelia* seu facetia.

(2) Hæc etiam proprium nomen non habet, sed per circumlocutionem dicitur *modestia cultus* seu apparatus externi.

(3) Ethic. lib. iv, cap. 8.

(4) Juxta mentem D. Thomæ humilitas definiri potest: Virtus qua quis defectum suum considerans, tenet se in infimis secundum suum modum.

(5) Nimirum Joseph patriarcha quem propter falsum crimen ei a Putipharis uxore impositum, Putiphar ipse in carcerem detrudi jussit ubi detinebantur vincti regis, ut Genes. xxxix, 20 dicitur.

(6) Phys. lib. vii, text. 17 et 18.

(7) Ethic. lib. ii, cap. 3.

(8) Luc. 6 in Luc., a med.

## QUESTIO CLXI.

### DE SPECIEBUS MODESTIÆ, ET PRIMO DE HUMILITATE, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de speciebus modestiæ: et primo, de humilitate et superbia, quæ ei opponitur; secundo, de studiositate et curiositate ipsi opposita; tertio, de modestia, secundum quod est in verbis vel in factis; quarto, de modestia, secundum quod est circa exteriorem cultum. Circa humilitatem quærentur sex: 1. Utrum humilitas sit virtus. — 2. Utrum consistat in appetitu, vel in judicio rationis. — 3. Utrum aliquis per humilitatem se debeat omnibus subicere. — 4. Utrum sit pars modestiæ vel temperantiæ. — 5. De comparatione ejus ad alias virtutes. — 6. De gradibus humilitatis.

#### ART. I. — UTRUM HUMILITAS SIT VIRTUS<sup>4</sup>.

De his etiam supra, quæst. clx, art. 2, et in præsentī qu. art. 2 et 4 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod humilitas non sit virtus. Virtus enim importat rationem boni. Sed humilitas videtur importare rationem mali pœnalis, secundum illud Psal. civ, 18: *Humiliaverunt in compedibus pedes ejus*<sup>5</sup>. Ergo humilitas non est virtus.

2. Præterea, virtus et vitium opponuntur. Sed humilitas quandoque sonat in vitium; dicitur enim Eccli. xix, 23: *Est qui nequiter se humiliat*. Ergo humilitas non est virtus.

3. Præterea, nullā virtus opponitur alii virtuti. Sed humilitas videtur opponi virtuti magnanimitatis quæ tendit in magna, humilitas autem ipsa refugit. Ergo videtur quod humilitas non sit virtus.

4. Præterea, "virtus est dispositio perfecti, ut dicitur<sup>6</sup>. Sed humilitas videtur esse imperfectorum; unde et Deo non convenit humiliari, quia nulli subjici potest. Ergo videtur quod humilitas non sit virtus.

5. Præterea, omnis virtus moralis est circa actiones et passiones, ut dicitur<sup>7</sup>. Sed humilitas non connumeratur a Philosopho inter virtutes quæ sunt circa passiones: nec etiam continetur sub justitia, quæ est circa actiones. Ergo videtur quod non sit virtus.

Sed contra est quod Origenes dicit, exponens illud Luc. i: *Respexit humilitatem ancillæ suæ*<sup>8</sup>: "Proprie in Scripturis una de virtutibus humilitas prædicatur: ait quippe Salvator: *Discite a me, quia mitis sum et humilis corde*."

**CONCLUSIO.** — Humilitas est virtus, qua animus firmatur, ne inordinate extollatur.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (12, quæst. xxiii, art. 2), cum de passionibus ageretur, bonum arduum habet aliquid unde attrahit appetitum, scilicet ipsam rationem boni; et habet aliquid retrahens, scilicet ipsam difficultatem adipiscendi; secundum quorum primum insurgit motus spei, et secundum aliud motus desperationis. Dictum est autem supra (12, q. ix, art. 4), quod circa motus appetitivos qui se habent per modum impulsione, oportet esse virtutem moralem moderantem et refrenantem; circa illos autem qui se habent per modum retractionis, et resiliationis, ex parte appetitus, oportet esse virtutem moralem firmitatem et impellentem. Et ideo circa appetitum boni ardui necessaria est duplex virtus. Una quidem quæ temperet et refrenet animum, ne immoderate tendat in excelsa: et hoc pertinet ad virtutem humilitatis. Alia vero quæ firmet animum contra desperationem, et impellat ipsum ad prosecutionem magnorum secundum rationem rectam; et hæc est magnanimitas. Et sic patet quod humilitas est quædam virtus.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Isidorus dicit <sup>1</sup>, "humilis dicitur quasi humi acclivis, id est imis inherens. Quod quidem contingit dupliciter: uno modo ex principio extrinseco, puta cum aliquis ab alio deicitur, et sic humilitas est pœna <sup>2</sup>; alio modo a principio intrinseco; et hoc potest fieri quandoque quidem bene, puta cum aliquis considerans suum defectum tenet se in infimis secundum suum modum, sicut Abraham dixit ad Dominum <sup>3</sup>: *Loquar ad Dominum meum, cum sim pulvis et cinis*; et hoc modo humilitas ponitur virtus: quandoque autem potest fieri male, puta cum homo honorem suum non intelligens, comparat se jumentis insipientibus, et similis fit illis <sup>4</sup>.

Ad secundum dicendum, quod, sicut dictum est (in sol. præc.), humilitas, se-

cundum quod est virtus, in sui ratione importat quamdam laudabilem dejectionem in ima. Hoc autem quandoque fit solum secundum signa exteriora, secundum fictionem: unde hæc est falsa humilitas, de qua Augustinus dicit in quadam epist. <sup>5</sup>, quod est magna superbia, quia scilicet videtur tendere ad excellentiam gloriæ. Quandoque autem fit secundum interiorem motum animæ; et secundum hoc humilitas proprie ponitur virtus: quia virtus non consistit <sup>6</sup> in exterioribus, sed principaliter in interiori electione mentis, ut patet per Philosophum <sup>7</sup>.

Ad tertium dicendum, quod humilitas reprimit appetitum ne tendat in magna præter rationem rectam; magnanimitas autem animum ad magna impellit secundum rationem rectam. Unde patet quod magnanimitas non opponitur humilitati; sed conveniunt in hoc quod utraque est secundum rationem rectam.

Ad quartum dicendum, quod perfectum dicitur aliquid dupliciter: uno modo simpliciter, in quo scilicet nullus defectus invenitur nec secundum suam naturam, nec per respectum ad aliquid aliud; et sic solus Deus est perfectus, cui secundum naturam divinam non competit humilitas, sed solum secundum naturam assumptam; alio modo potest dici aliquid perfectum secundum quid, puta secundum suam naturam, aut statum, aut tempus; et hoc modo homo virtuosus est perfectus; cujus tamen perfectio in comparatione ad Deum deficiens invenitur, secundum illud Isa. xl, vers. 17: *Omnes gentes quasi non sint, sic sunt coram eo*; et sic cuilibet homini potest convenire humilitas.

Ad quintum dicendum, quod Philosophus intendebat agere de virtutibus, secundum quod ordinantur ad vitam civilem, in qua subjectio unius hominis ad alterum secundum legis ordinem determinatur: et ideo continetur sub iustitia legali. Humilitas autem, secundum quod est specialis virtus, præcipue respicit subjectionem hominis ad Deum propter quem etiam aliis humiliando se subiecit.

(1) Gen. xviii, 27.

(4) Psal. xlviii.

(2) In eo sensu dicitur: *Qui se exaltat, humiliabitur*. Huic significationi affine est quod humilitas sæpe usurpatur pro afflictione et miseria; ut (Ps. ix): *Vide humilitatem meam de inimicis meis*; (Ps. xxiv): *Vide humilitatem meam et laborem meum*; (Ps. xxx): *Respexisti humilitatem*.

(5) Implic. epist. 149, al. 59, qu. vii, vers. 80.

(6) Hunc locum sic legit Nicolai: "Et secundum hoc humilitas, quæ proprie ponitur virtus, non consistit, etc."

(7) Ethic. lib. ii cap. 5, a mod.



**ART. II. — UTRUM HUMILITAS  
CONSISTAT CIRCA APPETITUM<sup>1</sup>.**

De his etiam infra, art. 6 corp. et quest. CLV,  
art. 3 ad 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod humilitas non consistat circa appetitum, sed magis circa iudicium rationis. Humilitas enim superbiæ opponitur. Sed superbia maxime consistit in his quæ pertinent ad cognitionem: dicit enim Gregorius<sup>2</sup>, "quod superbia, cum exterius usque ad corpus extenditur, prius per oculos indicatur<sup>3</sup>"; unde et Psal. cxxx, 1 dicitur: *Domine, non est exaltatum cor meum, neque elati sunt oculi mei*; oculi autem maxime deserviunt cognitioni. Ergo videtur quod humilitas maxime sit circa cognitionem, per quam de se aliquis æstimationem parva.

2. Præterea, Augustinus dicit<sup>4</sup>, quod "humilitas pene tota disciplina christiana est. Nihil ergo quod in disciplina christiana continetur, repugnat humilitati. Sed in disciplina christiana admonemur ad appetendum meliora, secundum illud I. Cor. xii, 31: *Æmulamini charismata meliora*. Ergo ad humilitatem non pertinet reprimere appetitum arduorum, sed magis æstimationem.

3. Præterea, ad eandem virtutem pertinet refrenare superfluum motum, et firmare animum contra superfluum retractionem; sicut eadem fortitudo est quæ refrenat audaciam, et quæ firmat animum contra timorem. Sed magnanimitas firmat animum contra difficultates quæ accidunt in prosecutione magnorum. Si ergo humilitas refrenaret appetitum magnorum, sequeretur quod humilitas non esset virtus distincta a magnanimitate: quod patet esse falsum. Non ergo humilitas consistit circa appetitum magnorum, sed magis circa æstimationem.

4. Præterea, Andronicus ponit humilitatem circa exteriorem cultum: dicit enim quod humilitas est "habitus non superabundans sumptibus et præparationibus. Ergo non est circa motum appetitus.

Sed contra est quod Augustinus dicit in libro De pœnitentia<sup>5</sup>, quod "humilis est qui eligit abjici in domo Domini, magis quam habitare in tabernaculis peccatorum. Sed electio pertinet ad appetitum. Ergo humilitas consistit circa appetitum magis quam circa æstimationem.

**CONCLUSIO.** — Humilitas proprie est directiva et moderativa motus appetitus.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. præc.), ad humilitatem proprie pertinet ut aliquis reprimat seipsum, ne feratur in ea quæ sunt supra se. Ad hoc autem necessarium est ut aliquis cognoscat id in quo deficit a proportionem ejus quod suam virtutem excedit. Et ideo cognitio proprii defectus<sup>6</sup> pertinet ad humilitatem, sicut regula quædam directiva appetitus. Sed in ipso appetitu consistit humilitas essentialiter. Et ideo dicendum est quod humilitas proprie est directiva et moderativa motus appetitus.

Ad primum ergo dicendum, quod extollentia oculorum est quoddam signum superbiæ, inquantum excludit reverentiam et timorem; consueverunt enim timentes et verecundati maxime oculos deprimere, quasi non audentes se aliis comparare. Non autem ex hoc sequitur quod humilitas essentialiter circa cognitionem consistat.

Ad secundum dicendum, quod tendere in aliqua majora ex propriarum virium confidentia, humilitati contrariatur; sed quod aliquis ex confidentia divini auxilii in majora tendat, hoc non est contra humilitatem, præsertim cum ex hoc aliquis magis apud Deum<sup>7</sup> exaltetur, quod ei se magis per humilitatem subjicit. Unde Augustinus dicit<sup>8</sup>: "Aliud est levare se ad Deum, aliud est levare se contra Deum. Qui ante illum se projicit, ab illo origitur; qui adversus illum se erigit, ab illo projicitur."

Ad tertium dicendum, quod in fortitudine invenitur eadem ratio refrenandi audaciam et firmandi animum contra

(1) Ostendit S. Doctor humilitatem essentialiter consistere in appetitu quem moderatur et cohibet ne ad excelsa feratur.

(2) Mor. lib. xxxiv, cap. 18, circa princ.

(3) Al., judicatur.

(4) Lib. De virginitate, cap. 31, in med.

(5) Qui est hom. ult. inter 50, cap. 1, in med.

(6) Hinc Avoc. in Angelo sive episcopo Laodi-

ceæ, qui per carnem superbiæ sibi blandiebatur, dicens: *Dives sum ego et locupletatus, et nullius ego*, respondet Christus: *Nescis quia tu es miser, et miserabilis, et pauper, et cæcus, et nudus*. Et mox: *Colligito in unum oculos tuos ut videas*.

(7) Ita Mss. et editi omnes libri quos vidimus. Theologi legendum credunt, *ad Deum*.

(8) Lib. De pœnitentia loc. cit. in arg. Sed cont



timorem: utriusque enim ratio est ex hoc quod homo bonum rationis debet periculis mortis præferre. Sed in refruendo præsumptionem spei<sup>1</sup>, quod pertinet ad humilitatem, et in firmando animum contra desperationem, quod pertinet ad magnanimitatem, est alia et alia ratio. Nam ratio firmandi animum contra desperationem est adeptio proprii boni, ne scilicet desperando homo se indignum reddat bono quod sibi compete-  
bat; sed in reprimendo præsumptionem spei, ratio præcipua sumitur ex reverentia divina, ex qua contingit ut homo non plus sibi attribuat quam sibi competat secundum gradum quem est a Deo sortitus. Unde humilitas præcipue videtur importare subjectionem hominis ad Deum; et propter hoc Augustinus<sup>2</sup> humilitatem, quam intelligit per paupertatem spiritus, attribuit dono timoris, quo homo Deum reveretur. Et inde est quod fortitudo aliter se habet ad audaciam quam humilitas ad spem. Nam fortitudo plus utitur audacia quam eam reprimat: unde superabundantia est ei similior quam defectus. Humilitas autem plus reprimit spem vel fiduciam de seipso quam ea utatur: unde magis opponitur sibi superabundantia quam defectus<sup>3</sup>.

Ad quartum dicendum, quod superabundantia in exterioribus sumptibus et præparationibus solet ad quamdam jactantiam fieri, quæ per humilitatem reprimitur: et quantum ad hoc secundario consistit in exterioribus, prout sunt signa interioris appetitivi motus.

**ART. III. — UTRUM HOMO DEBEAT SE OMNIBUS PER HUMILITATEM SUBJICERE.**

De his etiam infra, art. 6 ad 1, et Philipp. II.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod homo non debeat se omnibus per humilitatem subdicere. Quia, sicut dictum est (art. præc. ad 3), humilitas præcipue consistit in subiectione hominis ad Deum. Sed id quod debetur Deo, non est homini exhibendum, ut patet in o-

(1) Ita cum cod. Alcan. aliisque editi passim. Ed. Rom. et in refrenando præsumptionem spei, etc. tum adhibito puncto affirmationis: *Est alia et alia ratio.*

(2) De serm. Domini in monte, lib. I, cap. 4, a princ.

(3) Ita cum codd. Tarrac, et Alcan. edit. Patav. an. 1712 optime. Nicolai: • Humiliatus autem plus reprimit spem et fiduciam de seipso quam utatur: unde magis opponitur ei abundantia

mnibus actibus latræ. Ergo homo per humilitatem non debet se homini subdicere.

2. Præterea, Augustinus dicit<sup>4</sup>: "Humilitas collocanda est in parte veritatis, non in parte falsitatis." Sed aliqui sunt in supremo statu, qui si se inferioribus subicerent, absque falsitate hoc fieri non posset. Ergo homo non debet se omnibus per humilitatem subdicere.

3. Præterea, nullus debet facere id quod vergat in detrimentum salutis alterius. Sed si quis per humilitatem se alteri subiciat, quandoque hoc vergeret in detrimentum illius cui se subicit; qui ex hoc superbiret, vel eum contemneret: unde Augustinus dicit in Regula<sup>5</sup>: "Ne dum nimium servatur humilitas, regendi frangatur auctoritas." Ergo homo per humilitatem non debet omnibus se subdicere.

Sed contra est quod dicitur Philipp. II, 3: *In humilitate superiores sibi invicem arbitantes.*

**CONCLUSIO.** — Debet omnis homo defectum aliquem in se agnoscens se alteri per humilitatem subdicere, non tamen cuivis homini promiscue, sed illi demum in quo talem defectum non esse putat.

Respondeo dicendum quod in homine duo possunt considerari, scilicet id quod est Dei, et id quod est hominis. Hominis autem est quidquid pertinet ad defectum; sed Dei est quidquid pertinet ad salutem et perfectionem, secundum illud Osee xiii, 9: *Perditio tua, Israel, ex te<sup>6</sup> est; ex me tantum auxilium tuum.* Humilitas autem, sicut dictum est (art. 1 huj. quæst. ad 5, et art. 2 ad 3), proprie respicit reverentiam, qua homo Deo subicitur; et ideo quilibet homo secundum id quod suum est, debet se cuilibet proximo subdicere quantum ad id quod est Dei in ipso; non autem hoc requirit humilitas ut aliquis id quod est Dei in seipso, subiciat ei quod apparet esse Dei in altero. Nam illi qui dona Dei participant, cognoscunt ea se habere<sup>7</sup>,

quam defectus. • Edit. Rom.: • Humilitas autem plus reprimit spem de seipsa quam ea utatur: unde magis opponitur sibi. •

(4) Lib. De natura et gratia, cap. 34, ante med.

(5) Scilicet epist. 221, al. 109, vers. fin.

(6) Illud ex te Vulgata editio non habet, sed ex adjunctis debet præsupponi.

(7) Conjecturali tantum et affectiva quadam cognitione cujus in se suavitatem percipiunt: secundum illud Apocal. II, 17 *vicenti dabo*

secundum illud I. Cor. II, 12: *Ut sciamus quæ a Deo donata sunt nobis.* Et ideo, absque præjudicio humilitatis possunt dona quæ ipsi acceperunt, præferre donis Dei quæ aliis apparent collata; sicut Apostolus <sup>1</sup> dicit: *Aliis generationibus non est agnitus filiis hominum, sicut nunc revelatum est sanctis apostolis ejus.* — Similiter etiam non hoc requirit humilitas ut aliquis id quod est suum in seipso, subiciat ei quod est hominis in proximo; alioquin oporteret ut quilibet reputaret se magis peccatorem quolibet alio; cum tamen Apostolus absque præjudicio humilitatis dicat <sup>2</sup>: *Nos natura Judæi, et non ex gentibus peccatores.* — Potest tamen aliquis reputare aliquid boni esse in proximo quod ipse non habet, vel aliquid mali in se esse quod in alio non est, ex quo se potest ei subjicere per humilitatem <sup>3</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod non debemus solum Deum revereri <sup>4</sup> in seipso, sed etiam id quod est ejus, debemus revereri in quolibet; non tamen eo modo reverentiæ quo reveremur Deum. Et ideo per humilitatem debemus nos subjicere omnibus proximis propter Deum, secundum illud I. Pet. II, 13: *Subjecti estote omni humanæ creaturæ propter Deum;* latrām tamen soli Deo debemus exhibere.

Ad *secundum* dicendum, quod si nos præferamus id quod est Dei in proximo, ei quod est proprium in nobis, non possumus incurrere falsitatem <sup>5</sup>. Unde super illud Philip. II: *Superiores sibi invicem arbitantes,* dicit Glossa <sup>6</sup>: “ Non hoc ita debemus æstimare, ut nos æstimare fingamus; sed vere æstimemus posse esse aliquid occultum in alio, quo nobis superior sit, etiamsi bonum nostrum, quo illi videmur superiores esse, non sit occultum.”

Ad *tertium* dicendum, quod humilitas, sicut et cæteræ virtutes, præcipue interius in anima consistit. Et ideo potest

homo secundum interiorem actum animæ alteri se subjicere, sine hoc quod occasionem habeat alicujus quod pertineat ad detrimentum suæ salutis. Et hoc est quod Augustinus dicit in Regula <sup>7</sup>: “ Timore coram Deo prælatus substratus sit pedibus vestris.” Sed in exterioribus humilitatis actibus, sicut et in actibus cæterarum virtutum, est debita moderatio adhibenda, ne possint vergere in detrimentum alterius. Si autem aliquis quod debet faciat, et alii ex hoc occasionem sumant peccati, non imputatur humiliter agenti; quia ille non scandalizat, quamvis alter scandalizetur <sup>8</sup>.

#### ART IV. — UTRUM HUMILITAS

SIT PARS MODESTIÆ, VEL TEMPERANTIÆ <sup>9</sup>.

De his etiam supra, quæst. CLX, art. 2 corp. et Sent. III, dist. 33, quæst. III, art. 2, qu. III corp.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod humilitas non sit pars modestiæ vel temperantiæ. Humilitas enim præcipue respicit reverentiam, qua quis subjicitur Deo, ut dictum est (art. præc.). Sed ad virtutem theologiam pertinet quod habeat Deum pro objecto. Ergo humilitas magis debet poni virtus theologica quam pars temperantiæ seu modestiæ.

2. Præterea, temperantia est in concupiscibili; humilitas autem videtur esse in irascibili, sicut et superbia, quæ ei opponitur, cujus objectum est arduum. Ergo videtur quod humilitas non sit pars temperantiæ vel modestiæ.

3. Præterea, humilitas et magnanimitas circa eadem sunt, ut ex supra dictis patet (art. I hujus qu. ad 3, et qu. cxxxix, art. 3 ad 4). Sed magnanimitas non ponitur pars temperantiæ, sed magis fortitudinis, ut supra habitum est (qu. cxxxix, art. 5). Ergo videtur quod humilitas non sit pars temperantiæ vel modestiæ.

Sed *contra* est quod Origenes dicit super Lucam <sup>10</sup>: “ Si vis nomen hujus audire virtutis, quomodo a philosophis etiam appelletur, ausculta eandem esse

(5) Quod enim Dei est in homine, bonum est; quod vero nobis est proprium, est malum aut saltem imperfectum.

(6) Ord. Aug. in Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 71, a med.

(7) Scil. epist. 212, al. 109, prope fin.

(8) Scandalum illud est mere pharisaicum (Cf. quæst. XLIII).

(9) Probat S. Doctor humilitatem esse partem potentialem modestiæ aut temperantiæ.

(10) Hom. viii. a med.

*manna absconditum et nomen novum quod nemo scit, nisi qui accipit.*

(1) Ephes. III, 5. (2) Galat. II, 15.

(3) Homo conferendo bona sua cum bonis aliorum, potest et debet cogitare esse fortasse longe plura bona in aliis, quamvis sibi occulta; et etiam esse in se mala sibi ignota, quæ non sunt in aliis. Item quod si alii tot gratiis ac beneficiis donati fuissent, quot ipse accepit, meliores ipso forent et erga Deum gratiores.

(4) Hoc ordine editi. Mss. autem sic, non solum debemus Deum revereri.



humilitatem, quam respicit Deus, quæ ab illis μετρηότης dicitur, id est, mensuratio, vel moderatio; „ quæ manifeste pertinet ad modestiam vel temperantiam. Ergo humilitas est pars modestiæ vel temperantiæ.

CONCLUSIO. — Humilitas est pars temperantiæ, sicut modestia, sub qua continetur.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. cxxviii, et quæst. cxxix, art. 5, et quæst. clvii, art. 3), in assignando partes virtutibus præcipue attenditur similitudo quantum ad modum virtutis. Modus autem temperantiæ, ex quo maxime habet laudem, est refrenatio, vel repressio impetus alicujus passionis. Et ideo omnes virtutes refrenantes sive reprimentes impetus aliquarum affectionum, vel actiones moderantes, ponuntur partes temperantiæ. Sicut autem mansuetudo reprimit motum iræ, ita etiam humilitas reprimit motum spei, qui est motus spiritus in magna tendentis. Et ideo sicut mansuetudo ponitur pars temperantiæ, ita etiam humilitas. Unde et Philosophus <sup>1</sup>, eum qui tendit in parva secundum suum modum, dicit non esse magnanimum, sed temperatum, quem nos humilem dicere possumus. Et inter alias partes temperantiæ, ratione superius dicta (quæst. præc., art. 1), continetur sub modestia <sup>2</sup>, prout Tullius de ea loquitur <sup>3</sup>, inquantum scilicet humilitas nihil est aliud quam quædam moderatio spiritus. Unde I. Pet. iii, 4 dicitur: *In incorruptibilitate quieti et modesti spiritus.*

Ad primum ergo dicendum, quod virtutes theologicæ, quæ sunt circa ultimum finem, qui est primum principium in appetibilibus, sunt causæ omnium aliarum virtutum. Unde ex hoc quod humilitas causatur ex reverentia divina, non excluditur quin humilitas sit pars modestiæ vel temperantiæ.

Ad secundum dicendum, quod partes

principalibus virtutibus assignantur, non secundum convenientiam in subjecto vel in materia, sed secundum convenientiam in modo formali, ut dictum est (quæst. cxxxvii, art. 2 ad 1, et quæst. clvii, art. 3 ad 2). Et ideo, licet humilitas sit in irascibili <sup>4</sup>, sicut in subjecto, ponitur tamen pars modestiæ et temperantiæ propter modum.

Ad tertium dicendum, quod, licet magnanimitas et humilitas in materia convenient <sup>5</sup>, differunt tamen in modo, ratione cujus magnanimitas ponitur pars fortitudinis, humilitas autem pars temperantiæ.

ART. V. — UTRUM HUMILITAS SIT POTISSIMA VIRTUTUM <sup>6</sup>.

De his etiam Sent. iv, dist. 33, qu. iii, art. 3 ad 6.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod humilitas sit potissima virtutum. Dicit enim Chrysostomus <sup>7</sup>, exponens illud quod dicitur Luc. xviii de pharisæo et publicano, quod “ si mixta delictis humilitas tam facile currit, ut justitiam superbiæ conjunctam transeat, si justitiæ conjunxeris eam, quo non ibit? Assistet ipsi tribunali divino in medio angelorum. „ Et sic patet quod humilitas præfertur justitiæ. Sed justitia est præclarissima omnium virtutum, et includit in se omnes virtutes, ut patet per Philosophum <sup>8</sup>. Ergo humilitas est maxima virtutum.

2. Præterea, Augustinus dicit <sup>9</sup>: “ Cogitas magnam fabricam construere celitudinis? De fundamento prius cogita humilitatis. „ Ex quo videtur quod humilitas sit fundamentum omnium virtutum. Ergo videtur esse potior aliis virtutibus.

3. Præterea, majori virtuti majus debetur præmium. Sed humilitati maximum debetur præmium; quia *qui se humiliat, exaltabitur*, ut dicitur Luc. xiv, 11. Ergo humilitas est maxima virtutum.

4. Præterea, sicut Augustinus dicit <sup>10</sup>.

(6) Humilitas non est omnium virtutum potissima, sed tamen est prima omnium per modum removentis prohibens. Hinc sæpissime in Scripturis commendatur: *Discite a me quia mitis sum et humilis corde* (Matth. xi). *Nisi conversi fueritis et efficiamini sicut parvuli, non intrabitis in regnum celorum* (Matth. xviii).

(7) Implic. hom. v De Incomprehensibili Dei natura, prope fin.

(8) Ethic. lib. v, cap. 1, a med.

(9) Lib. De verb. Dom. serm. 10, cap. 1.

(10) Lib. De vera c. 2 c. 16 non procul a fin.

(1) Ethic. lib. iv, cap. 3, parum a princ.

(2) An propterea forte, ait Nicolai, sub nomine proprio non expressit humilitatem Philosophus, quia sub modestia intellexit?

(3) De invent. lib. ii, aliquant. ante fin.

(4) Quia versatur circa bonum arduum.

(5) Utraque cohibet animam ab excelsis; magnanimitas considerando quod ea excedant suam conditionem etiam secundum dona quæ possidet ex Deo; humilitas vero secundum considerationem proprii defectus qui est ab ipso: et sic procedunt ad diversa ratione formali.



\* Tota vita Christi in terris per hominem, quem suscipere dignatus est, disciplina morum fuit. „ Sed præcipue humilitatem suam imitandam proposuit, dicens <sup>1</sup>: *Discite a me, quia mitis sum et humilis corde*. Et Gregorius dicit <sup>2</sup>, quod „ argumentum redemptionis nostræ inventa est humilitas Dei. „ Ergo humilitas videtur esse maxima virtutum.

Sed *contra* est quod charitas præferatur omnibus virtutibus, secundum illud Coloss. III, 14: *Super omnia charitatem habete*. Non ergo humilitas est maxima virtutum.

CONCLUSIO. — Post virtutes theologicas et intellectuales, et post iustitiam legalem, humilitas est virtutum excellentissima et potissima.

Respondeo dicendum quod bonum humanæ virtutis in ordine rationis consistit: qui quidem principaliter attenditur respectu finis; unde virtutes theologice, quæ habent ultimum finem pro objecto, sunt potissimæ; secundario autem attenditur prout secundum rationem finis ordinantur ea quæ sunt ad finem. Et hæc quidem ordinatio essentialiter consistit in ipsa ratione ordinante, participative autem in ipso appetitu per rationem ordinato; quam quidem ordinationem universaliter facit iustitia, præsertim legalis. Ordinationi autem facit hominem bene subjectum humilitas in universali quantum ad omnia; quælibet autem alia virtus quantum ad aliquam materiam specialem. Et ideo post virtutes theologicas et virtutes intellectuales, quæ respiciunt ipsam rationem, et post iustitiam, præsertim legalem <sup>3</sup>, potior cæteris est humilitas.

Ad *primum* ergo dicendum, quod humilitas iustitiæ non præfertur, sed iustitiæ cui superbia conjungitur, quæ jam desinit esse virtus; sicut e contrario peccatum per humilitatem remittitur. Nam de publicano dicitur Luc. XVIII, 14 quod merito humilitatis *descendit iustificatus in domum suam*. Unde et Chrysostomus dicit <sup>4</sup>: „ Geminas bigas mihi accommodes; alteram quidem superbiæ

et iustitiæ, alteram vero peccati et humilitatis; et videbis peccatum prævertens <sup>5</sup> iustitiam non propriis, sed humilitatis vincere viribus: aliud vero par videbis devictum non fragilitate iustitiæ, sed mole et timore superbiæ. „

Ad *secundum* dicendum, quod sicut ordinata virtutum congregatio per quamdam similitudinem ædificio comparatur; ita etiam illud quod est primum in acquisitione virtutum fundamento comparatur, quod primum in ædificio jacitur. Virtutes autem vere infunduntur a Deo. Unde primum in acquisitione virtutum potest accipi dupliciter: uno modo per modum removentis prohibens; et sic humilitas primum locum tenet, inquantum scilicet expellit superbiam, cui Deus resistit, et præbet hominem subditum, et patulum ad suscipiendum influxum divinæ gratiæ, inquantum evacuat inflationem superbiæ. Unde dicitur Jacobi IV, 6, quod *Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam*. Et secundum hoc humilitas dicitur spiritualis ædificii fundamentum. Alio modo est aliquid primum in virtutibus directe, per quod scilicet jam ad Deum acceditur. Primus autem accessus ad Deum est per fidem, secundum illud Hebr. XI, 6: *Accedentem ad Deum oportet credere*. Et secundum hoc fides ponitur fundamentum nobiliori modo quam humilitas <sup>6</sup>.

Ad *tertium* dicendum, quod contemnenti terrena promittuntur cælestia, sicut contemnentibus divitias terrenas promittuntur cælestes thesauri, secundum illud Matth. VI, 19: *Nolite vobis thesaurizare thesauros in terra, sed thesaurizate vobis thesauros in celo*. Et similiter contemnentibus mundi gaudia promittuntur consolationes cælestes, secundum illud Matth. V, 5: *Beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur*. Et eodem modo humilitati promittitur spiritualis exaltatio, non quia sola ipsam mereatur, sed quia ejus est proprium contemnere sublimitatem terrenam. Unde Augustinus dicit in libro De pœnitentia <sup>7</sup>: „ Ne putes eum qui se humiliat, semper ja-

(1) Matth. XI, 29.

(2) In Pastor. part. 3, cap. 4, admonit. 18, parum a princ.

(3) Hoc est eam quæ non privatim tantum ad singulos proximos bene ac recte nos ordinat, sed quæ publice reddit unicuique quod suum est: hoc enim propter ipsum publicum bonum humilitati antefertur.

(4) Loc. cit. in arg.

(5) *Prævertens* vel *præcurrens* ex græco προλαμβανον.

(6) Conf. quæ dicta sunt quæst. IV, art. 7, et quæst. XXIII, art. 8.

(7) Qui est hom. ult. inter 50. cap. 1. 2. med.

cere, cum dictum sit: *Exaltabitur*; et ne opineris ejus exaltationem in oculis hominum per sublimitates fieri corporales. ..

Ad *quartum* dicendum, quod ideo Christus præcipue nobis humilitatem commendavit, quia per hoc maxime removetur impedimentum humanæ salutis, quæ consistit in hoc quod homo ad cælestia et spiritualia tendat, a quibus homo impeditur, dum in terrenis magnificari studet. Et ideo Dominus, ut impedimentum salutis auferret, exteriorem celsitudinem contemnendam monstravit per humilitatis exempla. Et sic humilitas est quasi quædam dispositio ad liberum accessum hominis in spiritualia et divina bona. Sicut ergo perfectio est potior dispositione, ita etiam charitas et aliæ virtutes, quibus homo directe movetur in Deum, sunt potiores humilitate<sup>1</sup>.

**ART. VI. — UTRUM CONVENIENTER DISTINGUANTUR SECUNDUM B. BENEDICTUM DUODECIM GRADUS HUMILITATIS, SCILICET CORDE ET OPERE SEMPER HUMILITATEM OSTENDERE, DEFIXIS IN TERRAM ASPECTIBUS, ETC.**

De his etiam infra, quæst. CLXII, art. 4 ad 4, et Matth. III.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter distinguantur duodecim gradus humilitatis, qui in Regula B. Benedicti<sup>2</sup> ponuntur. Quorum primus<sup>3</sup> est "corde et corpore semper humilitatem ostendere, defixis in terram aspectibus; secundus, ut pauca verba, et rationabilia loquatur aliquis non clamosa voce; tertius, ut non sit facilis, aut promptus in risum; quartus, taciturnitas usque ad interrogationem; quintus, tenere quod habet communis monasterii regula; sextus, credere et pronuntiare se omnibus viliorem; septimus, ad omnia indignum et inutilem se confiteri et credere; octavus, confessio peccatorum; nonus, per obedientiam in duris et asperis patientiam amplecti; decimus, ut cum obedientia se subdat

majori; undecimus, ut voluntatem propriam non delectetur implere; duodecimus, ut Deum timeat et memor sit omnium quæ præcepit. „ Enumerantur enim hic quædam quæ ad alias virtutes pertinent, sicut obedientia et patientia: enumerantur etiam aliqua quæ ad falsam opinionem pertinere videntur, quæ nulli virtuti potest competere, scilicet quod aliquis pronuntiet se omnibus viliorem, et quod ad omnia indignum et inutilem se confiteatur et credat. Ergo inconvenienter ista ponuntur inter gradus humilitatis.

2. Præterea, humilitas ab interioribus ad exteriora procedit, sicut et cæteræ virtutes. Inconvenienter ergo præmittuntur in præmissis gradibus illa quæ pertinent ad exteriores actus his quæ pertinent ad interiores.

3. Præterea, Anselmus in lib. De similitudinibus<sup>4</sup> ponit septem humilitatis gradus: quorum primus est, "contemptibilem se esse cognoscere; secundus, de hoc dolere; tertius, hoc confiteri; quartus, hoc persuadere, ut scilicet hoc velit credi; quintus, ut patienter sustineat hoc dici; sextus, ut patiatu contemptibiliter se tractari; septimus, ut hoc amet. „ Ergo videntur præmissi gradus esse superflui.

4. Præterea, Matth. III, dicit Glossa<sup>5</sup>: "Perfecta humilitas tres habet gradus. Primus est, subdere se majori, et non præferre se æquali; qui est sufficiens: secundus est, subdere se æquali, nec præferre se minori; et hic dicitur abundans: tertius gradus est, subesse minori, in quo est omnis justitia. „ Ergo præmissi gradus videntur esse superflui.

5. Præterea, Augustinus dicit<sup>6</sup>: "Mensura humilitatis cuique ex mensura ipsius magnitudinis data est, cui est periculosa superbia, quæ amplius amplioribus insidiatur. „ Sed mensura magnitudinis humanæ non potest sub certo numero graduum determinari. Ergo videtur quod non possint determinati gradus humilitatis assignari.

(1) Legendi sunt B. Hieronymus (epist. xxvii, cap. 7 et in prologo super Michæam), item Chrysostomus (hom. 3, 15, 48 in Matth.), Greg. (Mor. lib. 23, 13, hom. 7 in Evang., Dialog. lib. I, cap. 2).

(2) Cap. 7.

(3) Hos duodecim gradus B. Thomas ordine retrogrado hic recenset, eum vocans primum ac primo loco ponens, qui apud S. Benedictum est ultimus, sive duodecimus; et secundo loco no-

minans illum qui apud eum est undecimus; tertio, eum qui decimus, et sic de cæteris. In corpore vero articuli, eodem ordine recenset quo S. Benedictus; illum quem vocavit duodecimum, primo loco ponens; quem undecimum, secundo, ut ita consequantur.

(4) Cap. 99 usque ad 108.

(5) Ord. super illud: *Implere omnem justitiam*.

(6) Lib. De virginitate, cap. 31, ante med.



CONCLUSIO. — Varii ac multiplices sunt humilitatis gradus, quibus continetur virtutis istius perfectio, cuiusmodi gradus a B. Benedicto recte duodecim enumerantur.

Respondeo dicendum quod, sicut ex supra dictis patet (art. 2 hujus quæst.), humilitas essentialiter in appetitu consistit, secundum quod aliquis refrenat impetum animi sui, ne inordinate tendat in magna; sed regulam habet in cognitione, ut scilicet aliquis non se existimet supra id esse quod est; et utriusque principium et radix est reverentia quam quis habet ad Deum. Ex interiori autem dispositione humilitatis procedunt quædam exteriora signa in verbis, et factis, et gestibus, quibus id quod interius latet, manifestatur, sicut et in cæteris virtutibus accidit. Nam *ex visu cognoscitur vir, et ab occurso faciei sensatus*, ut dicitur Eccli. xix, 26. Et ideo in prædictis gradibus humilitatis ponitur aliquid quod pertinet ad humilitatis radicem, scilicet duodecimus gradus, qui est, "ut homo Deum timeat, et memor sit omnium quæ præcipit." — Ponitur etiam aliquid pertinens ad appetitum, ne scilicet in propriam excellentiam inordinate tendat: quod quidem fit tripliciter. Uno modo, ut homo non sequatur propriam voluntatem; quod pertinet ad undecimum gradum. Alio modo, ut regulet eam secundum superioris arbitrium; quod pertinet ad gradum decimum. Tertio modo, ut ab hoc non desistat propter dura et aspera, quæ occurrunt; et hoc pertinet ad nonum. — Ponuntur etiam quædam pertinentia ad existimationem hominis recognoscentis suum defectum; et hoc tripliciter: uno quidem modo per hoc quod proprios defectus recognoscat et confiteatur, quod pertinet ad octavum gradum; secundo, ut ex consideratione sui defectus aliquis insufficientem se existimet ad maiora, quod pertinet ad septimum; tertio, ut quantum ad hoc alios sibi præferat, quod pertinet ad sextum. Ponuntur etiam quædam quæ pertinent ad exteriora signa; quorum unum est in factis, ut scilicet homo non recedat

in suis operibus a via communi, quod pertinet ad quintum. Alia duo sunt in verbis, ut scilicet homo non præripiat tempus loquendi, quod pertinet ad quartum; nec excedat modum in loquendo, quod pertinet ad secundum. Alia vero consistunt in exterioribus gestibus; puta in reprimendo extollentiam oculorum, quod pertinet ad primum; et in cohibendo exterius risum et alia ineptæ lætitiæ signa, quod pertinet ad tertium<sup>1</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod aliquis absque falsitate potest se credere et pronuntiare omnibus viliorum secundum defectus occultos, quos in se recognoscit; et dona Dei, quæ in aliis latent. Unde Augustinus dicit<sup>2</sup>: "Existimate aliquos in occulto superiores, quibus estis in manifesto meliores." Similiter etiam absque falsitate potest aliquis confiteri et credere ad omnia se inutilem esse, et indignum per proprias vires, ut sufficientiam suam totam in Deum referat, secundum illud II. Corinth. iii, 5: *Non quod sufficientes simus aliquid cogitare a nobis, quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est*. Non est autem inconveniens quod ea quæ ad alias virtutes pertinent, humilitati adscribantur: quia sicut unum vitium oritur ex alio, ita naturali ordine actus unus virtutis procedit ex actu alterius.

Ad *secundum* dicendum, quod homo ad humilitatem pervenit per duo. Primo quidem et principaliter per gratiæ donum: et quantum ad hoc interiora præcedunt exteriora. Aliud autem est humanum studium, per quod homo prius exteriora cohibet, postmodum pertingit ad extirpandum interiorem radicem; et secundum hunc ordinem assignantur hic humilitatis gradus.

Ad *tertium* dicendum, quod omnes gradus quos Anselmus ponit, reducuntur ad opinionem, et manifestationem, et voluntatem propriæ abjectionis. Nam primus gradus pertinet ad cognitionem proprii defectus. Sed quia vituperabile esset si quis proprium defectum amaret, hoc per secundum gradum excluditur. Sed ad manifestationem sui defectus

(1) Quærit Billuart utrum omnes actus humilitatis superioribus competant erga subditos, et respondet actus interiores ipsis competere juxta illud arg. in regula: *Coram Deo prostratus ut prostratus peccatis testis*; quantum vero ad

actus exteriores opus est discretione: *Ne, ut dicit idem August. ibid., apud eos quos oportet esse subjectos, dum nimium servatur humilitas, regendi frangatur auctoritas*.

(2) Lib. De virginit. cap. 52, peram a med.



pertinent tertius et quartus gradus; ut scilicet aliquis non solum simpliciter suum defectum enuntiet, sed etiam persuadeat. Alii autem tres gradus pertinent ad appetitum, qui excellentiam exteriorum non querit, sed exteriorum abjectionem, vel æquanimiter patitur, sive in verbis, sive in factis: quia, sicut Gregorius dicit in Registro <sup>1</sup>, "non grande est iis nos esse humiles a quibus honoramur, quia et hoc sæculares quilibet faciunt, sed illis maxime humiles esse debemus a quibus aliqua patimur; et hoc pertinet ad quintum et sextum gradum; vel etiam desideranter exteriorum abjectionem amplectitur, quod pertinet ad septimum gradum. Et sic omnes illi gradus continentur sub sexto et septimo superius enumeratis.

Ad quartum dicendum, quod illi tres gradus accipiuntur, non ex parte ipsius rei, id est, secundum naturam humilitatis, sed per comparisonem ad gradus hominum, qui sunt vel majores, vel minores, vel æquales.

Ad quintum dicendum, quod etiam illa ratio procedit de gradibus humilitatis non secundum ipsam naturam rei, secundum quam assignantur præmissi gradus, sed secundum diversas hominum conditiones.

## QUÆSTIO CLXII.

### DE SUPERBIA, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de superbia: et primo de superbia in communi; secundo de peccato primi hominis, quod ponitur esse superbia. Circa primum quaeruntur octo: 1. Utrum superbia sit peccatum. — 2. Utrum sit vitium speciale. — 3. In quo sit sicut in subjecto. — 4. De speciebus ejus. — 5. Utrum sit peccatum mortale. — 6. Utrum sit gravissimum omnium peccatorum. — 7. De ordine ejus ad alia peccata. — 8. Utrum debeat poni vitium capitale.

#### ART. I. — UTRUM SUPERBIA SIT PECCATUM <sup>2</sup>.

De his etiam 1 2, quæst. LXXXIV, art. 2, et De malo, quæst. VIII, art. 2 ad 16, et Psal. XLVI.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod superbia non sit peccatum. Nullum enim peccatum est repromissum a Deo. Promittit enim Deus quod ipse facturum est; non est autem actor pec-

cati. Sed superbia connumeratur inter repromissiones divinas; dicitur enim Isa. LX, 15: *Ponam te in superbiam sæculorum, gaudium in generationem et generationem*. Ergo superbia non est peccatum.

2. Præterea, appetere divinam similitudinem non est peccatum: hoc enim naturaliter appetit quælibet creatura, et in hoc optimum ejus consistit, et præcipue hoc convenit rationali creaturæ, quæ facta est ad imaginem et similitudinem Dei. Sed, sicut dicitur in lib. Sentent. Prosperi <sup>3</sup>, "superbia est amor propriæ excellentiæ, per quam homo Deo assimilatur, qui est excellentissimus; unde dicit Augustinus <sup>4</sup>: "Superbia celsitudinem imitatur, cum tu sis unus super omnia Deus excelsus. Ergo superbia non est peccatum.

3. Præterea, peccatum non solum contrariatur virtuti, sed etiam opposito vitio, ut patet per Philosophum <sup>5</sup>. Sed nullum vitium invenitur oppositum esse superbiæ; ergo superbia non est peccatum.

Sed contra est quod dicitur Tob. IV, 14: *Superbiam nunquam in tuo sensu aut in tuo verbo dominari permittas*.

CONCLUSIO. — Superbia, qua homo contra rectam rationem cupit supergredi modum suæ conditionis, procul dubio vitium atque peccatum est.

Respondeo dicendum quod superbia nominatur ex hoc quod aliquis per voluntatem tendit supra id quod est. Unde dicit Isidorus <sup>6</sup>: "Superbus dictus est, quia super vult videri quam est; qui enim vult supergredi quod est, superbus est. Habet autem hoc ratio recta ut voluntas uniuscujusque feratur in id quod est proportionatum sibi. Et ideo manifestum est quod superbia importat aliquid quod adversatur rationi rectæ. — Hoc autem facit rationem peccati, quia, secundum Dionysium <sup>7</sup>, "malum animæ est præter rationem esse. Unde manifestum est quod superbia est peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod superbia dupliciter accipi potest: uno modo ex eo quod supergreditur regulam rationis, et sic dicimus eam esse peccatum: alio modo potest superbia no-

(1) Lib. II, indict. 10, epist. 24.

(2) Superbia prout hic accipitur in malam partem definitur potest: *Appetitus inordinatus propriæ excellentiæ*.

(3) Sent. 292.

(4) Confess. lib. II, cap. 6, ante med.

(5) Ethic. lib. II, cap. 8.

(6) Etymologiarum lib. X, ad litt. S.

(7) De div. nom. cap. 4. parte 4, lect. 22.

minari simpliciter a superexcessu; et secundum hoc omne superexcedens potest nominari superbia; et ita repromittitur a Deo superbia, quasi quidam superexcessus bonorum <sup>1</sup>. Unde et Glossa Hieronymi super illud Isa. LXI: *Vos autem Sacerdotes*, dicit ibidem, quod "est superbia bona et mala; vel superbia in vitio cui Deus resistit, et superbia quæ accipitur pro gloria quam confert. — Quamvis etiam dici possit quod superbia ibi accipitur materialiter pro abundantia rerum, de quibus possunt homines superbire.

Ad secundum dicendum, quod eorum quæ naturaliter homo appetit, ratio est ordinatrix: et ita si aliquis a regula rationis recedit vel in plus, vel in minus, erit talis appetitus vitiosus, sicut patet de appetitu cibi qui naturaliter desideratur. Superbia autem appetit excellentiam in excessu ad rationem rectam. Unde Augustinus dicit <sup>2</sup>, quod "superbia est perverse celsitudinis appetitus. — Et inde est etiam quod, sicut Augustinus dicit <sup>3</sup>, "superbia perverse imitatur Deum: odit namque cum sociis æqualitatem sub illo, sed imponere vult sociis dominationem suam pro illo. —

Ad tertium dicendum, quod superbia directe opponitur virtuti humilitatis, quæ quodammodo circa eadem cum magnanimitate existit, ut supra dictum est (qu. præc., art. 1 ad 3); unde et vitium quod opponitur superbiam <sup>4</sup>, in defectum vergens, propinquum est vitio pusillanimitatis, quæ opponitur magnanimitati secundum defectum. Nam sicut ad magnanimitatem pertinet impellere animum ad magna contra desperationem; ita ad humilitatem pertinet retrahere animum ab inordinato appetitu magnorum contra præsumptionem. Pusillanimitas autem, si importet defectum a prosecutione magnorum, proprie opponitur magnanimitati per modum defe-

ctus; si autem importet applicationem animi ad aliqua viliora quam hominem deceant, opponitur humilitati secundum defectum; utrumque enim ex animi parvitate procedit: sicut et e contrario superbia potest secundum superexcessum et magnanimitati, et humilitati opponi, secundum rationes diversas: humilitati quidem, secundum quod subjectionem aspernatur; magnanimitati autem, secundum quod inordinate ad magna se extendit. Sed quia superbia superioritatem quamdam importat, directius opponitur humilitati; sicut et pusillanimitas, quæ importat parvitatem animi in magna tendentis, directius opponitur magnanimitati.

#### ART. II. — UTRUM SUPERBIA SIT SPECIALE PECCATUM <sup>5</sup>.

De his etiam infra, art. 8 corp. et l. 2, qu. LXXXIX, art. 2, et Sent. II, dist. 5, quæst. 1, art. 3 corp. et dist. 42, quæst. II, art. 3 ad 2, et De malo, quæst. VIII, art. 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod superbia non sit speciale peccatum. Dicit enim Augustinus <sup>6</sup>, quod "sine superbiam appellatione nullum peccatum invenies; — et Prosper dicit <sup>7</sup>, quod "nullum peccatum sine superbia potest, vel potuit esse, aut poterit. — Ergo superbia est generale peccatum.

2. Præterea, Job xxxiii, super illud: *Ut avertat hominem ab iniquitate*, dicit Glossa ord. quod "contra conditorem superbire, est ejus præcepta peccando transcendere. — Sed secundum Ambrosium <sup>8</sup>, "omne peccatum est transgressio legis divinæ, et cælestium inobedientia mandatorum. — Ergo omne peccatum est superbia.

3. Præterea, omne peccatum speciale alicui speciali virtuti opponitur. Sed superbia opponitur omnibus virtutibus; dicit enim Gregorius <sup>9</sup>: "Superbia nequaquam est unius virtutis extinctione contenta: contra cuncta animæ mem-

(1) Hinc dicitur quoque Prov. VIII: *Mecum sunt divitiæ et gloriæ, opes superbiæ*, id est, magnæ et eximie. Superbire enim valet secundum originariam significationem idem quod supergredi, superare et excellere; ita ut vox illa in bonam partem assumi possit.

(2) De civ. Dei, lib. XIV, cap. 13, circa princ.

(3) De civ. Dei, lib. XIX, cap. 13, a med.

(4) Hoc vitium proprio nomine caret; quia propinquum est pusillanimitati eodem nomine vocari potest; potius tamen videretur hac circumlocutione exprimendum: *indiscreta semetipsum abiectione*.

(5) Superbia est peccatum speciale, ut patet ex his Scripturæ verbis (Marc. VII): *De corde hominum malæ cogitationes procedunt, adulteria, fornicationes, homicidia, furta, avaritia, nequitia, dolus, impudicitia, oculus malus, blasphemia, superbia*. (I. Joan. II): *Omne quod est in mundo, concupiscentia carnis est, et concupiscentia oculorum, et superbia vitæ*.

(6) Lib. de natura et gratia, cap. 29, parum a princ.

(7) De vita contempl. I, III, c. 2, parum a princ.

(8) Lib. De parad. cap. 8, parum ante med.

(9) Moral. lib. XXXIV, cap. 18, a princ.



bra se erigit, et quasi generalis ac pestifer morbus corpus omne corrumpit; „ et Isidorus dicit <sup>1</sup>, quod „ est ruina omnium virtutum. „ Ergo superbia non est speciale peccatum.

4. Præterea, omne peccatum speciale habet specialem materiam; sed superbia habet generalem materiam; dicit enim Gregorius <sup>2</sup>, quod „ alter intumescit auro, alter eloquio; alter infimis et terrenis rebus, alter summis cælestibusque virtutibus. „ Ergo superbia non est speciale peccatum, sed generale.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit <sup>3</sup>: „ Quærat diligenter, et inveniet secundum legem Dei superbiā esse peccatum multum discretum ab aliis vitiis. „ Genus autem non distinguitur a suis speciebus. Ergo superbia non est generale peccatum, sed speciale.

CONCLUSIO. — Superbia, quatenus est inordinatus propriæ excellentiæ appetitus, speciale peccatum est: ut vero ex ea secundum rationem finis alia vitia oriuntur, peccatum generale est.

Respondeo dicendum quod peccatum superbiæ dupliciter potest considerari: uno modo secundum propriam speciem, quam habet ex ratione proprii objecti, et hoc modo superbia est speciale peccatum, quia habet speciale objectum; est enim inordinatus appetitus propriæ excellentiæ, ut dictum est (art. præc.): alio modo potest considerari secundum redundantiam quamdam in alia peccata, et secundum hoc habet quamdam generalitatem, inquantum scilicet ex superbia oriri possunt omnia peccata <sup>4</sup>, duplici ratione: uno modo per se, inquantum scilicet alia peccata ordinantur ad finem superbiæ, qui est propria excellentia, ad quam potest ordinari omne id quod quis inordinate appetit; alio modo indirecte, et quasi per accidens, scilicet removendo prohibens, inquantum scilicet homo per superbiam contemnit divinam legem, per quam prohibetur a peccando, secundum illud Jerem. II, 20: *Confregisti jugum, rupisti vincula, dixisti: Non serviam*. Sciendum tamen quod ad hanc generalitatem superbiæ pertinet quod omnia vitia interdum ex superbia oriri possint; non autem ad

eam pertinet quod omnia vitia semper ex superbia oriantur. Quamvis enim omnia præcepta legis possit quis transgredi qualicumque peccato, ex contemptu, qui pertinet ad superbiam, non tamen semper ex contemptu aliquis præcepta divina transgreditur, sed quandoque ex ignorantia, quandoque ex infirmitate. Et inde est quod, sicut Augustinus dicit <sup>5</sup>, „ multa perperam fiunt quæ non fiunt superbe. „

Ad *primum* ergo dicendum, quod Augustinus illa verba inducit <sup>6</sup>, non ex sua persona, sed ex persona alterius, contra quem disputat. Unde et postmodum improbat ea, ostendens quod non semper ex superbia peccatur. Potest tamen dici quod auctoritates illæ intelliguntur quantum ad exteriorē effectum superbiæ, qui est transgredi præcepta, quod invenitur in quolibet peccato; non autem quantum ad interiorē actum superbiæ, qui est contemptus præcepti. Non enim semper peccatum fit ex contemptu, sed quandoque ex ignorantia, quandoque ex infirmitate, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quod quandoque aliquis committit aliquod peccatum secundum effectum, sed non secundum affectum: sicut ille qui ignominanter occidit patrem, committit parricidium secundum effectum, sed non secundum affectum, quia hoc non intendebat; et secundum hoc transgredi præceptum Dei, dicitur esse contra Deum superbiere, secundum effectum quidem semper, non autem semper secundum affectum.

Ad *tertium* dicendum, quod peccatum aliquod potest corrumpere virtutem dupliciter: uno modo per directam contrarietatem ad virtutem, et hoc modo superbia non corrumpit quamlibet virtutem, sed solum humilitatem, sicut et quodlibet aliud speciale peccatum corrumpit specialem virtutem sibi oppositam, contrarium agendo; alio modo peccatum aliquod corrumpit virtutem, abutendo ipsa virtute, et sic superbia corrumpit quamlibet virtutem, inquantum scilicet ex ipsis virtutibus sumit occasionem superbiendi, sicut ex quibusli-

vitia non semper ex ea oriuntur. ut ipse infra animadvertit.

(5) Lib. De natura et gratia, cap. 29, in med.

(6) Lib. De natura et gratia.

(1) De summo bono lib. II, cap. 38, a med

(2) Moral. lib. xxxiv, cap. 18, ante med.

(3) Lib. De natura et gratia, cap. 29, circa med.

(4) Ita loquitur S. Doctor, quia revera omnia



bet aliis rebus ad excellentiam pertinentibus<sup>1</sup>. Unde non sequitur quod sit generale peccatum.

Ad *quartum* dicendum, quod superbia attendit specialem rationem objecti, quæ tamen inveniri potest in diversis materiis: est enim inordinatus amor propriæ excellentiæ: excellentia autem in diversis rebus<sup>2</sup> potest inveniri.

**ART. III. — UTRUM SUPERBIA SIT IN IRASCIBILI SICUT IN SUBJECTO<sup>3</sup>.**

De his etiam De malo, quæst. vii, art. 3, et De ver. qu. i, art. 5 ad 10.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod superbia non sit in irascibili sicut in subjecto. Dicit enim Gregorius<sup>4</sup>: "Obstaculum veritatis tumor mentis est, quia dum inflat, obnubilat. „ Sed cognitio veritatis non pertinet ad irascibilem, sed ad vim rationalem. Ergo superbia non est in irascibili.

2. Præterea, Gregorius dicit<sup>5</sup>, quod "superbi non eorum vitam considerant quibus se humiliando postponant, sed quibus superbiendo se præferant; „ et sic videtur quod superbia ex indebita consideratione procedat. Sed consideratio non pertinet ad irascibilem, sed potius ad rationalem. Ergo superbia non est in irascibili, sed potius in rationali.

3. Præterea, superbia non solum quærit excellentiam in rebus sensibilibus, sed etiam in rebus spiritualibus et intelligibilibus; ipsa autem principaliter consistit in contemptu Dei, secundum illud Eccli. x, 14: *Initium superbiæ hominis apostatare a Deo*. Sed irascibilis, cum sit pars appetitus sensitivi, non potest se extendere in Deum et in intelligibilia. Ergo superbia non potest esse in irascibili.

4. Præterea, ut dicitur in lib. Sententiarum Prosperi<sup>6</sup>, "Superbia est amor propriæ excellentiæ. „ Sed amor non est in irascibili, sed in concupiscibili. Ergo superbia non est in irascibili.

Sed *contra* est quod Gregorius<sup>7</sup> ponit contra superbiam donum timoris. Timor autem pertinet ad irascibilem. Ergo superbia est in irascibili.

(1) Hinc fit quod sancti Patres singulariter inculcant in recte factis cavendam esse superbiam.

(2) Nam alius nimis amat excellentiam saltem in honoribus, alius in divitiis, alius in bonis corporis, alius in aliis.

(3) Affirmative respondet S. Doctor, accipiendo irascibile non præcise pro et est pars appetitus

**CONCLUSIO.** — Proprium superbiæ subjectum est vis animæ irascibilis, ac voluntas.

Respondeo dicendum quod subjectum cujuslibet virtutis vel vitii oportet inquirere ex proprio objecto. Non enim potest esse aliud objectum habitus vel actus, nisi quod est objectum potentiæ, quæ utrique subjicitur. Proprium autem objectum superbiæ est arduum; est enim appetitus propriæ excellentiæ, ut dictum est (art. 1 et 2 præc.). Unde oportet quod superbia aliquo modo ad vim irascibilem pertineat. Sed irascibilis dupliciter accipi potest. Uno modo proprie; et sic est pars appetitus sensitivi, sicut et ira proprie sumpta est quædam passio appetitus sensitivi; alio modo potest accipi irascibilis largius, scilicet ut pertineat etiam ad appetitum intellectivum, cui etiam quandoque attribuitur ira, prout scilicet attribuimus iram Deo et angelis, non quidem secundum passionem, sed secundum iudicium justitiæ<sup>8</sup> judicantis: et tamen irascibilis sic communiter dicta non est potentia distincta a concupiscibili, ut patet ex his quæ in primo dicta sunt (quæst. lxx, art. 4, et q. lxxxii, art. 5 ad 1 et 2). Si ergo arduum, quod est objectum superbiæ, esset solum aliquid sensibile, in quod posset tendere appetitus sensitivus, oporteret quod superbia esset in irascibili, quæ est pars appetitus sensitivi. Sed quia arduum, quod respicit superbia, communiter invenitur et in sensibilibus, et in spiritualibus rebus, necesse est dicere quod subjectum superbiæ sit irascibilis non solum proprie sumpta, prout est pars appetitus sensitivi, sed etiam communis accepta, prout invenitur in appetitu intellectivo. Unde et in dæmonibus superbia ponitur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod cognitio veritatis est duplex: una pure speculativa; et hanc superbia indirecte impedit, subtrahendo causam. Superbus enim neque Deo intellectum suum subicit, ut ab eo veritatis cognitionem percipiat, secundum illud Matth. xi, 25:

sensitivi distincta a vi concupiscibili; sed generaliter prout etiam reperitur in appetitu rationali, sive voluntate.

(4) Moral. lib. xxiii, cap. 10, ante med.

(5) Moral. lib. xxiv, cap. 6, a med.

(6) Sent. 292.

(7) Moral. lib. ii, cap. 26, parum a princ.

(8) Apud Nicolaum deest *justitiæ*.

*Abscondisti hæc a sapientibus et prudentibus*, id est superbis, qui sibi sapientes et prudentes videntur, *et revelasti ea parvulis*, id est, humilibus: neque etiam ab hominibus addiscere dignatur, cum tamen dicatur Eccli. vi, 34: *Si inclinaveris aurem tuam, scilicet humiliter audiendo, excipies doctrinam*. Alia autem est cognitio veritatis, scilicet affectiva<sup>1</sup>: et talem cognitionem veritatis directe impedit superbia, quia superbi, dum delectantur in propria excellentia, excellentiam veritatis fastidiunt; ut Gregorius dicit<sup>2</sup>, quod “superbi, etsi secreta quædam intelligendo percipiunt, eorum dulcedinem experiri non possunt; et si noverunt quomodo sunt, ignorant quomodo sapiunt.” Unde et Prov. xi, 2 dicitur: *Ubi humilitas, ibi sapientia*<sup>3</sup>.

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum est (qu. præc., art. 1 et 2), humilitas attendit ad regulam rationis rectæ, secundum quam aliquis veram æstimationem de se habet. Hanc autem regulam rectæ rationis non attendit superbia, sed de se majora existimat quam sint; quod contingit ex inordinato appetitu propriæ excellentiæ, quia quod aliquis vehementer desiderat, facile credit; et ex hoc etiam ejus appetitus in altiora fertur quam sibi conveniat. Et ideo quæcumque conferunt ad hoc quod aliquis æstimet se supra id quod est, inducunt hominem ad superbiam; quorum unum est, quod aliquis consideret defectus aliorum; sicut e contra Gregorius ibidem dicit quod “sancti viri virtutum consideratione vicissim sibi alios præferunt.” Ex hoc ergo non habetur quod superbia sit in rationali, sed quod aliqua causa ejus in ratione existat.

Ad tertium dicendum, quod superbia non est solum in irascibili, secundum quod est pars appetitus sensitivi, sed prout communius irascibilis accipitur, ut dictum est (in corp. art.).

Ad quartum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit<sup>4</sup>, “amor præcedit omnes alias animi affectiones, et est causa earum;” et ideo potest poni pro qualibet

aliarum affectionum. Et secundum hoc superbia dicitur esse “amor propriæ excellentiæ,” inquantum ex amore causatur inordinata præsumptio alios superandi, quod propriæ pertinet ad superbiam.

**ART. IV. — UTRUM CONVENIENTER A GREGORIO ASSIGNENTUR QUATUOR SUPERBIÆ SPECIES, SCILICET ÆSTIMARE BONUM A SE IPSO HABERE, SIBI DATUM DESUPER CREDERE PRO SUIS ACCEPISSE MERITIS, JACTARE SE HABERE QUOD NON HABET, ET DESPECTIS CÆTERIS SINGULARITER VIDERI APPETERE HABERE QUOD HABET.**

De his etiam Sent. ii, dist. 21, quæst. ii, art. 4, et De malo, quæst. viii, art. 4, et I. Cor. iv, lect. 2, et Ethic. lib. ii, lect. 3.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter assignentur quatuor superbiæ species, quas Gregorius assignat<sup>5</sup>, dicens: “Quatuor quippe sunt species, quibus omnis tumor arrogantium demonstratur; cum bonum aut a semetipsis habere se æstimant; aut si sibi datum desuper credunt, pro suis se hoc accepisse meritis putant; aut certe cum jactant se habere quod non habent; aut despectis cæteris, singulariter videri appetunt habere quod habent.” Superbia enim est vitium distinctum ab infidelitate, sicut etiam humilitas est virtus distincta a fide. Sed quod aliquis æstimet bonum se non habere a Deo, vel quod bonum gratiæ habeat ex meritis propriis, ad infidelitatem pertinet. Ergo non debet poni species superbiæ.

2. Præterea, idem non debet poni species diversorum generum. Sed jactantia ponitur species mendacii, ut supra habitum est (quæst. cx, art. 2, et quæst. cxii). Ergo non debet poni species superbiæ.

3. Præterea, quædam alia videntur ad superbiam pertinere, quæ hic non connumerantur: dicit enim Hieronymus, quod “nihil est tam superbum quam ingratum videri;” et Augustinus dicit<sup>6</sup>, quod “excusare se de peccato commisso, ad superbiam pertinet.” Præsumptio etiam, qua quis tendit ad assequendum aliquid quod supra se est, maxime ad superbiam pertinere videtur. Non ergo sufficienter prædicta divisio comprehendit superbiæ species.

sit; per oppositum ad id quod præmittitur immediate (vers. 2), *ubi fuerit superbia, ibi erit contumelia*.

(4) De civ. Dei, lib. xiv, cap. 7, a med., et c. 9

(5) Moral. lib. xxii, cap. 4.

(6) De civit. Dei lib. xiv, cap. 14.

(1) Id est, ea quæ conjuncta est cum veritatis cognitæ amore.

(2) Moral. lib. xiii, cap. 10, circa med.

(3) Vel secundum LXX, *os humilium meditatur sapientiam*, ubi sensus est eum qui est vere humilis nihil fatue de seipso dicere quod ad æmulationem contentiosam provocare alios pos-



4 Præterea, inveniuntur aliæ divisiones superbiæ. Dividit enim Anselmus<sup>1</sup> exaltationem superbiæ, dicens quod "quædam est in voluntate, quædam in sermone, quædam in operatione." Bernardus etiam<sup>2</sup> ponit duodecim gradus superbiæ; qui sunt "curiositas, mentis levitas, inepta lætitia, jactantia, singularitas, arrogantia, præsumptio, defensio peccatorum, simulata confessio, rebellio, libertas, peccandi consuetudo; quæ non videntur comprehendendi sub speciebus a Gregorio assignatis. Ergo videtur quod inconvenienter assignentur.

In contrarium sufficit<sup>3</sup> auctoritas Gregorii.

CONCLUSIO. — Æstimare bonum a seipso habere, desuper sibi datum pro suis suscepisse meritis credere, gloriari se habere quod non habet, et, cæteris despectis, appetere videri singulariter habere quod habetur, quatuor sunt superbiæ species.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. 1 et 3 hujus quæst.), superbia importat immoderatum excellentiæ appetitum, qui scilicet non est secundum rationem rectam. Est autem considerandum quod quælibet excellentia consequitur aliquod bonum habitum. Quod quidem potest tripliciter considerari. Uno modo secundum se. Manifestum est enim quod quanto majus est bonum quod quis habet, tanto per hoc excellentiam majorem consequitur. Et ideo cum aliquis attribuit sibi majus bonum quam habeat, consequens est quod ejus appetitus tendat in excellentiam propriam ultra modum sibi convenientem: et sic est tertia species superbiæ, cum scilicet aliquis jactat se habere quod non habet<sup>4</sup>. — Alio modo ex parte causæ, prout scilicet excellentius est quod aliquod bonum insit alicui a seipso quam quod insit ei ab alio. Et ideo cum aliquis æstimat bonum quod habet ab alio ac si haberet a seipso, fertur per

consequens appetitus ejus in propriam excellentiam supra suum modum. Est autem dupliciter aliquis causa sui boni, uno modo efficienter, alio modo meritorie: et secundum hoc sumuntur duæ primæ superbiæ species, scilicet cum quis a semetipso habere æstimat quod a Deo habet, vel cum propriis meritis sibi datum desuper credit<sup>5</sup>. — Tertio modo ex parte modi habendi, prout excellentior aliquis redditur ex hoc quod bonum aliquod excellentius cæteris possidet: unde ex hoc etiam fertur inordinate appetitus illius in propriam excellentiam: et secundum hoc sumitur quarta superbiæ species, quæ est cum aliquis, aliis despectis, singulariter vult videri<sup>6</sup>.

Ad primum ergo dicendum, quod vera æstimatio potest corrumpi dupliciter: uno modo in universali; et sic in his quæ ad finem pertinent, corrumpitur vera æstimatio per infidelitatem: alio modo in aliquo particulari eligibili; et hoc non facit infidelitatem; sicut ille qui fornicatur, æstimat pro tempore illo bonum esse sibi fornicari; nec tamen est infidelis, sicut esset, si in universali diceret, fornicationem esse bonum. Et ita etiam est in proposito: nam dicere in universali aliquod bonum esse quod non est a Deo, vel gratiam hominibus pro meritis dari, pertinet ad infidelitatem; sed quod aliquis ex inordinato appetitu propriæ excellentiæ ita de bonis suis gloriatur ac si ea ex se haberet, vel ex meritis propriis<sup>7</sup>, pertinet ad superbiam et non ad infidelitatem, proprie loquendo.

Ad secundum dicendum, quod jactantia ponitur species mendacii quantum ad exteriorem actum, quo quis falso sibi attribuit quod non habet; sed quantum ad interiorem cordis arrogantiam ponitur a Gregorio species superbiæ.

Ad tertium dicendum, quod ingratus est qui sibi attribuit quod ab alio habet:

(1) Lib. De similitudinibus cap. 22 et seq.

(2) Tract. De grad. humilit. cap. 10 et seq.

(3) Al., sufficit.

(4) Contra hanc speciem superbiæ dicitur in Scripturis (Jer. xlviii): Ego scio, ait Dominus, jactantiam ejus, et quod non sit juxta eam virtus ejus. (Apoc. iii): Dicis, quod dives sum et locupletatus et nullius egeo: et nescis quia tu es miser, et miserabilis, et pauper, et cæcus, et nudus.

(5) Contra primam speciem dicitur (1. Cor. iv): Quid habes quod non accepisti? si autem accepisti, quid gloriaris quasi non acceperis? et (Jac. i):

Omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est, descendens a Patre luminum. Contra secundam (Ephes. ii): Gratia estis salvati per fidem: et hoc non ex vobis, Dei enim donum est; non ex operibus, ut ne quis gloriatur.

(6) Contra hanc quartam superbiæ speciem agitur Luc. i: ubi occasione pharisæi se effertis supra publicanum dicitur: Omnis qui se exaltat, humiliabitur.

(7) Sicut si pauper qui alicujus bonis affluit, ait Billuart, inde superbiuret quasi de suis, licet sciret esse aliena



unde duæ primæ superbïæ species ad ingratitude[m] pertinent. Quod autem aliquis se excuset de peccato quod habet, pertinet ad tertiam speciem; quia per hoc aliquis attribuit sibi bonum innocentie quod non habet. Quod autem aliquis præsumptuose tendat in id quod supra ipsum est, præcipue videtur ad quartam speciem pertinere, secundum quam aliquis vult aliis præferri.

Ad quartum dicendum, quod illa tria quæ ponit Anselmus, accipiuntur secundum progressum peccati cujuslibet; quod primo corde concipitur, secundo ore profertur, tertio opere perficitur. Illa autem duodecim quæ ponit Bernardus, sumuntur per oppositum ad duodecim gradus humilitatis<sup>1</sup>, de quibus supra habitum est (quæst. præc., art. 6). Nam primus gradus humilitatis est "corde et corpore semper humilitatem ostendere, defixis in terram aspectibus; „ cui opponitur *curiositas*, per quam aliquis curiose ubique et inordinate circumspicit. Secundus gradus humilitatis est "ut pauca verba et rationabilia loquatur aliquis non clamosa voce; „ contra quem opponitur *levitas mentis*, per quam scilicet homo superbe se habet in verbo. Tertius gradus humilitatis est, "ut non sit facilis et promptus in risu; „ cui opponitur *inepta letitia*. Quartus gradus humilitatis est "taciturnitas usque ad interrogationem, „ cui opponitur *jactantia*. Quintus gradus humilitatis est "tenere quod communis regula monasterii habet; „ cui opponitur *singularitas*, per quam scilicet aliquis sanctior vult apparere. Sextus gradus humilitatis est "credere et pronuntiare se omnibus vilior; „ cui opponitur *arrogantia*, per quam scilicet homo se aliis præfert. Septimus gradus humilitatis est "ad omnia inutilem et indignum se confiteri et credere; „ cui opponitur *præsumptio*, per quam scilicet aliquis reputat se sufficientem ad majora. Octavus gradus humilitatis est "confessio peccatorum; „ cui opponitur *defensio eorumdem*. Nonus gradus humilitatis est "in duris et asperis patientiam amplecti; „ cui opponitur *simulata confessio*, per quam scilicet ali-

quis non vult subire pœnam pro peccatis, quæ simulate confitetur. Decimus gradus humilitatis est "obedientia; „ cui opponitur *rebellio*. Undecimus gradus humilitatis est "ut homo non delectetur facere propriam voluntatem; „ cui opponitur *libertas*, per quam scilicet homo delectatur libere facere quod vult. Ultimus autem gradus humilitatis est "timor Dei; „ cui opponitur *peccandi consuetudo*, quæ implicat Dei contemptum. In his autem duodecim gradibus tanguntur non solum superbïæ species, sed etiam quædam antecedentia et consequentia, sicut etiam supra de humilitate dictum est (quæst. præc., art. 6).

**ART. V. — UTRUM SUPERBIA SIT PECCATUM MORTALE<sup>2</sup>.**

De his etiam Sent. iv, dist. 33, quæst. 1, art. 3, quæst. 11 ad 3.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod superbia non sit peccatum mortale. Quia super illud Psal. vii: *Domine Deus meus, si feci istud*, dicit Glos.<sup>3</sup>, "scilicet universale peccatum, quod est superbia. „ Si igitur superbia esset peccatum mortale, omne peccatum esset mortale.

2. Præterea, omne peccatum contrariatur charitati. Sed superbia non videtur contrariari charitati, neque quantum ad dilectionem Dei, neque quantum ad dilectionem proximi; quia excellentia, quam quis inordinate per superbiam appetit, non semper contrariatur honori Dei, aut utilitati proximi. Ergo superbia non est peccatum mortale.

3. Præterea, omne peccatum mortale contrariatur virtuti. Sed superbia non contrariatur virtuti, sed potius ex ea oritur; quia, ut Gregorius dicit<sup>4</sup>, "aliquando homo ex summis cælestibusque virtutibus intumescit. „ Ergo superbia non est peccatum mortale.

Sed contra est quod Gregorius<sup>5</sup> dicit quod "evidentissimum reproborum signum superbia est, at contra humilitas electorum. „ Sed homines non fiunt reprobi pro peccatis venialibus. Ergo superbia non est peccatum veniale, sed mortale.

*Superbi numerantur inter eos qui digni sunt morte.*

(3) Ord. Augustini.

(4) Moral. lib. xxxiv, cap. 18, ante med.

(5) In eod. lib. ibid., circa fin.

(1) Per hos gradus non tantum species superbïæ intelligit S. Doctor, verum etiam ea quæ superbiam antecedunt vel consequuntur.

(2) Juxta mentem D. Thomæ superbia est peccatum ex genere suo mortale; hinc ad Rom.

CONCLUSIO. — Superbia est ex suo genere peccatum mortale, quo quis Deo rebellis fit, nisi adsit imperfectio actus.

Respondeo dicendum quod superbia humilitati opponitur. Humilitas autem proprie respicit subjectionem hominis ad Deum, ut supra dictum est (quæst. præc., art. 1 ad 5). Unde e contrario superbia proprie respicit defectum hujus subjectionis, secundum scilicet quod aliquis se extollit supra id quod est sibi præfixum secundum divinam regulam vel mensuram, contra id quod Apostolus dicit <sup>1</sup>: *Nos autem non in immensum gloriabimur, sed secundum mensuram, quam mensus est nobis Deus*. Et ideo dicitur Eccli. x, 14 quod *initium superbiæ hominis est apostatare a Deo*, quia scilicet in hoc radix superbiæ consideratur quod homo aequaliter non subjicitur Deo et regulæ ipsius. Manifestum est autem quod hoc ipsum quod est non subjici Deo, habet rationem peccati mortalis, hoc enim est averti a Deo: unde consequens est quod superbia secundum genus suum sit peccatum mortale <sup>2</sup>. Sic ut tamen in aliis quæ ex suo genere sunt peccata mortalia (puta in fornicatione et adulterio), sunt aliqui motus qui sunt peccata venialia propter eorum imperfectionem, quia scilicet præveniunt rationis iudicium, et sunt præter ejus consensum; ita etiam et circa superbiam accidit quod aliqui motus superbiæ sunt peccata venialia, dum eis ratio non consentit.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 2 huj. quæst.), superbia non est universale peccatum per suam essentiam, sed per quamdam redundantiam, inquantum scilicet ex superbia omnia peccata oriri possunt. Unde non sequitur quod omnia peccata sint mortalia, sed solum quando oriuntur ex superbia completa, quam diximus esse peccatum mortale.

Ad secundum dicendum, quod superbia semper quidem contrariatur dilectioni divinæ, inquantum scilicet superbus non se subjicit divinæ regulæ, prout

debet; et quandoque etiam contrariatur dilectioni proximi, inquantum scilicet aliquis inordinate se præfert proximo, aut ab ejus subjectione se subtrahit <sup>3</sup>; in quo etiam derogatur divinæ regulæ ex qua sunt hominum ordines instituti, prout scilicet unus eorum sub alio esse debet.

Ad tertium dicendum, quod superbia non oritur ex virtutibus sicut ex causa per se, sed sicut ex causa per accidens, inquantum scilicet aliquis ex virtutibus occasionem superbiæ sumit. Nihil autem prohibet quin unum contrariorum sit alterius causa per accidens, ut dicitur <sup>4</sup>. Unde etiam de ipsa humilitate aliqui superbiunt.

#### ART. VI. — UTRUM SUPERBIA SIT GRAVISSIMUM PECCATORUM.

De his etiam infra, art. 7 ad 4, et Psalm. xviii, fin. et II. Cor. xii, lect. 3.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod superbia non sit gravissimum peccatorum. Quanto enim aliquod peccatum difficilius cavetur, tanto videtur esse levius. Sed superbia difficillime cavetur, quia, sicut Augustinus dicit in Regula <sup>5</sup>, "cætera peccata in malis operibus exercentur, ut fiant; superbia autem bonis operibus insidiatur, ut pereant." Ergo superbia non est gravissimum peccatorum.

2. Præterea, majus malum majori bono opponitur <sup>6</sup>, ut Philosophus dicit <sup>7</sup>. Sed humilitas, cui opponitur superbia, non est maxima virtutum, ut supra habitum est (quæst. præc., art. 5). Ergo et vitia quæ opponuntur majoribus virtutibus, puta infidelitas, desperatio, odium Dei, homicidium et alia hujusmodi, sunt graviora peccata quam superbia.

3. Præterea, majus malum non punitur per minus malum. Sed interdum superbia punitur per alia peccata, ut patet Rom. i, 28, ubi dicitur quod philosophi per elationem cordis <sup>8</sup> traditi sunt in reprobum sensum, ut faciant quæ non conveniunt. Ergo superbia non est gravissimum peccatorum.

Sed contra est quod super illud Psal-

(1) II. Cor. x, 13.

(2) Adest peccatum mortale, si quispiam ita propriam amet excellentiam, ut formaliter ac directe recuset subesse Deo vel ipsius legi.

(3) In hac circumstantia, ut peccatum sit mortale, requiritur res magni momenti, ita ut proximus inde multum detrimentum accipiat.

(4) Physic. lib. viii, text. 8.

(5) Scil. epist. 211, al. 109, ante med.

(6) Sive id pessimum est quod est optimo contrarium, ut animadvertit frequenter Philosophus. (7) Ethic. lib. viii, cap. 10, circa princ.

(8) Expresse quidem quia Deum non probaverunt habere in notitia (vers. 28), æquivalenter vero propter elationem, quæ tamen ut exemplum reprobi sensus recensetur deinceps.



mi cxviii. *Superbi inique agebant usquequaque*, dicit Glossa <sup>1</sup>: "Maximum peccatum in homine est superbia."

CONCLUSIO. — Cum per superbiam homines maxime a Deo avertantur, ea secundum suum genus, seu ex parte aversionis, est maximum peccatorum.

Respondeo dicendum quod in peccato duo attenduntur: scilicet conversio ad commutabile bonum, quæ materialiter se habet in peccato; et aversio a bono incommutabili, quæ est formalis et completa ratio peccati. Ex parte autem conversionis non habet superbia quod sit maximum peccatorum; quia celsitudo, quam superbus inordinate appetit, secundum suam rationem non habet maximam repugnantiam ad bonum virtutis. — Sed ex parte aversionis superbia habet maximam gravitatem: quia in aliis peccatis homo a Deo avertitur, vel propter ignorantiam, vel propter infirmitatem, sive propter desiderium cujuscunque alterius boni; sed superbia habet aversionem a Deo ex hoc ipso quod non vult Deo et ejus regulæ subijci. Unde Boetius dicit quod "cum omnia vitia fugiant a Deo, sola superbia se Deo opponit." Propter quod etiam specialiter dicitur Jacobi iv, 6, quod *Deus superbis resistit*. Et ideo averti a Deo et ejus præceptis, quod est quasi consequens in aliis peccatis, per se ad superbiam pertinet, cujus actus est Dei contemptus. Et quia id quod est per se, semper potius est eo quod est per aliud, consequens est quod superbia sit gravissimum peccatorum secundum suum genus <sup>2</sup>; quia excedit in aversione, quæ formaliter complet peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquod peccatum difficile cavetur dupliciter: uno modo propter vehementiam impugnationis; sicut ira vehementer impugnat propter suum impetum: et adhuc difficilius est resistere concupiscentiæ propter ejus connaturalitatem, ut dicitur <sup>3</sup>. Et talis difficultas vitandi peccatum, gravitatem peccati diminuit, quia quanto aliquis minoris tentationis impetu cadit, tanto gravius peccat, ut Augustinus dicit. Alio modo difficile est vi-

tare aliquod peccatum, propter ejus latentiam; et hoc modo superbiam difficile est vitare, quia etiam ex ipsis bonis occasionem sumit, ut dictum est (art. præc. ad 3). Et ideo signanter Augustinus dicit quod "bonis operibus insidiatur;" et Psalm. cxli, 4 dicitur: *In via hac, qua ambulabam, absconderunt superbi laqueum mihi*. Et ideo motus superbiæ occulte subrepens non habet maximam gravitatem antequam per judicium rationis deprehendatur; sed postquam deprehensus fuerit per rationem, tunc facile evitatur, tum ex consideratione propriæ infirmitatis, secundum illud Eccli. x, 9: *Quid superbis terra et cinis?* tum etiam ex consideratione magnitudinis divinæ, secundum illud Job xv, 13: *Quid tumet contra Deum spiritus tuus?* tum etiam ex imperfectione bonorum de quibus superbit homo, secundum illud Isaïæ xl, 6: *Omnis caro fenum, et omnis gloria ejus quasi flos agri*; et infra c. lxi, vers. 6: *Quasi pannus menstruatae universa justitiæ nostræ*.

Ad secundum dicendum, quod oppositio vitii ad virtutem attenditur secundum objectum, quod consideratur ex parte conversionis; et secundum hoc superbia non habet quod sit maximum peccatorum, sicut nec humilitas quod sit maxima virtutum. Sed ex parte aversionis est maximum, utpote aliis peccatis magnitudinem præstans: nam per hoc ipsum infidelitatis peccatum gravius redditur, si ex superbiæ contemptu procedat, quam si ex ignorantia vel infirmitate proveniat. Et idem dicendum est de desperatione et aliis hujusmodi.

Ad tertium dicendum, quod, sicut in syllogismis ducentibus ad impossibile quandoque aliquis convincitur per hoc quod ducitur ad inconveniens magis manifestum; ita etiam ad convincendum superbiam hominum Deus aliquos punit, permittens eos ruere in peccata carnalia; quæ etsi sint minora, tamen manifestiorem turpitudinem continent. Unde Isidorus dicit <sup>4</sup>, "omni vitio deteriorem esse superbiam, seu propter hoc quod a summis personis et primis assumitur, seu quod de opere justitiæ et virtutis exori-

(1) Interl. implic. et Ambros. octonar. 7 in hunc psal.

(2) Attamen superbia est simpliciter maximum omnium peccatorum. Odium namque Dei gravius est, secundum ea quæ dicuntur (q. xxiv,

art. 2), cum per se et ex ratione sui objecti importet aversionem a Deo, quam superbia non per se, seu ex ratione sui objecti importat, sed aliunde. (3) Ethic. lib. ii, c. 9, non procul a fin.

(4) De summo bono lib. vii, cap. 33.

tur, minusque culpa ejussentitur. Luxuria vero carnis ideo notabilis omnibus est, quoniam statim per se turpis est; et tamen, dispensante Deo, superbia minor est. Sed qui detinetur superbia, et non sentit, labitur in carnis luxuriam, ut per hanc humiliatus a confusione exurgat. — Ex quo etiam patet gravitas ipsius superbiæ. Sicut enim medicus sapiens in remedium majoris morbi patitur infirmum in leviores morbum incidere; ita etiam peccatum superbiæ gravius esse ostenditur ex hoc ipso quod pro ejus remedio Deus permittit homines ruere in alia peccata.

**ART. VII. — UTRUM SUPERBIA SIT PRIMUM OMNIUM PECCATORUM 1.**

De his etiam II. Cor. XII, lect. 4.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod superbia non sit primum omnium peccatorum. Primum enim salutar in omnibus consequentibus. Sed non omnia peccata sunt cum superbia, nec oriuntur ex superbia; dicit enim Augustinus 2, quod "multa perperam fiunt quæ non fiunt superbe." Ergo superbia non est primum omnium peccatorum.

2. Præterea, Eccli. x, 14 dicitur quod *initium superbiæ est apostatare a Deo*. Ergo apostasia a Deo est prius quam superbia.

3. Præterea, ordo peccatorum esse videtur secundum ordinem virtutum. Sed humilitas non est prima virtutum, sed magis fides. Ergo superbia non est primum peccatorum.

4. Præterea, II. Tim. III, 13 dicitur: *Mali homines et seductores proficiunt in pejus*; et ita videtur quod principium malitiæ hominis non sit a maximo peccatorum. Sed superbia est maximum peccatorum, ut dictum est (art. præc.). Non est igitur primum peccatorum.

5. Præterea, id quod est secundum apparentiam et fictionem, est posterius eo quod est secundum veritatem. Sed Philosophus dicit 3, quod "superbus est fictor fortitudinis et audaciæ." Ergo vitium audaciæ est prius vitio superbiæ.

Sed *contra* est quod dicitur Eccli. x, vers. 15: *Initium omnis peccati est superbia* 4.

**CONCLUSIO.** — Superbia, per quam maxime a Deo avertimur, est primum et principium omnium peccatorum.

Respondeo dicendum quod illud quod est per se, est primum in quolibet genere. Dictum est autem supra (art. præc.), quod aversio a Deo quæ formaliter complet rationem peccati, pertinet ad superbiæ per se, ad alia autem peccata ex consequenti: et inde est quod superbia habet rationem primi peccati, et est etiam principium omnium peccatorum, ut supra dictum est (12, quæst. LXXXIV, art. 2), cum de causis peccati ageretur ex parte aversionis, quæ est principalior in peccato.

Ad *primum* ergo dicendum, quod superbia dicitur esse omnis peccati initium, non quia quodlibet peccatum singulariter ex superbia oriatur, sed quia quodlibet genus peccati natum est ex superbia oriri 5.

Ad *secundum* dicendum, quod apostatare a Deo dicitur esse superbiæ humanæ initium, non quasi aliquod aliud peccatum a superbia existens, sed quia est prima superbiæ pars. Dictum est enim (art. 5 huj. quæst.), quod superbia principaliter respicit subjectionem divinam, quam contemnit; ex consequenti autem contemnit subjici creaturæ propter Deum.

Ad *tertium* dicendum, quod non oportet esse eundem ordinem virtutum et vitiorum. Nam vitium est corruptivum virtutis. Id autem quod est primum in generatione est postremum in corruptione. Et ideo sicut fides est prima virtutum, ita infidelitas est ultimum peccatorum, ad quam homo quandoque per alia peccata perducitur. Unde super illud Psal. cxxxvi: *Exinanite, exinanite usque ad fundamentum in ea*, dicit Glossa quod "coacervatione vitiorum subrepat diffidentia; et Apostolus dicit 6 quod *quidam repellentes conscientiam bonam, circa fidem naufragaverunt*.

catorum ratione temporis, juxta illud quoque (Tob. iv): *In ipsa (superbia) initium sumpsi omnis perditio*.

(5) Quo tamen sensu potest etiam avaritia dici primum peccatum, cum ex ea quodlibet peccatum etiam natum sit oriri, juxta illud (1. Tim. vi): *Cupiditas omnium malorum radix*.

(6) 1. Tim. I, 10.

(1) Superbia est primum omnium peccatorum perfectione, eo sensu et ea ratione qua diximus (art. præc.) esse gravissimum omnium peccatorum.

(2) Lib. De natura et gratia, cap. 29, in med.

(3) Ethic. lib. III, cap. 7, circa med.

(4) In eo sensu superbia dicitur primum pec-



Ad *quartum* dicendum, quod superbia dicitur esse gravissimum peccatorum ex eo quod per se competit principio, ex quo attenditur gravitas in peccato. Et ideo superbia causat gravitatem aliorum peccatorum. Contingit ergo ante superbiam esse aliqua peccata leviora <sup>1</sup>, quæ etiam ex ignorantia vel infirmitate committuntur. Sed inter graviora peccata primum est superbia, sicut causa, per quam alia peccata aggravantur. Et quia id quod est primum in causando peccata, est etiam ultimum in recedendo, ideo super illud Psal. xviii: *Emundabor a delicto maximo*, dicit Glossa interl., "hoc est a delicto superbiæ, quod est ultimum redeuntibus ad Deum, et primum recedentibus a Deo."

Ad *quintum* dicendum, quod Philosophus ponit superbiam circa fictionem fortitudinis, non quia solum in hoc consistat, sed quia per hoc homo reputat magis se posse excellentiam apud homines consequi, si audax vel fortis videatur.

**ART. VIII. — UTRUM SUPERBIA DEBEAT PONI VITIUM CAPITALE.**

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod superbia debeat poni vitium capitale. Isidorus enim <sup>2</sup> et Cassianus <sup>3</sup> enumerant superbiam inter vitia capitalia.

2. Præterea, superbia videtur esse idem inani gloriæ, quia utraque excellentiam quærit. Sed inanis gloria ponitur vitium capitale. Ergo etiam superbia debet poni vitium capitale.

3. Præterea, Augustinus dicit in libro De virginitate <sup>4</sup>, quod "superbia invidiam parit, nec unquam est sine tali comite." Sed invidia ponitur vitium capitale, ut supra dictum est (quæst. xxxvi, art. 4). Ergo multo magis superbia.

Sed *contra* est quod Gregorius <sup>5</sup> non enumerat superbiam inter vitia capitalia.

**CONCLUSIO.** — Superbia uno modo considerata, est capitale vitium; alio

autem modo considerata, potius omnium vitiorum regina et mater, quam capitale vitium est dicenda.

Respondeo dicendum quod, sicut ex supra dictis patet (art. 2 huj. quæst. et art. 5 ad 1), superbia dupliciter considerari potest: uno modo, secundum se, prout scilicet est quoddam speciale peccatum; alio modo, secundum quod habet quamdam universalem influentiam in omnia peccata. Capitalia autem vitia ponuntur esse quædam specialia peccata, ex quibus multa genera peccatorum oriuntur. Et ideo quidam considerantes superbiam secundum quod est quoddam speciale peccatum, connumeraverunt eam aliis vitiis capitalibus <sup>6</sup>. — Gregorius vero considerans universalem ejus influentiam, quam habet in omnia vitia, ut dictum est (art. 2 huj. quæst.), non connumeravit eam aliis capitalibus vitiis, sed posuit eam reginam omnium vitiorum et matrem; unde <sup>7</sup> dicit <sup>8</sup>: "Ipsa vitiorum regina superbia, cum devictum plene cor ceperit, mox illud septem principalibus vitiis, quasi quibusdam suis ducibus, devastandum tradit, ex quibus vitiorum multitudines oriuntur."

Et per hoc patet responsio ad *primum*.

Ad *secundum* dicendum, quod superbia non est idem inani gloriæ <sup>9</sup>, sed causa ejus. Nam superbia inordinate excellentiam appetit; sed inanis gloria appetit excellentiæ manifestationem.

Ad *tertium* dicendum, quod ex hoc quod invidia, quæ est vitium capitale, oritur ex superbia, non sequitur quod superbia sit vitium capitale, sed quod sit aliquid principalius capitalibus vitiis.

**QUESTIO CLXIII.**

**DE PECCATO PRIMI HOMINIS, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.**

Deinde considerandum est de peccato primi hominis, quod fuit per superbiam; et primo de peccato ejus; secundo de pœna peccati; tertio de tentatione, qua inductus est ad peccandum. Circa primum quærantur quatuor: 1. Utrum

ritiam, invidiam, iram, gulam, luxuriam, acediam. Ita Cassianus, Evagrius, sanctus Nilus et sanctus Joannes Damascenus.

(7) Al. hic repetitur, *Gregorius*.

(8) Moral. lib. xxxi, loc. sup. cit.

(9) Nunc vero generaliter superbia ponitur pro inani gloria, quamvis inter se hæc duo vitia dissentiant; ac proinde tantum septem vitia generalia recensentur.

(1) Nicolai, *graviora*.

(2) Lib. Comment. in Deut., cap. 16.

(3) De institut. cœnob. lib. v, cap. 1, et lib. xii.

(4) Cap. 31, circa med.

(5) Moral. lib. xxxi, cap. 17, a med.

(6) Qui ita superbiam inter vitia capitalia commemoraverunt, recensebant octo vitia capitalia; scilicet superbiam, inanem gloriam, ava-

primum peccatum. *Primi hominis fuerit superbia.* — 2. Quid primum homo peccando appetierit. — 3. Utrum ejus peccatum fuerit gravius omnibus aliis peccatis. — 4. Quis plus peccaverit, utrum vir vel mulier.

**ART. I. — UTRUM  
PRIMI HOMINIS PRIMUM PECCATUM  
FUERIT SUPERBIA <sup>1</sup>.**

De his etiam infra, art. 3 et 4 corp. et part. III, quæst. 1, art. 3 corp. et Sent. II, dist. 22, qu. 1, art. 1, et De malo, quæst. VII, art. 7 ad 12, 13 et 16, et Rom. V, lect. 5 fin. et I. Tim. II, fin.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod superbia non fuerit primi hominis primum peccatum. Dicit enim Apostolus <sup>2</sup>, quod *per inobedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi*. Sed primi hominis primum peccatum est ex quo omnes peccatores constituti sunt originali peccato. Ergo inobedientia fuit primi hominis primum peccatum, et non superbia.

2. Præterea, Ambrosius dicit super Luc. <sup>3</sup>, super illud: *Dixit autem illi diabolus*, quod "eo ordine diabolus Christum tentavit, quo primum hominem dejecit." Sed Christus primo tentatus est de gula, ut patet Matth. IV, 3, cum ei dictum est: *Si Filius Dei es, dic ut lapides isti panes fiant*. Ergo primum peccatum primi hominis non fuit superbia, sed gula.

3. Præterea, homo, diabolo suggerente, peccavit. Sed diabolus tentans hominem, scientiam repromisit, ut patet Gen. III. Ergo prima inordinatio hominis fuit per appetitum scientiæ, quod pertinet ad curiositatem. Ergo curiositas fuit primum peccatum, et non superbia.

4. Præterea, super illud I. Tim. II: *Mulier seducta in prævicatione fuit*, dicit Glossa <sup>4</sup>: "Hanc seductionem appellavit proprie Apostolus, per quam id quod suadebatur, cum falsum esset, verum esse putatum est: scilicet quod Deus lignum illud ideo tangere prohibuerit, quod sciebat eos, si tetigissent, velut deos futuros, tanquam eis divinitatem invideret, qui eos homines fecerat." Sed hoc credere pertinet ad infi-

delitatem. Ergo primum peccatum hominis fuit infidelitas, et non superbia.

Sed *contra* est quod dicitur Eccli. X, vers. 15: *Initium omnis peccati superbia*. Sed peccatum primi hominis est initium omnis peccati, secundum illud Rom. V, 12: *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit*. Ergo primum peccatum hominis fuit superbia.

**- CONCLUSIO. —** Primi hominis peccatum superbia fuit, qua quoddam spirituale bonum supra mensuram suæ conditionis appetivit.

Respondeo dicendum quod ad unum peccatum multi motus concurrere possunt, inter quos ille habet rationem primi peccati in quo primo inordinatio invenitur. Manifestum est autem quod primo invenitur inordinatio in motu interiori animæ quam in actu exteriori corporis: quia, ut Augustinus dicit <sup>5</sup>, "non amittitur corporis sanctitas, manente animæ sanctitate." Inter motus autem interiores prius movetur appetitus in finem, quam in id quod quæritur propter finem: et ideo ibi fuit primum peccatum hominis, ubi potuit esse primus appetitus inordinati finis. Sic autem homo erat in statu innocentie institutus, ut nulla esset rebellio carnis ad spiritum. Unde non potuit esse prima inordinatio appetitus humani ex hoc quod appetierit aliquod sensibile bonum, in quod carnis concupiscentia tendit præter ordinem rationis. Relinquitur igitur quod prima inordinatio appetitus humani fuit ex hoc quod aliquod bonum spirituale inordinate appetiit. Non autem inordinate appetivisset, appetendo id secundum suam mensuram ex divina regula præstitutam. Unde relinquitur quod primum peccatum hominis fuit in hoc quod appetiit quoddam spirituale bonum supra suam mensuram; quod pertinet ad superbiam. — Unde manifestum est quod primum peccatum primi hominis fuit superbia <sup>6</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod hoc quod homo non obedierit divino præ-

(1) Sententia B. Thomæ communiter recepta est primum primi hominis peccatum fuisse superbiam; quam responsionem non de solius Adami, sed etiam de Evæ primo peccato esse intelligendam, manifestum esse potest, tam ex probatione, quam adfert, tam ex responsionibus ad argumenta.

(2) Rom. V, 19.

(3) Cap. 4.

(4) Ord. Augustini, sup. Gen. ad litt. lib. XI, cap. ult., a med.

(5) De civ. Dei, lib. I, cap. 18, a med.

(6) Ita sancti Patres; confer. Augustin. (De civ. Dei, lib. XIV, cap. 10); Ambros. (serm. XIV in Ps. 118); Greg. (Mor. lib. XXXIV, cap. 17); Prosp. (De vita contempl. lib. II, cap. 19); Chrysost. (hom. XVI in Gen.); Leon. (serm. V De nativ.); Bernard. (serm. I De Adventu).



repto, non fuit propter se ab eo volitum, quia hoc non posset contingere, nisi præsupposita inordinatione voluntatis. Relinquitur ergo quod voluerit propter aliquid aliud. Primum autem quod inordinate voluit, fuit propria excellentia: et ideo inobedientia in eo causata fuit ex superbia. Et hoc est quod Augustinus dicit ad Orosium<sup>1</sup>, quod " homo elatus superbia, suasioni serpentis obediens, præcepta Dei contempsit. "

Ad secundum dicendum, quod in peccato primorum parentum etiam gula locum habuit. Dicitur enim Gen. III, 6: *Vidit mulier quod lignum esset bonum ad vescendum, et pulchrum oculis, aspectuque delectabile, et tulit de fructu ejus, et comedit.* Non tamen ipsa bonitas et pulchritudo cibi fuit primum motivum ad peccandum, sed potius suasio serpentis qui dixit: *Aperientur oculi vestri, et eritis sicut dii*: quod appetendo superbiam mulier incurrit. Et ideo peccatum gulæ derivatum est ex peccato superbiæ.

Ad tertium dicendum, quod appetitus scientiæ causatus fuit in primis parentibus ex inordinato appetitu excellentiæ: unde et in verbis serpentis præmittitur: *Eritis sicut dii*; et postea subditur: *Scientes bonum et malum.*

Ad quartum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit<sup>2</sup>, " verbis serpentis mulier non crederet, a bona atque utili re divinitus se fuisse prohibitos, nisi jam inesset menti amor ille propriæ potestatis, et quædam de se superba præsumptio. " Quod non est sic intelligendum, quasi superbia præcesserit suasionem serpentis, sed quia statim post suasionem serpentis invasit mentem ejus elatio, ex qua consecutum est ut crederet verum esse quod dæmon dicebat.

## ART. II. — UTRUM SUPERBIA PRIMI HOMINIS FUERIT IN HOC QUOD APPETIERIT DIVINAM SIMILITUDINEM.

De his etiam Isa. XVII, lect. 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod superbia primi hominis non

(1) In dialog. Quæst. 65, qu. IV, ante med.

(2) Super Gen. ad litt. lib. XI, cap. 30, a med.

(3) Non per suggestionem immediatam quam in persona sua direxerit ad eum serpens qui Evam tantum allocutus legitur et aggressus ut reduceret (Gen. III?; 140 per suggestionem in-

fuerit in hoc quod appetierit divinam similitudinem. Nullus enim peccat appetendo id quod sibi competit secundum suam naturam. Sed similitudo Dei competit homini secundum suam naturam; dicitur enim Gen. I, 26: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.* Ergo non peccavit divinam similitudinem appetendo.

2. Præterea, in hoc videtur primus homo divinam similitudinem appetiisse, ut scientia boni et mali potiretur; hoc enim ei a serpente suggerebatur<sup>3</sup>: *Eritis sicut dii, scientes bonum et malum.* Sed appetitus scientiæ est homini naturalis, secundum illud Philosophi<sup>4</sup>: " Omnes homines natura scire desiderant. " Ergo non peccavit appetendo divinam similitudinem.

3. Præterea, nullus sapiens eligit id quod est impossibile. Primus autem homo sapientia præditus erat, secundum illud Eccli. XVII, 5: *Disciplina intellectus replevit illos.* Cum ergo omne peccatum consistat in appetitu deliberato, qui est electio, videtur quod primus homo non peccaverit appetendo aliquid impossibile. Sed impossibile est esse hominem similem Deo, secundum illud Exod. XV, 11: *Quis similis tui in fortibus, Domine*<sup>5</sup>? Ergo primus homo non peccavit appetendo divinam similitudinem.

Sed contra est quod super illud Psalmi LXVIII: *Quæ non rapui, tunc exsolvebam*, dicit Augustinus<sup>6</sup>: " Adam et Eva rapere voluerunt divinitatem, et perdidērunt felicitatem. "

CONCLUSIO. — Peccavit primus homo per superbiam, inordinate appetendo divinam similitudinem, non modo quantum ad scientiam boni et mali, quam principaliter appetiit, sed etiam quantum ad propriam operandi potestatem, appetendo propriis viribus consequi divinam felicitatem; nullo autem modo naturæ divinæ similitudinem appetiit.

Respondeo dicendum quod duplex est similitudo. Una omnimodæ æquiparantiæ: et hanc similitudinem ad Deum primi parentes non appetierunt, quia talis similitudo ad Deum non cadit in directam et mediatam quam interventu Evæ ad Adamum transmisit.

(4) In princip. Metaphys.

(5) Vel secundum LXX (vers. 11): *Quis similis tibi in diis*? qui vel falso vel similitudinarie dicuntur dii. (6) Est in Glossa ordin.

apprehensione, præcipue sapientis <sup>1</sup>. — Alia autem est similitudo imitationis, qualis possibilis est creaturæ ad Deum, inquantum videlicet participat aliquid de similitudine ipsius secundum suum modum. Dionysius enim dicit <sup>2</sup>: “Eadem similia sunt Deo et dissimilia: illud quidem secundum contingentem imitationem; hoc autem secundum quod causata minus habent a causa. „ Quodlibet autem bonum in creatura existens est quædam participata similitudo primi boni. Et ideo ex hoc ipso quod homo appetiit aliquid spirituale bonum supra suam mensuram, ut dictum est (art. præc.), consequens est quod appetierit divinam similitudinem inordinate. — Considerandum tamen est quod appetitus est proprie rei non habitæ. Bonum autem spirituale, secundum quod creatura rationalis divinam participat similitudinem, potest secundum tria attendi. Primo quidem secundum ipsum esse naturæ: et talis similitudo ab ipso creationis principio fuit impressa et homini, de quo dicitur Gen. i, 26, quod *Deus fecit hominem ad imaginem et similitudinem suam*; et angelo, de quo dicitur Ezech. xxviii, 12: *Tu signaculum similitudinis*. Secundo vero quantum ad cognitionem: et hanc etiam similitudinem in sui creatione angelus accepit; unde in præmissis verbis cum dictum esset: *Tu signaculum similitudinis*, statim subditur: *Plenus sapientia*. Sed primus homo in sua creatione istam similitudinem nondum actu adeptus erat, sed solum in potentia. Tertio, quantum ad potestatem operandi: et hanc similitudinem nondum erant in actu assecuti neque angelus, neque homo in ipso creationis principio, quia utrique restabat aliquid agendum per quod ad beatitudinem pervenirent. — Et ideo cum uterque (scilicet diabolus et primus homo) inordinate divinam similitudinem appetierit, neuter eorum peccavit appetendo similitudinem naturæ. Sed primus homo peccavit principaliter appetendo similitudinem Dei quantum ad scientiam boni et mali, sicut serpens ei suggessit, ut scilicet per virtutem propriæ naturæ determinaret

sibi quid esset bonum et quid malum ad agendum; vel etiam ut per seipsum præcognosceret quid sibi boni vel mali esset futurum; et secundario peccavit appetendo similitudinem Dei quantum ad propriam potestatem operandi; ut scilicet virtute propriæ naturæ operaretur ad beatitudinem consequendam. Unde Augustinus dicit <sup>3</sup>, quod “menti mulieris iuerat amor propriæ potestatis. „ Sed diabolus peccavit appetendo similitudinem Dei quantum ad potestatem <sup>4</sup>. Unde Augustinus dicit <sup>5</sup>, quod “magis voluit sua potentia frui quam Dei. „ Verumtamen quantum ad aliquid uterque Deo æquiparari appetiit, inquantum scilicet uterque sibi inniti voluit, contempto divinæ regulæ ordine.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de similitudine naturæ, ex cuius appetitu homo non peccavit, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod appetere similitudinem Dei absolute quantum ad scientiam, non est peccatum; sed appetere huiusmodi similitudinem inordinate, id est, supra mensuram suam, peccatum est. Unde super illud Ps. lxx: *Deus, quis similis erit tibi?* dicit Augustinus <sup>6</sup>: “Qui per se vult esse, ut Deus a nullo est, perverse vult esse similis Deo, ut diabolus, qui noluit esse sub eo, et homo, qui ut servus noluit teneri præcepto. „

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de similitudine æquiparantiæ.

### ART. III. — UTRUM

#### PECCATUM PRIMORUM PARENTUM FUERIT CÆTERIS GRAVIUS.

De his etiam l 2, quæst. lxxxiii, art. 3 corp. et Sent. ii, dist. 21, quæst. ii, art. 2, et dist. 33, in Exposit. litt. ad l et 2.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum primorum parentum fuerit cæteris gravius. Dicit enim Augustinus <sup>7</sup>: “Magna fuit in peccando iniquitas, ubi tanta fuit non peccandi facilitas. „ Sed primi parentes maximam habuerunt facilitatem ad non peccandum, quia nihil habebant intrinsecus quod eos ad peccandum impelleret.

Eva differat, quæ scientiam tantum directe appetiit ac primario, licet ex consequenti potestatem; sicut mox præmissum est.

(1) Lib. De vera religione cap. 13, circa med.

(2) Est in Glossa ord.

(3) De civ. Dei, l. xiv, c. 15, non remote a princ.

(1) Qualis ante peccatum sive primum elationis motum erat Adam; quin et in ipso elationis motu non ita insipiens ut hoc putare posset.

(2) De div. nom. cap. 9, a med., lect. 3.

(3) Sup. Gen. ad litt. lib. xi, cap. 30, circa med.

(4) Ex primaria et directa intentione; ut ab



Ergo peccatum primorum parentum fuit cæteris gravius.

2. Præterea, pœna proportionatur culpæ<sup>1</sup>. Sed peccatum primorum parentum gravissime est punitum, quia per ipsum *mors introivit in hunc mundum*, ut Apostolus dicit<sup>2</sup>. Ergo peccatum illud fuit gravius cæteris peccatis.

3. Præterea, primum in quolibet genere videtur esse maximum, ut dicitur<sup>3</sup>. Sed peccatum primorum parentum fuit primum inter alia peccata hominum. Ergo fuit maximum.

Sed *contra* est quod Origenes dicit<sup>4</sup>: "Non arbitror quod aliquis ex his qui in summo perfectoque constiterint gradu, ad subitum evacuetur, aut decidat; sed paulatim, et per partes defluere eum necesse est." Sed primi parentes in summo perfectoque gradu consistebant. Non ergo eorum primum peccatum fuit maximum omnium peccatorum.

CONCLUSIO. — Non simpliciter, sed secundum quid, primorum parentum peccatum fuit cæteris gravius, quia videlicet, maxime dedecuit illorum status innocentiam ac perfectam munditiam.

Respondeo dicendum quod duplex gravitas in peccato attendi potest: una quidem ex ipsa specie peccati, sicut dicimus adulterium esse gravius peccatum simplici fornicatione; alia autem est gravitas peccati, quæ attenditur secundum aliquam circumstantiam loci, vel personæ, aut temporis. Prima autem gravitas essentialior est peccato et principalior: unde secundum eam magis peccatum dicitur grave quam secundum aliam. Dicendum est igitur quod peccatum primi hominis non fuit gravius omnibus aliis peccatis humanis secundum speciem peccati. Etsi enim superbia secundum suum genus habeat quamdam excellentiam inter alia peccata; major tamen est superbia qua quis Deum negat, vel blasphemat, quam superbia qua quis inordinate divinam similitudinem appetit, qualis fuit superbia primorum parentum, ut dictum est (art. præc.). Sed secundum conditio-

nem personarum peccantium, peccatum illud habuit maximam gravitatem propter perfectionem status ipsorum<sup>5</sup>. Et ideo dicendum est quod illud peccatum fuit quidem secundum quid gravissimum, non tamen simpliciter.

Ad primum ergo dicendum, quod illa ratio procedit de gravitate peccati ex circumstantia peccantis<sup>6</sup>.

Ad secundum dicendum, quod magnitudo pœnæ quæ consecuta est ad illud primum peccatum, non correspondet ei secundum quantitatem propriæ speciei, sed inquantum fuit primum: quia ex hoc interrupta est innocentia primi status, qua subtracta, deordinata est tota natura humana<sup>7</sup>.

Ad tertium dicendum, quod in his quæ sunt per se ordinata, oportet id quod est primum esse maximum. Talis autem ordo non attenditur in peccatis; sed unum per accidens sequitur post aliud. Unde non sequitur quod primum peccatum sit maximum.

#### ART. IV. — UTRUM PECCATUM ADÆ FUERIT GRAVIUS QUAM PECCATUM EVÆ.

De his etiam Sent. II, dist. 22, qu. I, art. 3.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum Adæ fuerit gravius quam peccatum Evæ. Dicitur enim I. Tim. II, 14, quod *Adam non est seductus, mulier autem seducta in prævaricatione fuit*: et sic videtur quod peccatum mulieris fuerit ex ignorantia, peccatum autem viri ex certa scientia. Sed hujusmodi peccatum est gravius, secundum illud Luc. XII, 47: *Ille servus qui cognovit voluntatem domini sui, et non fecit secundum voluntatem ejus, vapulabit multis: qui autem non cognovit, et fecit digna plagis, vapulabit paucis*. Ergo Adam gravius peccavit quam Eva.

2. Præterea, Augustinus dicit<sup>8</sup>: "Si caput est vir, melius debet vivere, et præcedere in omnibus bonis factis, maxime uxorem suam, ut illa imitetur virum." Sed ille qui melius debet facere, si peccet, gravius peccat. Ergo Adam gravius peccavit quam Eva.

3. Præterea, peccatum in Spiritum

(1) Ut sæpius inculcat S. Thomas ex illis verbis Deuter. XXV analogice applicatis extenso sensu: *Pro mensura delicti erit et plagarum modus*.

(2) Rom. V, 12.

(3) Metaphysic. lib. II, text. 4.

(4) Periarch. lib. I, cap. 3, in fin.

(5) In quo nulla repugnantia carnis et maxima gratia Spiritus erat.

(6) Hoc vero est quod (loc. cit. in object.) dicit ipse Augustinus.

(7) Quæ natura quamdam infinitatem habet, inquantum in ea possunt supposita in infinitum seu sine fine multiplicari, et sic peccatum ipsum etiam modo quodam fuit infinitum.

(8) In lib. De decem et octo. cap. 3, a med.

sanctum videtur esse gravissimum. Sed Adam in Spiritum sanctum videtur peccasse, quia peccavit cogitans de divina misericordia, quod pertinet ad peccatum præsumptionis. Ergo videtur quod Adam gravius peccavit quam Eva.

Sed *contra* est quod pœna respondet culpæ. Sed mulier est gravius punita quam vir, ut patet Gen. iii<sup>1</sup>. Ergo gravius peccavit quam vir.

CONCLUSIO. — Evæ peccatum gravius fuit quam Adæ, quamquam ex conditione personæ gravius Adam peccaverit.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. præc.), gravitas peccati principaliter attenditur secundum peccati speciem quam secundum peccati circumstantiam. Dicendum est ergo quod si consideremus conditionem personæ utriusque, scilicet mulieris et viri, peccatum viri est gravius, quia erat perfectior muliere. Sed quantum ad ipsum genus peccati, utriusque peccatum æqualiter dicitur, quia utriusque peccatum fuit superbia. Unde Augustinus dicit<sup>3</sup>, quod "mulier excusavit peccatum suum impari sexu, sed pari fastu." Sed quantum ad speciem superbix gravius peccavit mulier, triplici ratione. Primo quidem quia major elatio fuit mulieris quam viri; mulier enim credit verum esse quod serpens suasit, scilicet quod Deus prohibuerit ligni esum, ne ad ejus similitudinem pervenirent; et ita dum per esum ligni vetiti Dei similitudinem consequi voluit, superbia ejus ad hoc se erexit, quod contra Dei voluntatem aliquid voluit obtinere. Sed vir non credidit hoc esse verum<sup>3</sup>; unde non voluit consequi divinam similitudinem contra Dei voluntatem; sed in hoc superbivit, quod voluit eam consequi per seipsum. Secundo, quia mulier non solum ipsa peccavit, sed etiam viro peccatum suggessit: unde peccavit et in Deum et in proximum. Tertio, in hoc quod peccatum viri diminutum est ex hoc quod in "peccatum consensit a-

micabili quadam benevolentia, qua plerumque fit ut offendatur Deus, ne homo ex amico fiat inimicus, quod enim facere non debuisset divinæ sententiæ justus exitus indicavit, "ut Augustinus dicit<sup>4</sup>. Et sic patet quod peccatum mulieris fuit gravius quam peccatum viri.

Ad *primum* ergo dicendum, quod illa seductio mulieris ex præcedenti elatione subsecuta est. Et ideo talis ignorantia non excusat, sed aggravat peccatum, inquantum scilicet ignorando in majorem elationem erecta est.

Ad *secundum* dicendum, quod ratio illa procedit ex circumstantia conditionis personæ, ex qua peccatum viri fuit gravius secundum quid.

Ad *tertium* dicendum, quod vir non cogitavit de divina misericordia usque ad contemptum divinæ justitiæ, quod facit peccatum in Spiritum sanctum; sed quia, ut Augustinus dicit<sup>5</sup>, "inexpertus divinæ severitatis credidit illud peccatum esse veniale, " id est, de facili remissibile.

## QUESTIO CLXIV.

### DE PŒNIS PECCATI PRIMI HOMINIS, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de pœna primi peccati; et circa hoc quaeruntur duo: 1. De morte, quæ est pœna communis. — 2. De aliis particularibus pœnis, quæ in Genesi assignantur.

#### ART. I. — UTRUM MORS

##### SIT PŒNA PECCATI PRIMORUM PARENTUM<sup>6</sup>.

De his etiam I 2, quæst. LXXXV, art. 5, et Sent. II, dist. 30, quæst. 1, art. 1, et III, dist. 16, quæst. 1, art. 1, et 4 prol. princ., et dist. 4, quæst. 1, art. 1, quæst. III, et Cont. gent. lib. IV, cap. 51, et De malo, quæst. XV, art. 4, et Opusc. III, cap. 197, 198, 241 et 242, et Rom. V, lect. 3, et Hebr. 9, fin.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod mors non sit pœna peccati primorum parentum. Id enim quod est homini naturale, non potest dici pœna peccati, quia peccatum non perficit naturam, sed vitiat. Mors autem est homini naturalis; quod patet ex hoc quod corpus ejus ex contrariis componitur

perpetuum illud, *Britis sicut dñi*, esse verum, fueritque etiam ipse deceptus ac seductus.

(4) Sup. Gen. ad litt. lib. XI, cap. ult., a med.

(5) De civit. Dei, lib. XIV, cap. II, circa fin.

(6) Pelagius inter cætera dogmatizaverat Adamum, etiamsi non peccasset, fuisse moriturum; neque mortuum esse merito culpæ, sed conditione naturæ; quod fidei adversatur et ab Ecclesiæ fuit prorsus rejectum.

(1) Ubi (vers. 16) mulieri dicitur: *Multiplicabo erumnas tuas et conceptus tuos: in dolore paries filios; et sub viri potestate eris; et ipse dominabitur tui: versu autem sequenti dicitur viro et in ipso mulieri quoque: Maledicta terra in opere tuo... in sudore vultus tui vesceris pane.*

(2) Sup. Gen. ad litt. lib. XI, cap. 35, a med.

(3) Attamen, ut animadvertit Syivius, valde probabilis est veterum Patrum sententia, quod non sola Eva, sed et Adam crediderit ser-



et ex hoc etiam quod mortale ponitur in definitione hominis. Ergo mors non est poena peccati primorum parentum.

2. Præterea, mors et alii corporales defectus similiter inveniuntur in homine, sicut et in aliis animalibus, secundum illud Eccles. in, 19: *Unus interitus est hominis et jumentorum, et æqua utriusque conditio*. Sed in animalibus brutis mors non est poena peccati. Ergo etiam neque in hominibus.

3. Præterea, peccatum primorum parentum fuit specialium personarum. Sed mors consequitur totam humanam naturam. Ergo non videtur esse poena peccati primorum parentum.

4. Præterea, omnes æqualiter derivantur a primis parentibus<sup>1</sup>. Si igitur mors esset poena peccati primorum parentum, sequeretur quod omnes homines æqualiter mortem paterentur: quod patet esse falsum; quia quidam citius aliis et gravius moriuntur. Ergo mors non est poena primi peccati.

5. Præterea, malum poenæ est a Deo, ut supra habitum est (part. I, qu. XLIX, art. 2). Sed mors non videtur esse a Deo: dicitur enim Sap. I, 13, quod *Deus mortem non fecit*. Ergo mors non est poena primi peccati.

6. Præterea, poenæ non videntur esse meritoria: nam meritum continetur sub bono, poena autem sub malo. Sed mors quandoque est meritoria, sicut patet de morte martyrum. Ergo videtur quod mors non sit poena.

7. Præterea, poena videtur esse afflictiva. Sed mors non potest esse afflictiva, ut videtur, quia quando mors est, eam homo non sentit: quando autem non est, sentiri non potest. Ergo mors non est poena peccati.

8. Præterea, si mors esset poena peccati, statim fuisset ad peccatum consecuta. Sed hoc non est verum, nam primi parentes post peccatum diu vixerunt, ut patet Gen. IV. Ergo mors non videtur esse poena peccati.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit<sup>2</sup>: *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors*<sup>3</sup>.

(1) Non ad æqualitatem conditionum, sed ad nodum nascendi referendo: tametsi nec in primis etiam parentibus inæqualitas conditionum incepit, sed in subsequentibus, ut ingenui quidem alii nascerentur, alii vero servi, sed omnes tamen æque originali reatu propter parentes primos naturaliter obnoxii.

CONCLUSIO. — Mors ac corporales defectus, poenæ consequentes sunt peccatum primorum parentum.

Respondeo dicendum quod si aliquis propter culpam suam privetur aliquo beneficio sibi dato, carentia illius beneficii est poena culpæ illius. Sicut autem in primo dictum est (quæst. xcv, art. 1, et quæst. xcvi, art. 1), homini in sua prima institutione hoc beneficium fuit collatum divinitus, ut quamdiu mens ejus esset Deo subjecta, inferiores vires animæ subicerentur rationali menti, et corpus animæ subiceretur. Sed quia mens hominis per peccatum a divina subiectione recessit, consecutum est ut nec inferiores vires totaliter subicerentur rationi: unde tanta consecuta est rebellio carnalis appetitus ad rationem, ut nec etiam corpus totaliter subiceretur animæ: unde consequuntur mors et alii corporales defectus. Vita enim et incolumitas corporis consistit in hoc quod subiciatur animæ, sicut perfectibile suæ perfectioni. Unde per oppositum mors, et ægritudo, et quilibet corporalis defectus pertinet ad defectum subiectionis corporis ad animam. Unde patet quod sicut rebellio carnalis appetitus ad spiritum est poena peccati primorum parentum; ita etiam et mors et omnes corporales defectus<sup>4</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod naturale dicitur quod ex principiis naturæ causatur. Naturæ autem per se principia sunt forma et materia. Forma autem hominis est anima rationalis, quæ est de se immortalis; et ideo mors non est naturalis homini ex parte suæ formæ. Materia autem hominis est corpus tale quod est ex contrariis compositum, ad quod sequitur ex necessitate corruptibilitas: et quantum ad hoc mors est homini naturalis. Hæc autem conditio in natura humani corporis est consequens ex necessitate materiæ, quia oportebat corpus humanum esse organum tactus, et per consequens medium inter tangibilia; et hoc non poterat esse, nisi esset ex contrariis compositum, ut patet per Philosophum<sup>5</sup>. Non autem est conditio

(2) Rom. v, 12.

(3) Quod patet etiam ex cap. II Gen. *De ligno scientiæ boni et mali ne comedas; in quocumque enim die comederis ex eo, morte morieris*.

(4) Hinc dicitur (Sap. I, 13): *Deus mortem non fecit... creavit enim ut essent omnia*.

(5) De anima I. II. text. 2 et seq.

secundum quam materia adaptetur formæ; quia si esset possibile, cum forma sit incorruptibilis, potius oporteret materiam incorruptibilem esse; sicut quod serra sit ferrea, competit formæ et actioni ejus ut per duritiem sit apta ad secandum; sed quod sit potens rubiginem contrahere, consequitur ex necessitate talis materiæ, et non secundum electionem agentis; nam si artifex posset, faceret ex ferro serram quæ rubiginem contrahere non posset. Deus autem, qui est conditor hominis, omnipotens est; unde ademit suo beneficio ab homine primitus instituto necessitatem moriendi ex tali materia consequentem; quod tamen beneficium subtractum est per peccatum primorum parentum. Et sic mors et est naturalis propter conditionem materiæ, et est pœnalis propter amissionem divini beneficii præservantis a morte <sup>1</sup>.

Ad *secundum* dicendum, quod similitudo illa hominis ad alia animalia attenditur quantum ad conditionem materiæ, id est, quantum ad corpus ex contrariis compositum, non autem quantum ad formam: nam anima hominis est immortalis, brutorum vero animalium animæ sunt mortales.

Ad *tertium* dicendum, quod primi parentes fuerunt a Doo instituti non solum sicut quædam personæ singulares, sed sicut quædam principia totius humanæ naturæ ab eis ad posteros derivandæ simul cum beneficio divino præservante a morte. Et ideo per eorum peccatum tota humana natura in posteris tali beneficio destituta mortem incurrit.

Ad *quartum* dicendum, quod aliquis defectus ex peccato consequitur dupliciter. Uno modo per modum pœnæ taxatæ a iudice: et talis defectus æqualis debet esse in his ad quos æqualiter pertinet peccatum. Alius autem defectus est qui ex hujusmodi pœna per accidens consequitur, sicut quod aliquis pro culpa sua exæcatus cadat in viam; et talis defectus culpæ non proportionatur, nec ab homine iudice pensatur, qui non potest fortuitos eventus præcognoscere. Sic ergo pœna taxata pro primo peccato

proportionaliter ei respondens, fuit subtractio divini beneficii, quo rectitudo et integritas humanæ naturæ conservabatur. Defectus autem consequentes subtractionem hujusmodi beneficii sunt mors et aliæ pœnalitates præsentis vitæ. Et ideo non oportet hujusmodi pœnas æquales esse in his ad quos æqualiter pertinet primum peccatum. Verum quia Deus præsciens est omnium futurorum eventuum, ex dispositione divinæ præscientiæ et providentiæ, hujusmodi pœnalitates diversimode in diversis inveniuntur, non quidem propter aliqua merita vel demerita præcedentia hanc vitam, ut Origenes posuit <sup>2</sup>; hoc enim ost contra id quod dicitur Rom. ix, 11: *Cum nondum aliquid boni aut mali egissent*, et etiam est contra hoc quod in primo ostensum est (quæst. XLVII, art. 2, et quæst. LXXV, art. 7, et quæst. xc, art. 4), quod anima non est creata ante corpus; sed vel in pœnam paternorum peccatorum, in quantum filius est quædam res patris, unde frequenter parentes puniuntur in prole; vel etiam propter remedium salutis ejus, qui hujusmodi pœnalitatibus subditur, ut scilicet per hoc a peccatis arceatur, aut etiam de virtutibus non superbiat, et per patientiam coronetur.

Ad *quintum* dicendum, quod mors dupliciter potest considerari: uno modo secundum quod est quoddam malum humanæ naturæ, et sic non est ex Deo, sed est defectus quidam incidens ex culpa humana; alio modo potest considerari secundum quod habet quamdam rationem boni, prout scilicet est quædam iusta pœna, et sic est a Deo. Unde Augustinus dicit <sup>3</sup>, quod Deus non est auctor mortis, nisi in quantum est <sup>4</sup> mors pœna.

Ad *sextum* dicendum quod, sicut Augustinus dicit <sup>5</sup>, "Quenadmodum iniusti male utuntur non tantum malis, verum etiam bonis: ita iusti bene utuntur non tantum bonis, sed etiam malis. Hinc fit ut et mali male lege utantur, quamvis lex sit bonum, et boni bene moriantur, quamvis sit mors malum." In quantum igitur sancti bene morte utuntur, fit eis mors meritoria.

(1) Quod concilium Tridentinum his verbis luculenter expressit (sess. v De peccati origin.): "Si quis non confitetur primum hominem Adam incurrisse per offensam prævaricationis indignationem Dei, atque ideo mortem; totumque Adam per illam prævaricationis offensam secun-

dum corpus et animam in deterius commutatum fuisse, anathema sit."

(2) Periarch. lib. II, cap. 9, a med.

(3) Retract. lib. I, cap. 21, circa med., et c. 26, parum a princ.

(4) Nicolai omittit, mors.

(5) De civit. Dei, lib. XIII, cap. 5, ad fin.



Ad *septimum* dicendum, quod mors dupliciter accipi potest: uno modo pro ipsa privatione vitæ, et sic mors sentiri non potest, eum sit privatio sensus et vitæ, et sic non est pœna sensus, sed pœna damni; alio modo secundum quod nominat ipsam corruptionem, quæ terminatur ad privationem prædictam. De corruptione autem, sicut et de generatione dupliciter loqui possumus; uno modo secundum quod est terminus alterationis, et sic in ipso instanti in quo primo privatur vita, dicitur inesse mors, et secundum hoc etiam mors non est pœna sensus; alio modo corruptio potest accipi cum alteratione præcedente, prout dicitur aliquis mori, dum movetur in mortem; sicut dicitur aliquid generari, dum movetur in generatum esse: et sic mors potest esse afflictiva.

Ad *octavum* dicendum, quod, sicut Augustinus dicit <sup>1</sup>, "Hæc mors ea die accidit qua factum est quod Deus vetuit; quia ex tunc morbidam qualitatem et mortiferam primi parentes in corpore mortali contraxerunt. " Vel, sicut dicit <sup>2</sup>, "quamvis annos multos primi parentes postea vixerint, illo tamen die mori cœperunt quo mortis legem, quæ in senium veterascerent, acceperunt. "

**ART. II.** — UTRUM CONVENIENTER PARTICULARES PŒNÆ PRIMORUM PARENTUM DETERMINENTUR IN SCRIPTURA <sup>3</sup>.

De his etiam Sent. II, dist. 29, quæst. 1, art. 5.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter particulares pœnæ primorum parentum determinentur in Scriptura. Non enim debet assignari ut pœna peccati id quod etiam sine peccato esset. Sed dolor in pariendo esset, ut videtur, etiam sine peccato <sup>4</sup>; hoc enim requirit dispositio feminei sexus, ut proles nasei non possit sine dolore parientis: similiter etiam subiectio mulieris ad virum consequitur ad perfectionem virilis sexus et imperfectionem muliebris: germinatio etiam spinarum et tribulorum ad naturam terræ pertinet, quæ fuisset etiam sine peccato. Non ergo huiusmodi sunt convenientes pœnæ primi peccati.

(1) Super Gen. ad litt. lib. II, cap. 32.

(2) De peccatorum meritis et remissione, lib. I, cap. 16, circa med.

(3) In hoc articulo S. Thomas demonstrat singula Scripturæ verba sapientissime fuisse adhibita juxta illud (Prov. vii): *Justi sunt omnes sermones mei.*

2. Præterea, id quod pertinet ad dignitatem alieujus, non videtur ad pœnam ejus pertinere. Sed multiplicatio conceptus pertinet ad dignitatem mulieris. Ergo non debet poni quasi mulieris pœna.

3. Præterea, pœna peccati primorum parentum ad omnes derivatur, sicut de morte dictum est (art. præc.). Sed non omnium mulierum multiplicantur conceptus, nec omnes viri in sudore vultus sui pane veseuntur. Non ergo istæ sunt convenientes pœnæ primi peccati.

4. Præterea, locus paradisi propter hominem factus erat. Sed nihil debet esse frustra in rerum ordine. Ergo videtur quod non fuerit conveniens hominis pœna quod a paradiso excluderetur.

5. Præterea, locus ille paradisi terrestri de se dicitur esse inaccessibilis. Frustra ergo apposita sunt alia impedimenta, ne homo illuc reverteretur, scilicet Cherubim et gladius flammeus atque versatilis <sup>5</sup>.

6. Præterea, homo post peccatum statim necessitati mortis fuit addictus, et ita beneficio ligni vitæ non poterat ad immortalitatem reparari. Frustra ergo ei esus ligni vitæ interdicitur, eum dicitur Gen. III, 22: *Videte ne forte sumat de ligno vitæ, et vivat in æternum.*

7. Præterea, insultare misero, videtur misericordiæ et clementiæ repugnare, quæ maxime in Scriptura Deo attribuitur, secundum illud Psal. cXLIV, 9: *Miserationes ejus super omnia opera ejus.* Ergo inconvenienter ponitur Deum insultasse primis parentibus per peccatum jam in miseriam deductis, ubi dicitur Gen. III, vers. 22: *Ecce Adam quasi unus ex nobis factus est, sciens bonum et malum.*

8. Præterea, vestitus ad necessitatem hominis pertinet, sicut et eibus, secundum illud I. Timôth. ult., 8: *Habentes alimenta et quibus tegamur, his contenti simus.* Ergo sicut eibus primis parentibus fuit attributus ante peccatum, ita etiam et vestitus attribui debuit. Inconvenienter ergo post peccatum dicitur eis Deus tunicas pelliceas fecisse.

9. Præterea, pœna, quæ alicui peccato adhibetur, debet plus habere in malo

(4) Id est, etiamsi peccatum nullum præcessisset, vel etiamsi status innocentiae perseverasset.

(5) Qualem dicitur Deus (Gen. III, 21) *Ad viam ligni vitæ custodiendam posuisse, ut in corpore articuli plenius referetur.*

quam emolumentum quod quis ex peccato consequitur; alioquin per pœnam non deterreretur quis a peccato. Sed primi parentes ex peccato consecuti sunt quod eorum oculi aperirentur, ut dicitur Gen. iii. Hoc autem præponderat in bono omnibus malis pœnalibus, quæ ponuntur ex peccato consecuta. Inconvenienter ergo describuntur pœnæ peccatum primorum parentum consequentes.

*In contrarium* est quod huiusmodi pœnæ sunt divinitus taxatæ a Deo, qui omnia facit *in numero, pondere et mensura*, ut dicitur Sap. xi.

CONCLUSIO. — Varia in Scripturis pœnarum genera describuntur, quibus digne et convenienter punitum fuit crimen primorum parentum.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. præc.), primi parentes propter suum peccatum privati sunt beneficio divino, quo humanæ naturæ integritas in eis conservabatur, per cuius subtractionem humana natura in defectus pœnales incidit. Et ideo dupliciter puniti fuerunt: primo quidem quantum ad hoc quod subtractum fuit eis id quod integritatis statui competeat, scilicet locus terrestris paradisi; quod significatur Gen. iii, 23, eum dicitur: *Et emisit eum Deus de paradiso voluptatis*. Et quia ad illum statum primæ innocentie per se ipsum redire non poterat, convenienter apposita sunt impedimenta, ne rediret ad ea quæ primo statui competeabant: scilicet a cibo, ne sumeret de ligno vitæ, et a loco; collocavit enim Deus ante paradisum Cherubim et flammeum gladium. Secundo autem puniti fuerunt quantum ad hoc quod attributa sunt eis ea quæ naturæ conveniunt tali beneficio destitutæ: et hoc quidem et quantum ad corpus, et quantum ad animam. Quantum quidem ad corpus, ad quod pertinet differentia sexus, alia pœna attributa est mulieri, alia viro. Mulieri quidem attributa est pœna secundum duo, propter quæ viro coniungitur; quæ sunt generatio prolis et communicatio operum pertinentium ad domesticam conversationem. Quantum autem ad ge-

nerationem proles punita fuit dupliciter: primo quidem quantum ad tædia, quæ sustinet portando prolem conceptam; et hoc significatur cum dicitur <sup>1</sup>: *Multiplicabo cerumnas tuas et conceptus tuos*; et quantum ad dolorem quem patitur in pariendo, et quantum ad hoc dicitur: *In dolore paries*. Quantum vero ad domesticam conversationem punitur secundum hoc quod subijcitur dominationi viri per hoc quod dicitur: *Sub viri potestate eris* <sup>2</sup>. Sicut autem ad mulierem pertinet ut subdatur viro in his quæ ad domesticam conversationem pertinent: ita ad virum pertinet quod necessaria vitæ procuret. Et circa hoc punitur tripliciter. Primo quidem per terræ sterilitatem, cum dicitur: *Maledicta terra in opere tuo*. Secundo, per laboris anxietatem, sine qua fructus terræ non percipit; unde dicitur: *In labore comedes ex ea cunctis diebus vitæ tuæ*. Tertio quantum ad impedimenta quæ proveniunt terram colentibus; unde dicitur: *Spinæ et tribulos germinabit tibi* <sup>3</sup>. — Similiter etiam ex parte animæ triplex eorum pœna describitur <sup>4</sup>: primo quidem quantum ad confusionem, quam passi sunt de rebellionem carnis ad spiritum; unde dicitur: *Aperti sunt oculi amborum, et cognoverunt se esse nudos*. Secundo, quantum ad inerepationem propriæ culpæ, per hoc quod dicitur: *Ecce Adam factus est quasi unus ex nobis*. Tertio, quantum ad commemorationem futuræ mortis, secundum quod ei dictum est: *Pulvis es, et in pulverem reverteris*. Ad quod etiam pertinet quod Deus fecit eis tunicas pelliceas in signum mortalitatis eorum.

Ad primum ergo dicendum, quod in statu innocentie fuisset partus absque dolore; dicit enim Augustinus <sup>5</sup>: „Sicut ad pariendum non doloris gemitus, sed maturitatis impulsus feminea viscera relaxaret; ita ad fetandum et concipiendum non libidinis appetitus, sed voluntarius usus naturam utramque conjungeret. „ Subjectio autem mulieris ad virum intelligenda est in pœnam mulieris esse inducta, non quantum ad regimen (quia etiam ante peccatum vir caput mulieris fuisset, et ejus gubernator extitis-

(1) Gen. iii, 16.

(2) Ante peccatum fuisset mulier sub regimine viri tanquam sui capitis, sed sine molestia, nullo modo renitente voluntate.

(3) Terra non habet eam fertilitatem qua

primo gaudebat; nam, ut ait poeta, hac prima ætate *per se dabat omnia tellus*.

(4) Præter illas pœnas quæ dicuntur vulnera naturæ, de quibus jam dictum est (1 2, q. lxxxv, art. 3). (5) De civ. Dei lib. xiv c. 25, circa med.



set), sed prout mulier contra propriam voluntatem nunc necesse habet viri voluntati parere. Spinas autem et tribulos terra germinasset, si homo non peccasset, in cibum animalium, non autem in hominis pœnam; quia scilicet propter eorum exortum nullus labor aut punitio homini operanti in terra accideret, ut Augustinus dicit <sup>1</sup>. Quamvis Alcuinus <sup>2</sup> dicat quod ante peccatum terra omnino spinas et tribulos non germinasset. Sed primum est melius.

Ad secundum dicendum, quod multitudo conceptuum inducitur in pœnam mulieris, non propter ipsam procreationem prolis, quæ etiam ante peccatum fuisset, sed propter multitudinem afflictionum, quas mulier patitur ex hoc quod portat fetum conceptum. Unde signanter conjungitur: *Multiplicabo ærumnas tuas et conceptus tuos.*

Ad tertium dicendum, quod illæ pœnæ aliquid ad omnes pertinent. Quæcumque enim mulier concipit, necesse est quod ærumnas patiatur et cum dolore pariat; præter B. Virginem, quæ sine corruptione concepit, et sine dolore peperit, quia ejus conceptio non fuit secundum legem naturæ a primis parentibus derivata. Si autem aliqua non concipit neque parit, patitur sterilitatis defectum, qui præponderat pœnis prædictis. Similiter etiam oportet ut quicumque terram operatur, in sudore vultus comedat panem: et ipsi qui per se agriculturam non exercent, in aliis laboribus occupantur; homo enim nascitur ad laborem, ut dicitur Job v, 7; et sic panem ab aliis in sudore vultus elaboratum manducant <sup>3</sup>.

Ad quartum dicendum, quod locus ille paradisi terrestris, quamvis non serviat homini ad usum, servit tamen ei ad documentum, dum cognoscit propter peccatum se tali loco fuisse privatum; et dum per ea quæ corporaliter in illo paradiso sunt, instruitur de his quæ pertinent ad paradysum cælestem, quo aditus homini præparatur per Christum.

(1) Sup. Gen. ad litt. lib. iii, cap. 18.

(2) Ita Alcuinus, *interrogationes et responsiones in Genesim* (Interr. 17).

(3) Ita Mss. et editi passim. Nicolai: *Qui ab aliis in sudore vultus elaboratur*. Theologis videtur legendum: *Et sic panem cum aliis in sudore vultus manducant*.

(4) Videtur S. Doctor existimare ex Patrum antiquorum testimonio paradysum terrestrem adhuc existere; alii vero theologi hujus loci

Ad quintum dicendum, quod, salva spiritualis sensus mysteriis, ille locus præcipue videtur esse inaccessibilis propter vehementiam æstus in locis intermediis ex propinquitate solis <sup>4</sup>; et hoc significatur per flammeum gladium, qui versatilis dicitur propter proprietatem motus circularis hujusmodi æstum causantis. Et quia motus corporalis creaturæ disponitur ministerio angelorum, ut patet per Augustinum <sup>5</sup>, convenienter etiam simul cum gladio versatili Cherubim adjungitur ad custodiendam viam ligni vitæ. Unde Augustinus dicit <sup>6</sup>: "Hoc per cælestes utique potestates etiam in paradiso visibili factum esse credendum est, ut per angelicum ministerium esset illic quædam ignea custodia."

Ad sextum dicendum, quod homo si post peccatum de ligno vitæ comedisset, non propter hoc immortalitatem recuperasset, sed beneficio illius cibi potuisset vitam magis prolongare. Unde quod dicitur: *Et vivat in æternum*, sumitur ibi æternum pro diuturno. Hoc autem non expediebat homini ut in miseria hujus vitæ diutius permaneret.

Ad septimum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit <sup>7</sup>, "verba hæc non tam Dei sunt primis parentibus insultantis, quam cæteros, ne ita superbiant, deterrentis, propter quos ista conscripta sunt; quia scilicet non solum Adam non fuit factus qualis fieri voluit, sed nec illud ad quod factus fuerat conservavit."

Ad octavum dicendum, quod vestitus necessarius est homini secundum statum præsentis miseriæ propter duo. Primo quidem propter defectum ab exterioribus nocuentis, puta intemperati caloris et frigoris; secundo, ad tegumentum ignominia, ne turpitudine membrorum appareat, in quibus præcipue manifestatur rebellio carnis ad spiritum. Hæc autem duo in primo statu non erant, quia in statu illo corpus hominis non poterat per aliquod extrinsecum lædi, ut in primo dictum est (qu. xcviij,

custodiam usque ad diluvium extendunt; nam, ait Sylvius, post illud, vel desiit paradysus, vel saltem ejus decor perierit, ac etiam ligna quæ longævitate causare nata erant. Sed pro loco paradisi terrestris videnda est quæst. cii in part. I, et pro esu ligni vitæ quæst. xcviij, art. 6 ejusdem partis.

(5) De Trin. lib. iii, cap. 4, ante med.

(6) Sup. Gen. ad litt. lib. xi, cap. 40, in fin.

(7) Sup. Gen. ad litt. lib. xi, cap. 39, a med.

art. 2). Nec etiam erat in statu illo aliqua turpitudine in corpore hominis, quæ ad confusionem induceret. Unde dicitur Gen. ii, 25: *Erat autem uterque nudus, Adam scilicet et uxor ejus, et non erubescabant.* Alia autem ratio est de cibo, qui est necessarius ad fomentum caloris naturalis, et ad corporis augmentum.

Ad nonum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit <sup>1</sup>, " non est credendum quod primi parentes essent producti clausis oculis; præcipue cum de muliere dicatur quod *vidit lignum, quod esset pulchrum, et bonum ad vescendum.* Aperti ergo sunt oculi amborum ad aliquid intuendum et cogitandum quod antea nunquam adverterant, scilicet ad invicem concupiscendum, quod ante non fuerat. "

## QUESTIO CLXV.

DE

### TENTATIONE PRIMORUM PARENTUM, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de tentatione primorum parentum; circa quam quærantur duo: 1. Utrum fuerit conveniens quod a diabolo homo tentaretur. — 2. De modo et ordine illius tentationis.

#### ART. I. — UTRUM FUERIT CONVENIENS UT HOMO A DIABOLO TENTARETUR.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non fuerit conveniens ut homo a diabolo tentaretur. Eadem enim pœna finalis debetur peccato angeli et peccato hominis, secundum illud Matth. xxv, vers. 41: *Ite, maledicti, in ignem æternum, qui paratus est diabolo et angelis ejus.* Sed primum peccatum angeli non fuit ex aliqua tentatione exteriori. Ergo nec primum peccatum hominis debuit esse ex aliqua exteriori tentatione.

2. Præterea, Deus præsciens futurorum sciebat quod homo per tentationem dæmonis in peccatum dejiceretur, et sic bene sciebat quod non expediebat ei quod tentaretur. Ergo videtur quod nec fuerit conveniens quod permetteret eum tentari.

3. Præterea, quod aliquis impugnato-rem habeat, ad pœnam pertinere videtur; sicut et e contrario pertinere videtur ad præmium quod impugnatio subtrahatur, secundum illud Prov. xvi, 7: *Cum placuerint Domino viæ hominis, ini-*

(1) Sup. Gen. ad litt. lib. xi, cap. 31.

*micos quoque ejus convertet ad pacem.* Sed pœna non debet præcedere culpam. Ergo inconveniens fuit quod homo ante peccatum tentaretur.

Sed contra est quod dicitur Eccli. xxxiv, vers. 11: *Qui tentatus non est, qualia scit?*

CONCLUSIO. — Decuit ut Deus hominem in statu innocentie et tentari per malos angelos permetteret, et per bonos eum juvari faceret.

Respondeo dicendum quod divina sapientia disponit omnia suaviter, ut dicitur Sap. viii, 1, in quantum scilicet ejus providentia singulis attribuit quæ eis competunt secundum suam naturam: quia, ut dicit Dionysius <sup>2</sup>, " providentie non est naturam corrumpere, sed salvare. " Hoc autem pertinet ad conditionem humanæ naturæ ut ab aliis creaturis juvari vel impediri possit. Unde conveniens fuit ut Deus hominem in statu innocentie et tentari permetteret per malos angelos, et juvari eum faceret per bonos. Ex speciali enim beneficio gratiæ hoc erat ei collatum ut nulla creatura exterior ei posset nocere contra propriam voluntatem, per quam etiam tentationi dæmonis resistere poterat.

Ad primum ergo dicendum, quod supra naturam humanam est aliqua natura, in qua potest malum culpæ inveniri; non autem supra naturam angelicam. Tentare autem inducendo ad malum, non est nisi jam depravati per culpam. Et ideo conveniens fuit ut homo per angelum malum tentaretur ad peccandum; sicut etiam secundum ordinem naturæ per angelum bonum promovetur ad perfectionem. Angelus autem a suo superiori, scilicet a Deo, in bono perfici potuit, non autem ad peccandum induci; quia, sicut dicitur Jacobi i, 13, *Deus intentator malorum est.*

Ad secundum dicendum, quod sicut Deus sciebat quod homo per tentationem in peccatum esset dejiciendus; ita etiam sciebat quod per liberum arbitrium resistere poterat tentatori. Hoc autem requirebat conditio naturæ ipsius ut propriæ voluntati relinqueretur, secundum illud Eccli. xv, 14: *Deus reliquit hominem in manu consilii sui.* Unde Augustinus dicit <sup>3</sup>: " Non mihi videtur magnæ laudis futurum fuisse hominem,

(2) De div. nom. cap. 4, part. 4, a med., lect. 23.

(3) Sup. Gen. ad litt. lib. xi, cap. 4, ante med.



si propterea posset bene vivere, quia nemo male vivere suaderet; cum et in natura posse, et in potestate haberet velle non consentire suadenti <sup>1</sup>.

Ad *tertium* dicendum, quod impugnatio cui cum difficultate resistitur, pœnalis est. Sed homo in statu innocentie poterat absque omni difficultate tentationi resistere: et ideo impugnatio tentatoris ei pœnalis non fuit.

**ART. II. -- UTRUM**

FUERIT CONVENIENS MODUS ET ORDO  
PRIMÆ TENTATIONIS.

De his etiam part. I, quæst. xli, art. 4 corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non fuerit conveniens modus et ordo primæ tentationis. Sicut enim ordine naturæ angelus erat superior homine, ita et vir erat perfectior muliere. Sed peccatum pervenit ab angelo ad hominem. Ergo pari ratione debuit pervenire a viro in mulierem, ut scilicet mulier per virum tentaretur, et non e converso.

2. Præterea, tentatio primorum parentum fuit per suggestionem. Potest autem diabolus etiam suggerere homini absque aliqua exteriori sensibili creatura. Cum ergo primi parentes essent spirituali mente præditi, minus sensibilibus quam intelligibilibus inhærentes, convenientius fuisset quod solum spirituali tentatione homo tentaretur quam exteriori.

3. Præterea, non potest convenienter aliquis malum suggerere nisi per aliquod apparens bonum. Sed multa alia animalia habent maiorem apparentiam boni quam serpens. Non ergo convenienter tentatus fuit homo a diabolo per serpentem.

4. Præterea, serpens est animal irrationale. Sed animali irrationali non competit sapientia, nec locutio, nec pœna. Ergo inconvenienter inducitur serpens Gen. iii, *esse callidior cunctis animalibus vel prudentissimus omnium bestiarum*, secundum aliam translationem <sup>2</sup>. Inconvenienter etiam inducitur fuisse mulieri locutus et a Deo punitus.

Sed *contra* est quod id quod est primum in aliquo genere debet esse proportionatum his quæ in eodem genere consequuntur. Sed in quolibet genere peccati invenitur ordo primæ tentationis, inquantum videlicet præcedit in sensualitate, quæ per serpentem signatur, peccati concupiscentia; in ratione inferiori, quæ signatur per mulierem, delectatio; in ratione superiori, quæ signatur per virum, consensus peccati, ut Augustinus dicit <sup>3</sup>. Ergo congruus fuit ordo primæ tentationis.

**CONCLUSIO.** -- Tentationis ordo et modus quo primus homo per serpentis suggestionem, et Evæ incitamentum tentatus est, conveniens fuit.

Respondeo dicendum quod homo compositus est ex duplici natura, intellectiva scilicet et sensitiva. Et ideo diabolus in tentatione hominis usus est incitamento ad peccandum dupliciter: uno modo ex parte intellectus, inquantum promisit Divinitatis similitudinem per scientiæ adeptionem, quam homo naturaliter desiderat: alio modo ex parte sensus, et sic usus est his sensibilibus rebus, quæ maximam habent affinitatem ad hominem, partim quidem in eadem specie tentans virum per mulierem, partim vero ex genere propinquo <sup>4</sup>, proponens pomum ligni vetiti ad edendum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod in actu tentationis diabolus erat sicut principale agens; sed mulier assumebatur quasi instrumentum tentationis ad deiciendum virum, tum quia mulier erat infirmior viro, unde magis seduci poterat; tum etiam quia propter conjunctionem ejus ad virum, maxime per eam diabolus poterat virum seducere. Non autem est eadem ratio principalis agentis et instrumenti; nam principale agens oportet esse potius; quod non requiritur in agente instrumentali.

Ad *secundum* dicendum, quod suggestio, quæ spiritualiter diabolus homini aliquid suggerit, ostendit diabolum plus habere potestatis in homine quam habeat suggestio exterior: quia per suggestionem interiorem immutatur a dia-

tur ad quam vir et mulier pertinebant; nam et poma sunt ex viventibus. Edit. Rom. et Venet. habent: • Partim vero in eodem genere tentans mulierem per serpentem, partim vero ex genere propinquo proponere pomum ligni vetiti ad edendum. •

(1) Addit Augustinus: *Adjuvante tamen illo qui superbis resistit, humilibus autem dat gratiam* (Jac. iv, 6). (2) 70 Interpr.

(3) De Trin. lib. xii, cap 12.

(4) Nimirum ex genere viventis quod propinquum est post animal sub quo species continetur

bolo saltem hominis phantasia; sed per suggestionem exteriorem immutatur sola exterior creatura. Diabolus autem minimum potestatis habebat in hominem ante peccatum: et ideo non potuit eum interiori suggestione, sed solum exteriori tentare.

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut Augustinus dicit<sup>1</sup>, "non debemus opinari quod serpentem sibi, per quem tentaret, diabolus eligeret; sed cum esset in illo decipiendi cupiditas, non nisi per illud animal potuit, per quod posse permissus est<sup>2</sup>."

Ad *quartum* dicendum, quod, sicut Augustinus dicit<sup>3</sup>, "serpens dictus est prudentissimus vel callidissimus, propter astutiam diaboli, qui in illo agebat dolum; sicut dicitur prudens vel astuta lingua, quam prudens vel astutus movet ad aliquid prudenter vel astute suadendum. Neque etiam serpens verborum sonos intelligebat qui ex illo fiebant ad mulierem: neque enim conversa credenda est anima ejus in naturam rationalem, quandoquidem nec ipsi homines, quorum rationalis natura est, cum dæmon in eis loquitur, sciunt quid loquantur. Sic ergo locutus est serpens homini, sicut asina, in qua sedebat Balaam, locuta est homini: nisi quod illud fuit opus diabolicum, hoc angelicum. " Et<sup>4</sup>: "Unde serpens non est interrogatus, cur hoc fecerit, quia non in sua natura ipse hoc fecerat, sed diabolus in illo, qui jam ex peccato suo igni destinatus fuerat sempiterno. Quod autem serpenti dicitur, ad eum qui per serpentem operatus est, refertur. " Et, sicut rursum Augustinus dicit<sup>5</sup>, "nunc quidem ejus poena, scilicet diaboli, dicitur qua nobis cavendus est, non ea quæ ultimo judicio reservatur. Per hoc enim quod ei dicitur: *Maledictus es inter omnia animalia et bestias terræ*, pecora illi præponuntur, non in potestate, sed in conservatione naturæ suæ; quia pecora non amiserunt beatitudinem ali-

quam cælestem quam nunquam habuerunt: sed in sua natura, quam acceperunt, peragunt vitam. Dicitur etiam ei: *Pectore et ventre repes* (secundum aliam litteram<sup>6</sup>). Ubi nomine pectoris significatur superbia, quia ibi dominatur impetus animæ; nomine autem ventris significatur carnale desiderium, quia hæc pars mollior sentitur in corpore. His autem rebus serpit ad eos quos vult decipere. Quod autem dicitur: *Terram comedes cunctis diebus vitæ tuæ*, duobus modis intelligi potest. Vel ad te pertinebunt, quos terrena cupiditate deceperis, id est, peccatores, qui terræ nomine significantur; vel certe tertium genus tentationis his verbis<sup>7</sup> figuratur, quod est curiositas; terram enim qui manducat, profunda et tenebrosa penetrat. Per hoc autem quod inimicitiae ponuntur inter ipsum et mulierem, ostenditur nos non posse a diabolo tentari, nisi per illam animalem partem, quæ quasi mulieris imaginem in homine gerit<sup>8</sup> sive ostendit. Semen autem diaboli est perversa suggestio, semen mulieris fructus boni operis, quo perversæ suggestioni resistit. Et ideo observat serpens plantam mulieris, ut si quando in illicita labitur, delectatio illam capiat; et illa observat caput ejus, ut eum in ipso initio malæ suasionis excludat."

## QUÆSTIO CLXVI.

### DE STUDIO-SITATE, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de studiositate et curiositate sibi opposita. Circa studiositatem autem quærentur duo: 1. Quæ sit materia studiositatis. — 2. Utrum sit pars temperantiæ.

#### ART. I. — UTRUM MATERIA STUDIO-SITATIS SIT PROPRIE COGNITIO<sup>9</sup>.

De his etiam supra, qu. cix, art. 2 corp. et infra, quæst. clxvii, art. 1 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod materia studiositatis non sit proprie cognitio. Studiosus enim dicitur aliquis ex eo quod adhibet studium ali-

(7) Ita cum Mss. et Nicolai edit. Patav., vel tertium genus tentationis, id est, cupiditatis his verbis, etc. In cod. Alcan. deest certe.

(8) Ita passim. Nicolai, in homine ostendit et in fine addit: *Hucusque Augustinus*

(9) Studiositas, de qua hic agitur, definiri potest virtus quæ istum cognoscendi appetitum moderatur juxta regulam rectæ rationis.

(1) Sup. Gen. ad litt. lib. xi, cap. 3.

(2) Quare autem non obstupuerit Eva audiens serpentem humanis vocibus loquentem, videntum est part. 1, quæst. xciv, art. 4.

(3) Sup. Gen. ad litt. lib. xi, cap. 28 et 29.

(4) Cap. 36, circa med.

(5) Sup. Gen. contra Manichæos, lib. ii, cap. 17 et 18, et habetur in Glossa ordin.

(6) Hoc est, secundum editionem 70 interpretum, ubi versu 14 editio Vulgata legit: *Super pectus tuum gradieris*.



quibus rebus. Sed in qualibet materia debet homo studium adhibere <sup>1</sup>, ad hoc quod recte faciat quod est faciendum. Ergo videtur quod non sit specialis materia studiositatis cognitio.

2. Præterea, studiositas curiositati opponitur. Sed curiositas, quæ a cura dicitur, potest esse etiam circa ornatum vestium, et circa alia hujusmodi quæ pertinent ad corpus; unde Apostolus dicit <sup>2</sup>: *Carnis curam ne feceritis in desideriis*. Ergo studiositas non est solum circa cognitionem.

3. Præterea, Jerem. iv, 13 dicitur: *A minore usque ad majorem omnes avaritiæ student*. Sed avaritia non est proprie circa cognitionem, sed magis circa possessionem divitiarum, ut supra dictum est (quæst. cxviii, art. 2). Ergo studiositas, quæ a studio dicitur, non est proprie circa cognitionem.

Sed *contra* est quod dicitur Prov. xxvii, vers. 11: *Stude sapientiæ, fili mi, et lætifica cor meum, ut possis respondere exprobranti sermonem*. Sed eadem studiositas est quæ laudatur ut virtus, et ad quam lex invitat. Ergo studiositas est proprie circa cognitionem.

CONCLUSIO. — Tametsi primo et proprie studiositas circa cognitionem occupetur, tamen secundario et minus proprie etiam circa ea, ad quæ operanda cognitionis directione indigemus, versatur.

Respondeo dicendum quod studium proprie importat vehementem applicationem mentis ad aliquid. Mens autem non applicatur ad aliquid, nisi cognoscendo illud. Unde per prius mens applicatur ad cognitionem, secundario autem applicatur ad ea in quibus homo per cognitionem dirigitur. Et ideo studium per prius respicit cognitionem, et per posterius quæcumque alia, ad quæ operanda directione cognitionis indigemus. — Virtutes autem proprie sibi attribuunt illam materiam circa quam primo et principaliter sunt, sicut forti-

tudo pericula mortis, et temperantia delectationem tactus. Et ideo studiositas proprie dicitur circa cognitionem <sup>3</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod circa alias materias non potest aliquid recte fieri, nisi secundum quod est præordinatum per rationem cognoscentem. Et ideo per prius studiositas cognitionem respicit, cuicumque materiæ studium adhibeatur.

Ad *secundum* dicendum, quod ex affectu hominis trahitur mens ejus ad intendendum his ad quæ afficitur, secundum illud Matth. vi, 21: *Ubi est thesaurus tuus, ibi est et cor tuum*. Et quia circa ea quibus caro fovetur, maxime homo afficitur, consequens est quod cognitio hominis versetur circa ea quibus caro fovetur; ut scilicet homo inquirat qualiter optime possit carni suæ subvenire: et secundum hoc curiositas ponitur circa ea quæ ad carnem pertinent, ratione eorum quæ pertinent ad cognitionem.

Ad *tertium* dicendum, quod avaritia inhiat ad lucra conquirenda, ad quod maxime necessaria est quædam peritia terrenarum rerum: et secundum hoc studium attribuitur his quæ ad avaritiam spectant.

#### ART. II. — UTRUM STUDIOSITAS SIT PARS TEMPERANTIÆ.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod studiositas non sit pars temperantiæ. Studiosus enim dicitur aliquis secundum studiositatem. Sed universaliter omnis virtuosus vocatur studiosus, ut patet per Philosophum, qui frequenter sic utitur nomine <sup>4</sup> studiosi <sup>5</sup>. Ergo studiositas est generalis virtus, et non est pars temperantiæ.

2. Præterea, studiositas, sicut dictum est (art. præc.), ad cognitionem pertinet. Sed cognitio non pertinet ad virtutes morales, quæ sunt in appetitiva animæ parte, sed magis ad intellectuales, quæ sunt in parte cognoscitiva; unde et sollicitudo est actus prudentiæ, ut

(1) Hinc frequentia illa in Scripturis monita, quibus ad actionum quarumcumque diligentem ac studiosam directionem nos hortatur, ut Jerem. vii, 3: *Bonas facite vias vestras et studia vestra*. Ibid. xviii, 11: *Dirigite vias vestras et studia vestra*. (2) Rom. xiii, 14.

(3) Non tamen hoc sensu quod cognitio sit ejus materia proxima; nam materia proxima studiositatis est ipse appetitus veritatis cognoscendæ, qui potest esse bonus vel malus.

(4) Græce *σπουδαῖος*; vox illa potest latine interpretari *probus* vel *studiosus*; Philosophus sensum illius nobis notum facit cum ait (Magn. mor. lib. 1, cap. 1): *Studiosum esse est virtutes habere*.

(5) Habetur ter Ethic. lib. ix, cap. 5, et bis cap. 8, et septies cap. 9, et Magn. moral. lib. 1, circa princ., juxta Græc. litt.

supra habitum est (quæst. XLVII, art. 9). Ergo studiositas non est pars temperantiae.

3. Præterea, virtus quæ ponitur pars alicujus principalis virtutis, assimilatur ei quantum ad modum. Sed studiositas non assimilatur temperantiae quantum ad modum, quia temperantiae nomen sumitur ex quadam refrenatione, unde magis opponitur vitio, quod est in excessu; nomen autem studiositatis sumitur e contrario ex applicatione animæ ad aliquid, unde magis videtur opponi vitio quod est in defectu, scilicet negligentiae studendi, quam vitio quod est in excessu, scilicet curiositati: unde propter horum similitudinem dicit Isidorus <sup>1</sup>, quod "studiosus dicitur quasi studii curiosus. „ Ergo studiositas non est pars temperantiae.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit <sup>2</sup>: "Curiosi esse prohibemur, quod magnum temperantiae munus est. „ Sed curiositas prohibetur per studiositatem moderatam. Ergo studiositas est pars temperantiae.

CONCLUSIO. — Studiositas temperantiae pars potentialis est, quod ei, ut virtus minus principalis principali, adjungatur.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. CXLI, art. 1, 2 et 3), ad temperantiam pertinet moderari motum appetitus, ne superflue tendat in id quod naturaliter concupiscitur. Sicut autem naturaliter homo concupiscit delectationes ciborum et venereorum secundum naturam corporalem; ita secundum animam naturaliter desiderat cognoscere aliquid: unde et Philosophus dicit <sup>3</sup>, quod "omnes homines naturaliter scire desiderant <sup>4</sup>. „ — Moderatio autem hujusmodi appetitus pertinet ad virtutem studiositatis <sup>5</sup>: unde consequens est quod studiositas sit pars potentialis temperantiae, sicut virtus secundaria ei adjuncta, ut principali virtuti; et comprehenditur sub modestia, ratione superius dicta (qu. CLX, art. 2).

Ad *primum* ergo dicendum, quod prudentia est completiva omnium virtutum moralium, ut dicitur <sup>6</sup>. Inquantum ergo

cognitio prudentiae ad omnes virtutes pertinet, intantum nomen studiositatis, quæ proprie circa cognitionem est, ad omnes virtutes derivatur.

Ad *secundum* dicendum, quod actus cognoscitivæ virtutis imperatur a vi appetitiva, quæ est motiva omnium virium, ut supra dictum est (1 2, qu. IX, art. 1). Et ideo circa cognitionem duplex bonum potest attendi. Unum quidem quantum ad ipsum actum cognitionis: et tale bonum pertinet ad virtutes intellectuales, ut scilicet homo circa singula æstimet verum. Aliud autem bonum est quod pertinet ad actum appetitivæ virtutis, ut scilicet homo habeat appetitum rectum applicandi vim cognoscitivam sic vel aliter, ad hoc vel ad illud. Et hoc pertinet ad virtutem studiositatis. Unde computatur inter virtutes morales.

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut Philosophus dicit <sup>7</sup>, ad hoc quod homo fiat virtuosus, oportet quod servet se ab his ad quæ maxime inclinat natura: et inde est quod quia natura præcipue inclinat ad timendum mortis pericula, et ad sectandum delectabilia carnis, ideo laus virtutis fortitudinis præcipue consistit in quadam firmitate persistendi contra hujusmodi pericula, et laus virtutis temperantiae in quadam refrenatione a delectabilibus carnis. Sed quantum ad cognitionem est in homine contraria inclinatio; quia ex parte animæ inclinatur homo ad hoc quod cognitionem rerum desideret: et sic oportet ut laudabiliter homo hujusmodi appetitum refrenet, ne immoderate rerum cognitioni intendat. Ex parte vero naturæ corporalis homo inclinatur ad hoc ut laborem inquirendi scientiam vitet. Quantum ergo ad primum, studiositas in refrenatione consistit; et secundum hoc ponitur pars temperantiae. Sed quantum ad secundum, laus virtutis hujusmodi consistit in quadam vehementia intentionis ad scientiam rerum percipiendam: et ex hoc nominatur. Primum autem est essentialius huic virtuti quam secundum: nam appetitus cognoscendi per se respicit cognitionem, ad quam ordina-

prout ad finem naturali rectitudini consentaneum ordinatus.

(5) Vitia huic virtuti opposita sunt negligentia et curiositas; prior per defectum, posterior per excessum peccat. (6) Ethic. lib. VI, cap. ult.

(7) Ethic. lib. II, cap. ult.

(1) Etymologiarum lib. X, ad litt. S.

(2) Lib. De moribus Eccl., cap. 21, circa princ.

(3) In princip. Metaph.

(4) Et quidem ea quæ naturali rectitudini conformia sint; sicut et appetitus venereorum vel ciborum non potest dici naturalis proprie, nisi



tur studiositas; sed labor addiscendi est impedimentum quoddam cognitionis: unde respicitur ab hac virtute <sup>1</sup> per accidens, quasi removendo prohibens.

## QUESTIO CLXVII.

### DE CURIOSITATE, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de curiositate; et circa hoc quærentur duo: 1. Utrum vitium curiositatis possit esse in cognitione intellectiva. — 2. Utrum sit in cognitione sensitiva.

#### ART. I. — UTRUM

##### CIRCA COGNITIONEM INTELLECTIVAM POSSIT ESSE CURIOSITAS <sup>2</sup>.

De his etiam Sent. III, dist. 35, quæst. II,  
art. 3, quæst. III.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod circa cognitionem intellectivam non possit esse curiositas. Quia, secundum Philosophum <sup>3</sup>, in his quæ secundum se sunt bona vel mala, non possunt accipi medium et extrema. Sed cognitio intellectiva secundum se est bona; in hoc enim perfectio hominis videtur consistere, ut intellectus ejus de potentia reducatur in actum, quod fit per cognitionem veritatis; dicit enim Dionysius <sup>4</sup>, quod " bonum animæ humanæ est secundum rationem esse, " cujus perfectio in cognitione veritatis consistit. Ergo circa cognitionem intellectivam non potest esse vitium curiositatis.

2. Præterea, illud per quod homo assimilatur Deo, et quod a Deo consequitur, non potest esse malum. Sed quæcumque abundantia cognitionis a Deo est, secundum illud Eccli. I, 1: *Omnis sapientia a Domino Deo est*; et Sap. VII, vers. 17 dicitur: *Ipse dedit mihi horum quæ sunt scientiam veram, ut sciam dispositionem orbis terrarum, et virtutes elementorum*, etc. Per hoc etiam homo Deo assimilatur, quod veritatem cognoscit, quia *omnia nuda et aperta sunt oculis ejus*, ut habetur Hebr. IV, 13; unde I. Reg. II, vers. 3 dicitur quod *Deus scientiarum Dominus est*. Ergo quantumcumque abundet cognitio veritatis, non est mala, sed bona. Appetitus autem boni non est vitiosus. Ergo circa intellectivam cogni-

tionem veritatis non potest esse vitium curiositatis.

3. Præterea, si circa aliquam intellectivam cognitionem posset esse curiositatis vitium, præcipue esset circa philosophicas scientias. Sed eis intendere non videtur esse vitiosum; dicit enim Hieronymus supra Danielelem <sup>5</sup>: " Qui de mensa et vino regis noluerunt comedere, ne polluantur, si sapientiam atque doctrinam Babyloniorum scirent esse peccatum, nunquam acquiescerent discere quod non licebat. " Et Augustinus dicit <sup>6</sup>, quod " si qua vera philosophi dixerunt, ab eis sunt, tanquam ab injustis possessoribus, in usum nostrum vindicanda. " Non ergo circa cognitionem intellectivam potest esse curiositas vitiosa.

Sed *contra* est quod Hieronymus dicit sup. illud Ephes. IV: *Non ambuletis in vanitate*: " Nonne nobis videtur in vanitate sensus et obscuritate mentis ingredi, qui diebus ac noctibus in dialectica arte torquetur, qui physicus perscrutator oculos trans cælum levat? " Sed vanitas sensus et obscuritas mentis est vitiosa. Ergo circa intellectivas scientias potest esse curiositas vitiosa.

CONCLUSIO. — Quanquam veritatis cognitio per se vitiosa non sit, sed per accidens, quatenus videlicet eam peccatum superbiæ sequitur, appetitus tamen assequendæ cognitionis variis modis inordinatus ac vitiosus esse potest.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (quæst. præc., art. 1), studiositas non est directe circa ipsam cognitionem, sed circa appetitum et studium cognitionis acquirendæ. Aliter autem est judicandum de ipsa cognitione veritatis, et aliter de appetitu et studio veritatis cognoscendæ. Ipsa enim veritatis cognitio, per se loquendo, bona est; potest autem per accidens esse mala, ratione scilicet alicujus consequentis, vel inquantum aliquis de cognitione veritatis superbit. secundum illud I. Cor. cap. VIII, 1: *Scientia inflat*; vel inquantum homo utitur cognitione veritatis ad peccandum. — Sed ipse appetitus vel studium cognoscendæ veritatis po-

(1) Ita cum Mss. Alcan. et Camer. editi passim. Al., in hac virtute.

(2) Curiositas, de qua hic agitur, definiri potest: *Nimius aut superfluus sciendi appetitus*.

(3) Ethic. lib. II, cap. 6, a. med.

(4) Lib. De divinis nominibus, cap. 4, part. 4, lect. 22.

(5) Cap. I sup. illud: *Proposuit autem*, etc., et habetur cap. *Qui de mensa*, dist. 37.

(6) De doct. christ. lib. II, cap. 40, in princ.

test habere rectitudinem vel perversitatem: uno quidem modo, prout aliquis tendit suo studio in cognitionem veritatis, prout per accidens conjungitur ei malum; sicut illi qui student ad scientiam veritatis ut exinde superbiant. Unde Augustinus dicit <sup>1</sup>: "Sunt qui desertis virtutibus et nescientes quid sit Deus, et quanta majestas semper eodem modo manentis naturæ, magnum aliquid se agere putant, si universam istam corporis molem, quam mundum nuncupamus, curiosissime, intensissimeque perquirant. Unde etiam tanta superbia gignitur, ut in ipso cælo, de quo sæpe disputant, sibimet habitare videantur." Similiter etiam illi qui student addiscere aliquid ad peccandum <sup>2</sup>, vitiosum studium habent, secundum illud Jeremiæ ix, 5: *Docuerunt linguam suam loqui mendacium; ut inique agerent, laboraverunt.* Alio autem modo potest esse vitium ex ipsa inordinatione appetitus et studii ad discendam veritatem; et hoc quadrupliciter: uno modo inquantum per studium minus utile retrahuntur a studio quod eis ex necessitate incumbit <sup>3</sup>; unde Hieronymus dicit <sup>4</sup>: "Sacerdotes, dimissis Evangeliiis et prophetis, videmus comœdias legere et amatoria bucolicorum versuum verba cantare." Alio modo inquantum studet aliquis addiscere ab eo a quo non licet, sicut patet de his qui aliqua futura a dæmonibus perquirunt <sup>5</sup>; quæ est superstitiosa curiositas; unde Augustinus dicit <sup>6</sup>: "Nescio an philosophi impedirentur a fide vitio curiositatis in percontandis dæmonibus." Tertio, quando homo appetit cognoscere veritatem circa creaturas, non referendo ad debitum finem, scilicet ad cognitionem Dei <sup>7</sup>; unde Augustinus dicit <sup>8</sup>, quod "in consideratione creaturarum non est vana et peritura curiositas exercenda; sed gradus ad immortalia et semper manentia fa-

ciendus. "Quarto modo inquantum aliquis studet ad cognoscendam veritatem supra proprii ingenii facultatem; quia per hoc homines de facili in errores labuntur; unde dicitur Eccli. iii, 22: *Altiora te ne quæsieris, et fortiora te ne scrutatus fueris, et in pluribus operibus ejus ne fueris curiosus*; et postea sequitur: *Multos enim supplantavit suspicio eorum, et in vanitate detinuit sensus eorum* <sup>9</sup>.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum hominis consistit in cognitione veri; non tamen summum hominis bonum consistit in cognitione ejuslibet veri, sed in perfecta cognitione summæ veritatis, ut patet per Philosophum <sup>10</sup>. Et ideo potest esse vitium in cognitione aliquorum verorum, secundum quod talis appetitus non debito modo ordinatur ad cognitionem summæ veritatis, in qua consistit summa felicitas.

Ad secundum dicendum, quod, etsi ratio illa ostendit <sup>11</sup> quod cognitio veritatis secundum se bona sit, non tamen per hoc excluditur quin possit aliquis cognitione veritatis abuti ad malum, vel etiam inordinate cognitionem veritatis appetere, quia etiam oportet appetitum boni debito modo regulatum esse.

Ad tertium dicendum, quod studium philosophiæ secundum se est licitum et laudabile propter veritatem quam philosophi perceperunt, Deo illis revelante, ut dicitur Rom. i. Sed quia quidam philosophi abutuntur ad fidei impugnacionem, ideo Apostolus dicit <sup>12</sup>: *Videte ne quis vos decipiat per philosophiam et inanem fallaciam secundum traditionem hominum et non secundum Christum*; et Dionysius dicit in epistola ad Polycarpum <sup>13</sup> de quibusdam philosophis, quod "divinis non sancte contra divina utuntur, per sapientiam Dei tentantes expellere divinam venerationem."

(1) In lib. De morib. Eccles. cap. 21, ante med.

(2) In utroque casu curiositas ista potest esse peccatum mortale; præcipue si cognitio quærat ut inde malum gravis momenti consequatur.

(3) Contra quos est illud (11. Tim. i): *Stultas et sine disciplina quæstiones devota; sciens quia generant fites.* Et (Tit. iii): *Stultas autem quæstiones et genealogias et contestationes et pugnas legis devota, sunt enim inutiles et vana.*

(4) Epist. 146, ad Damasum, De filio prodigo, ante med.

(5) De quibus jam dictum est (q. xciv et xcvi).

(6) In lib. De vera religione cap. 4, in fin.

(7) Quales fuerunt olim philosophi qui cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt (Rom. i).

(8) In lib. De vera religione, cap. 29, a princ.

(9) Quo etiam pertinet illud (Prov. xxv): *Sicut qui mel multum comedit, non est ei bonum; sic qui scrutator est majestatis, opprimetur a gloria.*

(10) Ethic. lib. x, cap. 7 et 8.

(11) Al., dicit.

(12) Coloss. ii, 8.

(13) Parum ante med.



ART. II. — UTRUM

VITIUM CURIOSITATIS

SIT CIRCA SENSITIVAM COGNITIONEM <sup>1</sup>.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod vitium curiositatis non sit circa sensitivam cognitionem. Sicut enim aliqua cognoscuntur per sensum visus, ita etiam aliqua cognoscuntur per sensus tactus et gustus. Sed circa tangibilia et gustabilia non ponitur vitium curiositatis, sed magis vitium luxuriæ et gulæ. Ergo videtur quod nec circa ea quæ cognoscuntur per visum sit vitium curiositatis.

2. Præterea, curiositas videtur esse in inspectione ludorum; unde Augustinus dicit <sup>2</sup>, quod "quodam pugnae casu cum clamor ingens totius populi vehementer Alipium pulsasset, curiositate victus aperuit oculos. " Sed inspectio ludorum non videtur esse vitiosa, quia huiusmodi inspectio delectabilis redditur propter repræsentationem, in qua homo naturaliter delectatur, ut Philosophus dicit in *secunda Poetica* <sup>3</sup>. Non ergo circa sensibilibus cognitionem est vitium curiositatis.

3. Præterea, ad curiositatem pertinere videtur actus proximorum perquirere, ut dicit Beda sup. illud I. Joan. II: *Concupiscentia carnis*, etc. Sed perquirere facta aliorum non videtur esse vitiosum; quia, sicut dicitur *Eccli. XVII, 12, unicuique mandavit Deus de proximo suo*. Ergo vitium curiositatis non est in huiusmodi particularibus sensibilibus cognoscendis.

Sed contra est quod Augustinus dicit <sup>4</sup>, quod concupiscentia oculorum reddit homines curiosos. Ut autem dicit Beda <sup>5</sup>, "concupiscentia oculorum est non solum in discendis magicis artibus, sed etiam in contemplandis spectaculis, et in dignoscendis et carpendis vitiis proximorum; " quæ sunt quædam particularia sensibilia. Cum ergo concupiscentia oculorum sit quoddam vitium, sicut etiam superbia vitæ et concupiscentia carnis, contra quæ dividitur I. Joan. II, videtur quod vitium curiositatis sit circa sensibilibus cognitionem.

(1) Affirmative respondet S. Doctor, et quomodo vitium illud curiositatis esse possit circa sensitivam cognitionem explicat.

(2) Confess. lib. VI, cap. 8, in med. (3) Cap. 2.

(4) Lib. De vera relig. cap. 38, circa med.

(5) Loc. cit.

(6) *QUEST. CLXVII, CAP. 35, paulo ante fin.*

CONCLUSIO. — Curiositas dupliciter versari potest in sensitiva cognitione: uno modo quando ejusmodi cognitio inanis est, et ad nullum utilem finem ordinata; altero modo quando ejusmodi cognitio ad finem noxium retertur.

Respondeo dicendum quod cognitio sensitiva ordinatur ad duo: uno enim modo tam in hominibus quam in aliis animalibus ordinatur ad corporis sustentationem; quia per huiusmodi cognitionem homines et alia animalia vitant nociva, et conquirunt ea quæ sunt necessaria ad corporis sustentationem; alio modo specialiter in homine ordinatur ad cognitionem intellectivam, vel speculativam, vel practicam. Apponere ergo studium circa sensibilia cognoscenda, dupliciter potest esse vitiosum: uno modo inquantum cognitio sensitiva non ordinatur in aliquid utile, sed potius avertit hominem ab aliqua utili consideratione; unde Augustinus dicit <sup>6</sup>: "Canem currentem post leporem jam non specto, cum in circo fit. At vero in agro, si casu transeam, avertit me fortassis ab aliqua magna cogitatione, atque ad se convertit illa venatio; et nisi jam mihi demonstrata infirmitate mea, cito admoneas, aut ex ipsa visione per aliquam considerationem in te assurgere, aut totum contemplare atque transire, vanus hebesco. " Alio modo inquantum cognitio sensitiva ordinatur ad aliquid noxium; sicut inspectio mulieris ordinatur ad concupiscendum; et diligens inquisitio eorum quæ ab aliis fiunt, ordinatur ad detrahendum. Si quis autem cognitioni sensibilibus intendit ordinate propter necessitatem sustentandæ naturæ, vel propter studium intelligendæ veritatis, est virtuosa studiositas circa sensibilibus cognitionem <sup>7</sup>.

Ad primum ergo dicendum, quod luxuria et gula sunt circa delectationes quæ sunt in usu rerum tangibilium; sed circa delectationem cognitionis omnium sensuum est curiositas; et vocatur *concupiscentia oculorum*, quia "oculi sunt ad cognoscendum in sensibus principales, unde omnia sensibilia videri

(7) Peccatum curiositatis est secundum se duntaxat veniale; potest tamen fieri mortale ex circumstantiis; 1<sup>a</sup> ratione materiæ; ut si cognitio alicujus rei sit prohibita jure naturali vel positivo; 2<sup>a</sup> ratione finis, si sit graviter culpabilis; 3<sup>a</sup> ratione modis: ut si arte magica aliquid scire moliaris.

dicuntur, „ ut Augustinus dicit <sup>1</sup>; et, sicut Augustinus <sup>2</sup> subdit, „ ex hoc evidentius discernitur, quid voluptatis, quid curiositatis agatur per sensus, quod voluptas pulchra, suavia, canora, sapida, lenia sectatur; curiositas autem etiam his contraria tentandi causa, non ad subeundam molestiam, sed ad experiendi, noscendique <sup>3</sup> libidinem. „

Ad secundum dicendum, quod inspectio spectaculorum vitiosa redditur, in quantum per hoc homo fit pronus ad vitia vel lasciviam, vel crudelitatis, per ea quæ ibi representantur. Unde Chrysostomus dicit <sup>4</sup>, quod „ adulteros et inverecondos constituunt tales inspectiones <sup>5</sup>. „

Ad tertium dicendum, quod prospicere facta aliorum, vel inquirere bono animo, vel ad utilitatem propriam, ut scilicet homo ex bonis operibus proximi provocetur ad melius, vel etiam ad utilitatem illius, ut scilicet corrigatur, si quid ab eo agitur vitiose, secundum regulam charitatis et debitum officii, est laudabile, secundum illud Hebr. x, 24: *Considerate vos invicem in provocationem charitatis et bonorum operum*. Sed quod aliquis intendat ad considerata vitia proximorum, ad despiciendum, vel detrahendum, vel saltem inutiliter inquirendum, est vitiosum. Unde dicitur Proverb. xxiv, vers. 15: *Ne insidieris et queras impietatem in domo justi, neque vastes requiem ejus* <sup>6</sup>.

## QUESTIO CLXVIII.

DE MODESTIA, SECUNDUM QUOD CONSISTIT IN EXTERIORIBUS CORPORIS MOTIBUS, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de modestia, secundum quod consistit in exterioribus motibus corporis; et circa hoc queruntur quatuor: 1. Utrum in exterioribus motibus corporis, qui serio aguntur, possit esse et virtus et vitium. — 2. Utrum possit esse aliqua virtus circa actiones ludi. — 3. De peccato quod fit in excessu ludi. — 4. De peccato ex defectu ludi.

(1) Confess. lib. x, cap. 35, a princ.

(2) Ibidem. (3) Al., *noscendique*.

(4) Hom. vi in Matth., parum ante fin.

(5) Nempe inspectiones theatricorum spectaculorum in quibus res tam obscenæ representantur, ut nihil esset moribus periculosius.

(6) Negligentia quæ opponitur studiositati per defectum, est, ut ait Billuart, voluntaria omisio sciendi ea quæ quis scire tenetur pro suo statu et conditione. Est mortalis vel venialis

## ART. I. — UTRUM

IN EXTERIORIBUS MOTIBUS CORPORIS SIT ALIQUA VIRTUS <sup>7</sup>.

De his etiam Ethic. lib. iv, lect. 16, princ.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in exterioribus motibus corporis non sit aliqua virtus. Omnis enim virtus pertinet ad spiritualem animæ decorem, secundum illud Psal. xlv, 14: *Omnis gloria ejus filie regis ab intus*; Glossa <sup>8</sup>: „ id est, in conscientia. „ Sed motus corporales non sunt ab intus, sed exterius. Ergo circa hujusmodi motus non potest esse virtus.

2. Præterea, virtutes non insunt nobis a natura, ut patet per Philosophum <sup>9</sup>. Sed motus corporales exteriores insunt hominibus a natura, secundum quam quidam sunt velocis motus, et quidam tardi motus: et idem est de aliis differentiis exteriorum motuum. Ergo circa tales motus non attenditur aliqua virtus.

3. Præterea, omnis virtus moralis est circa actiones quæ sunt ad alterum, sicut justitia; vel circa passionem, sicut temperantia et fortitudo. Sed exteriores motus corporales non sunt ad alterum, neque etiam sunt passionem. Ergo circa eos non est aliqua virtus.

4. Præterea, in omni opere virtutis est studium adhibendum, ut supra dictum est (quæst. clxvi, art. 1, arg. 1, et art. 2 ad 1). Sed adhibere studium in dispositione motuum exteriorum est vituperabile; dicit enim Ambrosius <sup>10</sup>: „ Est gressus probabilis, in quo sit species auctoritatis gravitatisque pondus, tranquillitatis vestigium; ita tamen si studium desit atque affectatio, sed motus sit purus ac simplex. „ Ergo videtur quod circa compositionem exteriorum motuum non consistat virtus.

Sed contra est quod decor honestatis pertinet ad virtutem. Sed compositio exteriorum motuum pertinet ad decorem honestatis; dicit enim Ambrosius <sup>11</sup>: „ Sicut molliculum et infractum aut vocis sonum, aut gestum corporis non probo, ita nec agrestem aut rusticum. Naturam imitemur; effigies ejus formulâ

prout obligatio sciendi et negligentia est gravis vel levis.

(7) Modestia, de qua hic agitur, definiri potest: *Virtus motus externos corporis temperans secundum præscriptum rationis*.

(8) Interl. Aug. (9) Ethic. lib. ii, cap. 1.

(10) De offic. lib. i, cap. 18, circa med.

(11) Ibid. cap. 19, in fin.



disciplinæ, forma honestatis est. „ Ergo circa compositionem exteriorum motuum est virtus.

CONCLUSIO. — Cum exteriores hominis actiones et motus sint per rationem ordinabiles, oportet aliquam circa illos virtutem esse.

Respondeo dicendum quod virtus moralis consistit in hoc quod ea quæ sunt hominis, per rationem ordinantur. Manifestum est autem quod exteriores motus hominis sunt per rationem ordinabiles, ad imperium enim rationis exteriora membra moventur. Unde manifestum est quod circa horum motuum ordinationem virtus moralis consistit. Ordinatio autem horum motuum attenditur quantum ad duo; uno quidem modo secundum convenientiam personæ; alio modo secundum convenientiam ad exteriores personas, negotia seu loca. Unde dicit Ambrosius <sup>1</sup>: „ Hoc est pulchritudinem vivendi tenere, convenientia cuique sexui et personæ reddere, „ et hoc pertinet ad primum. Quantum autem ad secundum subditur: „ Hic ordo gestorum optimus, hic ornatus ad omnem actionem accommodus. „ — Et ideo circa huiusmodi exteriores motus ponit Andronicus duo: scilicet *ornatum*, qui respicit convenientiam personæ; unde dicit quod est „ scientia circa decens in motu et habitudine; „ et *bonam ordinationem*, quæ respicit convenientiam ad diversa negotia, et ea quæ circumstant; unde dicit quod est experientia separationis, id est, distinctionis actionum <sup>2</sup>.

Ad primum ergo dicendum, quod motus exteriores sunt quædam signa interioris dispositionis, secundum illud Eccli. xix, 27: *Amictus corporis, et risus dentium, et ingressus hominis enuntiant de illo*; et Ambrosius dicit <sup>3</sup> quod „ habitus mentis in corporis statu cernitur; et quod vox quædam animi est corporis motus. „

Ad secundum dicendum, quod quamvis ex naturali dispositione habeat homo aptitudinem ad hanc vel ad illam dispositionem exteriorum motuum; tamen quod deest naturæ potest suppleri ex

(1) De offic. lib. 1, loc. sup. cit.

(2) Ex his patet huius virtutis materiam esse motus et gestus corporis exteriores; quos ita moderari oportet ut congruant et personæ cuius sunt, et personis apud quas fiunt, itemque loco et negotio quod geritur

industria rationis. Unde Ambrosius dicit <sup>4</sup>: „ Motum natura informet: si quid sane in natura vitii est, industria emendet. „

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est (in resp. ad 1). exteriores motus sunt quædam signa interioris dispositionis, quæ præcipue attenditur secundum animæ passiones: et ideo moderatio exteriorum motuum requirit moderationem interiorum passionum. Unde Ambrosius dicit <sup>5</sup>, quod „ hinc, scilicet ex motibus exterioribus, homo cordis nostri absconditus, aut levior, aut jactantior, aut turbidior, aut contra gravior, et constantior, et purior, et maturior æstimatur. „ Per motus etiam exteriores alii homines de nobis iudicium capiunt, secundum illud Eccli. xix, 26: *Ex visu cognoscitur vir, et ab occurssu faciei cognoscitur sensatus*. Et ideo moderatio exteriorum motuum quodammodo ad alios ordinatur, secundum illud quod Augustinus dicit in Regula <sup>6</sup>: „ In omnibus motibus vestris nihil fiat quod cujusquam offendat aspectum, sed quod vestram deceat sanctitatem. „ Et ideo moderatio exteriorum motuum potest reduci ad duas virtutes, quas Philosophus tangit in Ethic. lib. iv <sup>7</sup>. In quantum enim per exteriores motus ordinamur ad alios, pertinet exteriorum motuum moderatio ad *amicitiam* vel *affabilitatem*, quæ attenditur circa delectationes et tristitias, quæ sunt in verbis et factis in ordine ad alios quibus homo convivit; in quantum vero exteriores motus sunt signa interioris dispositionis, pertinet eorum moderatio ad virtutem *veritatis*, secundum quam aliquis talem se exhibet in verbis et factis qualis est interior.

Ad quartum dicendum, quod in compositione exteriorum motuum studium vituperatur, per quod aliquis fictione quadam in exterioribus motibus utitur, ita quod interiori dispositioni non convenient. Debet tamen tale studium adhiberi, ut si quid in eis inordinatum est, corrigatur. Unde Ambrosius dicit <sup>8</sup>: „ Ars desit, non desit correctio <sup>9</sup>. „

(3) De offic. lib. 1, cap. 18, ante med.

(4) Ibid. a med.

(5) Ibid. ante med.

(6) Scilicet epist. 211, al. 119, parum a med.

(7) Cap. 6 et 7.

(8) De offic. lib. 1, cap. 18, parum a med.

(9) Opponuntur autem huic virtuti, per ex-

**ART. II. — UTRUM IN LUDIS  
POSSIT ESSE ALIQUA VIRTUS<sup>1</sup>.**

De his etiam Sent. iv, dist. 26, quæst. iv, art. 4, quæst. i, corp. et Cont. gent. lib. iii, cap. 25, et Isa. iii, lect. 5 princ. et Eth. lib. iv, lect. 6 princ.

— Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in ludis non possit esse aliqua virtus. Dicit enim Ambrosius<sup>2</sup>: " Dominus ait: Væ vobis qui ridetis, quia flebitis. Non solum ergo profusos, sed etiam omnes jocos declinandos arbitrator. " Sed illud quod potest virtuose fieri, non est totaliter declinandum. Non ergo circa ludos potest esse virtus.

2. Præterea, " virtus est quam Deus in nobis sine nobis operatur, " ut supra habitum est (1 2, quæst. lv, art. 4). Sed Chrysostomus dicit<sup>3</sup>: " Non dat Deus ludere, sed diabolus. Audi quid aliquando ludentes passi sunt. *Sedit populus manducare et bibere, et surrexerunt ludere.* " Ergo circa ludos non potest esse virtus.

3. Præterea, Philosophus dicit<sup>4</sup>, quod operationes ludi non ordinantur in aliquid aliud. Sed ad virtutem requiritur ut propter aliud eligens operetur, sicut patet per Philosophum<sup>5</sup>. Ergo circa ludos non potest esse aliqua virtus.

Sed contra est quod Augustinus dicit<sup>6</sup>: " Volo tandem tibi parcas; nam sapientem decet interdum remittere aciem rebus agendis intentam. " Sed ista remissio animi a rebus agendis fit per ludicra verba et facta. Ergo his uti interdum ad sapientem et virtuosum pertinet. Philosophus etiam<sup>7</sup> ponit virtutem *eutrapeliæ* circa ludos, quam nos possumus dicere jucunditatem<sup>8</sup> (sive bonam conversionem, sicut infra).

**CONCLUSIO.** — Circa ludos et jocos, qui nonnunquam ad animi solamen utiles sunt, illa virtus versatur quam *eutrapeliæ* vocant.

Respondeo dicendum quod, sicut homo indiget corporali quiete ad corporis

refocillationem, quia non potest continue laborare propter hoc quod habet finitam virtutem, quæ determinatis laboribus proportionatur; ita etiam est ex parte animæ, cujus etiam est virtus finita ad determinatas operationes proportionata. Et ideo quando ultra modum suum in aliquas operationes se extendit, laborat, et ex hoc fatigatur, præsertim quia in operationibus animæ simul etiam laborat corpus, inquantum scilicet anima intellectiva utitur viribus per organa corporea operantibus. Sunt autem bona sensibilia connaturalia homini: et ideo quando anima supra sensibilia elevatur, operibus rationis intenta, nascitur exinde quædam fatigatio animalis, sive homo intendat operibus rationis practicæ, sive speculativæ; magis tamen si operibus contemplationis intendat, quia per hoc magis a sensibilibus elevatur; quamvis forte in aliquibus operibus exterioribus rationis practicæ major labor corporis consistat. In utrisque tamen tanto aliquis magis altero fatigatur, quanto vehementius operibus rationis intendit. Sicut autem fatigatio corporalis solvitur per corporis quietem, ita etiam oportet quod fatigatio animalis solvatur per animæ quietem. — Quies autem animæ est delectatio, ut supra habitum est (1 2, qu. xxv, art. 2, et qu. xxxi, art. 1, ad 2), cum de passionibus ageretur. Et ideo oportet remedium contra fatigationem animalem adhiberi per aliquam delectationem, intermissa intensione ad insistendum studio rationis: sicut in Collationibus Patrum<sup>9</sup> legitur quod B. Joannes Evangelista, cum quidam scandalizarentur quod eum cum discipulis suis ludentem<sup>10</sup> invenirent, dicitur mandasse uni eorum qui arcum gerebat, ut sagittam traheret: quod cum pluries fecisset, quæsivit utrum hoc continue facere posset; qui respondit,

cessum adulatio, ac interdum hypercrisis et simulatio, de quibus quæst. cxv et cxv; per defectum vero, rusticitas sive morositas, de qua quæst. cxvi.

(1) Articulo precedenti dictum est de scriis sive motibus sive gestibus corporis; nunc igitur quærit S. Doctor an aliqua virtus moralis versari possit circa actiones, gestus, sermones et motus ludicos ac jocosos, et affirmative respondet.

(2) De offic. lib. i, cap. 21, 11.

(3) Hom. 6 in Matth., aliquant. ante fin.

(4) Ethic. lib. x, cap. 6 ante med.

(5) Ethic. lib. ii, cap. i.

(6) Muscæ lib. ii, cap. ult., in fin.

(7) Ethic. lib. iv, cap. 8.

(8) Aliter quoque vocatur urbanitas seu civitas. (9) Collat. 24, cap. 21.

(10) Paulo aliter id narrat Cassianus vel apud Cassianum Abraham Abbas (Collat. xxiv, cap. 21); summa est, quod cum perdicem molliter manibus permulceret Joannes, quidam habitu venatorio ad eum veniens miratus fuerit quod vir tantæ famæ ac opinionis ad tam parva et humilia oblectamenta se submitteret, cui sanctus respondens: quid est, inquit, quod manu gestas? at ille, arcus, etc.



quod si hoc continue faceret, arcus frangeretur. Unde beatus Joannes subintulit quod similiter animus hominis frangeretur, si nunquam a sua intensione relaxaretur. Hujusmodi autem dicta vel facta, in quibus non quæritur nisi delectatio animalis, vocantur ludicra vel jocosa. Et ideo necesse est talibus interdum uti, quasi ad quamdam animæ quietem. Et hoc est quod Philosophus dicit<sup>1</sup>, quod "in hujus vitæ conversatione quædam requies cum ludo habetur." Et ideo oportet interdum aliquibus talibus uti. Circa quæ tamen videtur tria esse præcipue cavenda. Quorum primum et principale est quod prædicta delectatio non quærat in aliquibus operationibus vel verbis turpibus, vel nocivis. Unde Tullius dicit<sup>2</sup> quod "unum genus jocandi est illiberale, petulans, flagitiosum, obscenum." Aliud autem attendendum est ne totaliter gravitas animæ resolvatur. Unde Ambrosius dicit<sup>3</sup>: "Caveamus ne dum relaxare animum volumus, solvamus omnem harmoniam, quasi concentum quemdam bonorum operum;" et Tullius dicit<sup>4</sup>, quod "sicut pueris non omnem ludendi licentiam damus, sed eam quæ ab honestis actionibus non sit aliena; sic in ipso joco aliquod probi ingenii lumen eluceat." Tertio autem attendendum est, sicut et in omnibus aliis humanis actionibus, ut congruat personæ, tempori et loco, et secundum alias circumstantias debite ordinetur<sup>5</sup>, ut scilicet sit "tempore et homine dignus," ut Tullius dicit<sup>6</sup>. Hujusmodi autem secundum regulam rationis ordinantur. Habitus autem secundum rationem operans est virtus moralis. — Et ideo circa ludos potest esse aliqua virtus, quam Philosophus<sup>7</sup> *eutrapeliā* nominat: et dicitur aliquis eutrapelus a bona conversione, quia scilicet bene convertit aliqua dicta, vel facta in solatium; et inquantum per hanc virtutem homo refrenatur ab immoderantia ludorum, sub modestia continetur.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dictum est (in corp. art.), jocosa debent congruere negotiis et personis: unde et Tullius dicit<sup>8</sup>, quod "quando auditores sunt defatigati, non est inutile ab aliqua re nova aut ridicula oratorem incipere, si tamen rei dignitas non admittit jocandi facultatem." Doctrina autem sacra maximis rebus intendit, secundum illud Proverb. viii, 6: *Audite, quoniam de rebus magnis locutura sum.* Unde Ambrosius non excludit universaliter jocum a conversatione humana, sed a doctrina sacra; unde præmittit: "Licet interdum honesta joca ac suavia sint, tamen ab ecclesiastica abhorrent regula; quoniam quæ in Scripturis sanctis non reperimus, ea quemadmodum usurpare possumus?"

Ad secundum dicendum, quod verbum illud Chrysostomi est intelligendum de illis qui inordinate ludis utuntur, et præcipue eorum qui finem in delectatione ludi constituunt; sicut de quibusdam dicitur Sapientiæ xv, 12: *Æstimaverunt esse ludum vitam nostram;* contra quos dicit Tullius<sup>9</sup>: "Non ita generati a natura sumus, ut ad ludum et jocum facti esse videamur; sed ad severitatem potius, et ad quædam studia graviora atque majora."

Ad tertium dicendum, quod ipsæ operationes ludi secundum suam speciem non ordinantur ad aliquem finem; sed delectatio, quæ in talibus actibus habetur, ordinatur ad aliquam animæ recreationem et quietem<sup>10</sup>; et secundum hoc, si fiat moderate, licet uti ludo. Unde Tullius dicit<sup>11</sup>: "Ludo et joco uti quidem licet, sed sicut somno et quietibus cæteris, tum cum gravibus seriisque rebus satisfecerimus."

### ART. III. — UTRUM IN SUPERFLUITATE LUDI POSSIT ESSE PECCATUM<sup>12</sup>.

De his etiam Ethic. lib. iv, lect. 16.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod in superfluitate ludi non possit esse peccatum. Illud enim quod excu-

(1) Ethic. lib. iv, cap. 8.

(2) De offic. lib. i in tit. *De scurrilit. et facet.*

(3) De offic. lib. i, cap. 20, circa princ.

(4) De off. l. i, immediate ante cap. *De scurrilit.*

(5) Ut dicitur (Eccl. iii): *Omnia tempus habent... tempus fletendi et tempus ridendi, tempus plangendi et tempus saltandi.*

(6) De offic. lib. i in tit. *De scurrilit.*

(7) Loc. sup. cit.

(8) Rhet. l. i, seu De invent. inter princ. et med.

(9) De offic. lib. i in tit. *Fontem esse modestiæ, ut appetitus obediat rationi.*

(10) Scilicet ut deinde animus promptior ac vegetior ad seria redeat.

(11) De offic. lib. i, loc. cit.

(12) In ludo adest superfluitas, cum contingit excedi regulam rationis, quod evidenter est peccatum.

sat a peccato non dicitur<sup>1</sup> esse peccatum. Sed ludus quandoque excusat a peccato: multa enim si serio fierent, gravia peccata essent, quæ quidem joco facta, vel nulla, vel levia sunt. Ergo videtur quod in superabundantia ludi non sit peccatum.

2. Præterea, omnia alia vitia reducuntur ad septem vitia capitalia, ut Gregorius dicit<sup>2</sup>. Sed superabundantia in ludis non videtur reduci ad aliquod capitalium vitiorum. Ergo videtur quod non sit peccatum.

3. Præterea, maximo histriones in ludo videntur superabundare, qui totam suam vitam ordinant ad ludendum. Si ergo superabundantia ludi esset peccatum, tunc omnes histriones essent in statu peccati; peccarent etiam omnes qui eorum ministerio uterentur, vel qui eis aliqua largirentur, tanquam peccati fautores, quod videtur esse falsum; legitur enim in Vitis Patrum<sup>3</sup>, quod beato Paphnutio revelatum est quod quidam joculator futurus erat sibi consors in vita futura.

Sed contra est quod super illud Proverb. xiv: *Risus dolore miscebitur, et extrema gaudii luctus occupat*, dicit Glossa (interl.), "luctus perpetuus." Sed in superfluitate ludi est inordinatus risus et inordinatum gaudium. Ergo est ibi peccatum mortale, cui soli debetur luctus perpetuus.

CONCLUSIO. — Cum ludicra et jocosa laudabiliter et secundum rationem dirigi quoant, eorum excessus semper peccatum est: interdum lethale, propter speciem actionis, et interdum veniale, propter debitæ circumstantiæ defectum.

Respondet dicendum quod in omni eo quod est dirigibile secundum rationem, superfluum dicitur quod regulam rationis excedit: diminutum autem dicitur aliquid secundum quod deficit a regula rationis. Dictum est autem (art. præc.), quod ludicra sive jocosa verba vel facta sunt dirigibilia secundum rationem. Et ideo superfluum in ludo accipitur quod excedit regulam rationis: quod quidem potest esse dupliciter. Uno

modo ex ipsa specie actionum quæ assumuntur in ludum; quod quidem jocandi genus, secundum Tullium<sup>4</sup>, dicitur esse "illiberale, petulans, flagitiosum, obscœnum," quando scilicet utitur aliquis causa ludi turpibus verbis, vel factis, vel etiam his quæ vergunt in proximi nocumentum, quæ de se sunt peccata mortalia. Et sic patet quod excessus in ludo est peccatum mortale<sup>5</sup>. — Alio autem modo potest esse excessus in ludo secundum defectum debitæ circumstantiarum; puta cum aliqui utuntur ludo, vel temporibus, vel in locis indebitis, aut etiam præter convenientiam negotii, seu personæ. Et hoc quidem quandoque potest esse peccatum mortale propter vehementiam affectus ad ludum; cujus delectationem præponit aliquis dilectioni Dei, ita quod contra præceptum Dei, vel Ecclesiæ, talibus ludis uti non refugiat. Quandoque autem est peccatum veniale, puta si aliquis non tantum afficitur ad ludum, quod propter hoc velit aliquid contra Deum committere.

Ad primum ergo dicendum, quod aliqua sunt peccata propter solam intentionem, quia scilicet in injuriam alicujus fiunt: quam quidem intentionem excludit ludus, cujus intentio ad delectationem fertur, non ad injuriam alicujus: et in talibus ludus excusat a peccato, vel peccatum dimittit. Quædam vero sunt quæ secundum suam speciem sunt peccata, sicut homicidium, fornicatio et similia: et talia non excusantur per ludum; quinimo ex his ludus redditur flagitiosus et obscœnus.

Ad secundum dicendum, quod superfluitas in ludo pertinet ad ineptam lætitiā, quam Gregorius<sup>6</sup> dicit esse filiam gulæ. Unde Exod. xxxii, 6 dicitur: *Sedit populus manducare et bibere, et surrexerunt ludere*<sup>7</sup>.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.), ludus est necessarius ad conversationem humanæ vitæ. Ad omnia autem quæ sunt utilia conversationi humanæ, deputari possunt aliqua officia licita. Et ideo etiam offi-

taliter quidem, si notabiliter excedant, magnam que committant irreverentiam; venialiter autem si fuerit parvus excessus.

(6) Cit. in arg.

(7) Ad idolorum cultum (I. Cor. x, 8) Apostolus expresse refert, cum sic ait: *Nec idololatram efficiamini, sicut scriptum est: Sedit populus, etc.*

(1) Nicolai, videtur.

(2) Moral. lib. xxii, cap. 17, a med.

(3) Lib. ii, cap. 16, et lib. viii, cap. c3.

(4) De offic. lib. i, tit. De scurrilit. et facet.

(5) Per hunc etiam excessum peccant qui aut verbis sacræ Scripturæ, aut nominibus Dei vel sanctorum abutuntur ad ludos et jocos; mor-



cium histrionum, quod ordinatur ad solatium hominibus exhibendum, non est secundum se illicitum<sup>1</sup>: nec sunt in statu peccati, dummodo moderate ludo utantur, id est, non utendo aliquibus illicitis verbis vel factis ad ludum, et non adhibendo ludum negotiis et temporibus indebitis. Et quamvis in rebus humanis non utantur alio officio per comparisonem ad alios homines, tamen per comparisonem ad seipsos et ad Deum alias habent scias et virtuosas operationes; puta dum orant et suas passiones, et operationes componunt, et quandoque etiam pauperibus eleemosynas largiuntur. Unde illi qui moderate eis subveniunt, non peccant, sed juste faciunt, mercedem ministerii eorum eis tribuendo. Si qui autem superflue sua in tales consumunt, vel etiam sustentant illos histriones qui illicitis ludis utuntur, peccant, quasi eos in peccato foventes. Unde Augustinus dicit super Joannem<sup>2</sup>, quod "donare res suas histrionibus, vitium est immane, non virtus, nisi forte aliquis histrio esset in extrema necessitate, in qua esset ei subveniendum; dicit enim Ambrosius<sup>3</sup>: "Pascere fame morientem: quisquis enim pascendo hominem servare poteris, si non paveris, occidisti."

**ART. IV. — UTRUM IN DEFECTU LUDI CONSISTAT ALIQUOD PECCATUM<sup>4</sup>.**

De his etiam Ethic. lib. iv, lect. 16.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod in defectu ludi non consistat aliquod peccatum. Nullum enim peccatum indicitur penitenti. Sed Augustinus dicit<sup>5</sup>, de penitente loquens: "Cohibeat se a ludis et a spectaculis sæculi qui perfectam consequi vult remissionis gratiam." Ergo in defectu ludi non est aliquod peccatum.

2. Præterea, nullum peccatum ponitur in commendatione sanctorum. Sed in commendatione quorundam ponitur quod a ludo abstinnerunt; dicitur enim Jerem. xv, 17: *Non sedi in consilio lu-*

*dentium*; et Tob. iii, 17 dicitur<sup>6</sup>: *Nunquam cum ludentibus miscui me, neque cum his qui in levitate ambulant, participationem me præbui*. Ergo in defectu ludi non potest esse peccatum.

3. Præterea, Andronicus ponit austeritatem, quam inter virtutes numerat, esse habitum, secundum quem aliqui nec afferunt aliis delectationes colloquutionum, nec ab his recipiunt. Sed hoc pertinet ad defectum ludi. Ergo defectus ludi magis pertinet ad virtutem quam ad vitium.

Sed *contra* est quod Philosophus<sup>7</sup> ponit defectum in ludo esse vitiosum.

**CONCLUSIO.** — Qui in ludo talem defectum committunt, ut et ipsi nihil delectabile proferant, et delectabilia moderate ab aliis prolata rejiciendo molesti sint, peccant quidem; minus tamen iis qui in ludicris excedunt.

Respondeo dicendum quod omne quod est contra rationem in rebus humanis, vitiosum est. Est autem contra rationem ut aliquis se aliis onerosum exhibeat, puta dum nihil delectabile exhibet, et etiam aliorum delectationes impedit. Unde Seneca dicit<sup>8</sup>: "Sic te geras sapienter quod nullus te habeat tanquam asperum, nec contemnat quasi vilem." Illi autem qui in ludo deficiunt, nec ipsi dicunt aliquid ridiculum, et dicentibus molesti sunt, quia scilicet moderatos aliorum ludos non recipiunt. Et ideo tales vitiosi sunt, et dicuntur *duri et agrestes*, ut Philosophus dicit<sup>9</sup>. — Sed quia ludus est utilis propter quietem et delectationem; delectatio autem et quies non propter se quaeruntur in humana vita, sed propter operationem, ut dicitur<sup>10</sup>; ideo "defectus ludi minus est vitiosus quam ludi superexcessus." Unde Philosophus dicit<sup>11</sup>, quod "pauci amici propter delectationem sunt habendi, quia parum de delectatione sufficit ad vitam quasi pro condimento, sicut parum de sale sufficit in cibo."

Ad *primum* ergo dicendum, quod quia penitentibus luctus indicitur pro pec-

(1) Ita sentiunt S. Antoninus (Summ. part. iii, tit. 8, cap. 4, § 13), S. Alphonsus a Liguori (Theolog. moral., tom. iii, n° 420), S. Franciscus a Sales (Introd. à la vie dévote, part. i, ch. 23), et DD. Gousset (Theol. moral., tom. i, p. 233).

(2) Tract. 100, ante med.

(3) In lib. de off., ut refertur cap. *Pasce*, dist. 86.

(4) Qui hoc vitio laborant vocari solent *duri et agrestes*, sed rarius est istud vitium, neque ordinarie majus est veniale.

(5) Lib. De vera et falsa poenit. cap. 15, a med.

(6) Verba sunt Saræ filiae Raguelis cum ex ancilla sua improprie quoddam audisset, flebiliter orantis Deum, et suum ei statum ad misericordiam exorandam ac impetrandam exponens. (7) Ethic. lib. ii, cap. 7, et lib. iv, c. 8.

(8) Lib. De quatuor virtutib. cap. *De continentia*, ante med. (9) Ethic. lib. iv, cap. 8.

(10) Ethic. lib. x, cap. 6.

(11) Ethic. lib. ix, cap. 10, ante med.

catis, ideo interdicitur eis ludus. Nec hoc pertinet ad vitium defectus; quia hoc ipsum est secundum rationem quod in eis ludus diminuitur.

Ad secundum dicendum, quod Jeremias ibi loquitur secundum congruentiam temporis, cujus status magis luctum requirebat; unde subdit: *Solus sedebam, quoniam amaritudine replesti me.* Quod autem dicitur Tob. iii, pertinet ad ludum superfluum; quod patet ex eo quod sequitur: *Neque cum his qui in levitate ambulant, participem me præbui.*

Ad tertium dicendum, quod austeritas, secundum quod est virtus, non excludit omnes delectationes, sed superfluas et inordinatas: unde videtur pertinere ad affabilitatem, quam Philosophus <sup>1</sup> *amicitiam* nominat, vel ad eutrapeliam, sive jucunditatem: et tamen nominat et definit eam sic secundum convenientiam ad temperantiam, cujus est delectationes reprimere.

## QUESTIO CLXIX.

### DE MODESTIA IN EXTERIORI APPARATU, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de modestia, secundum quod consistit in exteriori apparatu, et circa hoc queruntur duo: 1. Utrum circa exteriorum apparatum possit esse virtus et vitium. — 2. Utrum mulieres peccent mortaliter in superfluo ornatu.

#### ART. I. — UTRUM CIRCA EXTERIOREM ORNATUM POSSIT ESSE VIRTUS ET VITIUM <sup>2</sup>.

De his etiam infra, quest. CLXXXVII, art. 6 corp. et quol. x, art. 14, et opusc. LVIII, cap. 8, et Matth. x, et Ethic. lib. i.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod circa exteriorum ornatum non possit esse virtus et vitium. Exterior enim ornatus non inest nobis a natura, unde et secundum diversitatem temporum et locorum variatur: unde Augustinus dicit <sup>3</sup>, quod "talares et manicatas tunicas habere apud veteres Romanos flagitium erat; nunc autem honesto loco natis non eas habere flagitium est." Sed, sicut Philosophus dicit <sup>4</sup>, naturaliter inest nobis aptitudo ad virtutes.

(1) Ethic. lib. iv, cap. 6.

(2) Hæc modestia, de qua hic agitur, definiri potest: "Virtus quæ in rerum externarum apparatu moderationem rationis adhibet."

(3) De doctr. christ. lib. iii, cap. 12, ad fin.

(4) Ethic. lib. ii, cap. 1.

(5) Id est, in vestibus de pilis camelorum conlectis, ut Glossa interpretatur. Venit enim ex

Ergo circa hujusmodi non est virtus et vitium.

2. Præterea, si circa exteriorum cultum esset virtus et vitium, oporteret quod superfluitas in talibus esset vitiosa, et etiam defectus vitiosus. Sed superfluitas in cultu exteriori non videtur esse vitiosa, quia etiam sacerdotes et ministri altaris in sacro ministerio pretiosissimis vestibus utuntur; similiter etiam defectus in talibus non videtur esse vitiosus, quia in laudem quorundam dicitur Heb. xi, 37: *Circuierunt in melotis* <sup>5</sup>, et in pellibus caprinis. Non ergo videtur quod in talibus possit esse virtus et vitium.

3. Præterea, omnis virtus aut est theologica, aut moralis, aut intellectualis. Sed circa hujusmodi non consistit virtus intellectualis, quæ perficitur in aliqua cognitione veritatis; similiter etiam nec est ibi virtus theologica, quæ habet Deum pro objecto; nec est etiam ibi aliqua virtutum moralium, quas Philosophus tangit in lib. ii Ethic. <sup>6</sup>. Ergo videtur quod circa hujusmodi cultum non possit esse virtus et vitium.

Sed contra, honestas ad virtutem pertinet. Sed in exteriori cultu consideratur quedam honestas; dicit enim Ambrosius <sup>7</sup>: "Decor corporis nec sit affectatus, sed naturalis, simplex, neglectus magis quam expetitus; non pretiosis et alientibus adjunctus vestimentis, sed communibus, ut honestati vel necessitati nihil desit, nihil accedat nitori." Ergo in exteriori cultu potest esse virtus et vitium.

CONCLUSIO. — Cum circa exteriorum apparatum et ornatum multipliciter vitium esse contingat, varias quoque circa eundem virtutes esse consequitur.

Respondeo dicendum quod in ipsis rebus exterioribus, quibus homo utitur, non est aliquod vitium, sed ex parte hominis, qui immoderate utitur eis. Quæ quidem immoderantia potest esse dupliciter: uno quidem modo per comparisonem ad consuetudinem hominum cum quibus aliquis vivit; unde dicit Augustinus <sup>8</sup>: "Quæ contra mores hominum

græco *μηλον*, quod significat ovem, quasi melotis vestis intelligatur ex ovino corio facta. Quamquam *μηλον* quodlibet pecus vel quadrupes generaliter significare potest.

(6) Cap. 7. (7) De offic. lib. i, cap. 19.

(8) Confess. lib. iii, cap. 7. a princ.



sunt flagitia, pro morum diversitate vitanda sunt; ut pactum inter se civitatis aut gentis consuetudine vel lege firmatum nullius civis, aut peregrini libidine violetur: turpis est enim omnis pars in viro suo non congruens. „ Alio modo potest esse immoderantia in usu talium rerum ex inordinato affectu utentis: ex quo quandoque contingit quod homo nimis libidine talibus utatur, sive secundum consuetudinem eorum cum quibus vivit, sive præter eorum consuetudinem. Unde Augustinus dicit <sup>1</sup>: „ In usu rerum abesse oportet libidinem, quæ non solum ipsa eorum, inter quos vivit, consuetudine nequiter abutitur; sed etiam sæpe fines ejus egressa, fœditatem suam, quæ inter claustra morum solemnum latitabat, flagitiosissima eruptione manifestat. „ — Contingit autem ista inordinatio affectus tripliciter quantum ad superabundantiam. Uno modo per hoc quod aliquis ex superfluo cultu vestium hominum gloriam quærit, prout scilicet vestes et alia hujusmodi pertinent ad quemdam ornatum. Unde Gregorius dicit in quadam homilia <sup>2</sup>: „ Sunt nonnulli qui cultum subtilium pretiosarumque vestium non putant esse peccatum: quod videlicet si culpa non esset, nequaquam sermo Dei tam vigilanter exprimeret, quod dives qui torquebatur apud inferos, bysso et purpura indutus fuisset. Nemo quippe vestimenta pretiosa (scilicet excedentia proprium statum) nisi ad inanem gloriam quærit. „ Alio modo secundum quod homo per superfluum cultum vestium quærit delicias, secundum quod vestis ordinatur ad corporis fomentum. Tertio secundum quod nimiam sollicitudinem apponit ad exteriorem vestium cultum, etiamsi non sit aliqua inordinatio ex parte finis. Et secundum hoc Andronicus ponit tres virtutes circa exteriorem cultum: scilicet *humilitatem*, quæ excludit intentionem gloriæ; unde dicit quod humilitas est habitus non superabundans in sumptibus et præparationibus; et per se *sufficiëntiam*, quæ excludit intentionem deliciarum; unde dicit quod

per se sufficiëntia est habitus contentus quibus oportet, et determinativa eorum quæ ad vivere conveniunt <sup>3</sup>, secundum illud Apostoli <sup>4</sup>: *Habentes alimenta et quibus tegamur, his contenti simus*; et *simplicitatem*, quæ excludit superfluum sollicitudinem talium; unde dicit quod simplicitas est habitus contentus his quæ contingunt. — Ex parte autem defectus similiter potest esse duplex inordinatio per affectum. Uno quidem modo ex negligentia hominis, qui non adhibet studium vel laborem ad hoc quod exteriori cultu utatur secundum quod oportet. Unde Philosophus dicit <sup>5</sup>, quod ad molitiem pertinet quod aliquis trahat vestimentum per terram, ut non laboret elevando ipsum. Alio modo ex eo quod ipsum defectum exterioris cultus ad gloriam ordinat; unde dicit Augustinus <sup>6</sup>, „ non in solo rerum corporearum nitore atque pompa, sed etiam in ipsis sordibus luctuosis esse posse jactantiam, et eo periculosiorem quod sub nomine servitutis Dei decipit. „ Et Philosophus dicit <sup>7</sup>, quod „ superabundantia et inordinatus defectus ad jactantiam pertinet <sup>8</sup>. „

Ad *primum* ergo dicendum, quod quamvis ipse cultus exterior non sit a natura, tamen ad naturalem rationem pertinet ut exteriorem cultum moderetur: et secundum hoc nati sumus hanc virtutem suscipere, quæ exteriorem cultum moderatur.

Ad *secundum* dicendum, quod illi qui in dignitatibus constituuntur, vel etiam ministri altaris, pretiosioribus vestibus quam cæteri induuntur, non propter sui gloriam, sed ad significandam excellentiam sui ministerii vel cultus divini: et ideo in eis non est vitiosum. Unde Augustinus dicit <sup>9</sup>: „ Quisquis sic utitur exterioribus rebus, ut metas consuetudinis bonorum, inter quos versatur, excedat, aut aliquid significat, aut flagitiosus est, dum scilicet propter delicias, aut ostentationem talibus utitur. „ Similiter etiam ex parte defectus contingit esse peccatum. Non tamen semper qui vilioribus quam cæteri vestibus utitur, peccat. Si enim hoc facit propter jactantiam vel

(1) De doctr. christ. lib. III, cap. 12, in fin.

(2) 40 in Evang., inter princ. et med.

(3) Id est quæ vitæ honestati congruunt, sive necessitati, etc. (4) I. Timoth. ult., 8.

(5) Ethic. lib. VII, cap. 7, a med.

(6) De sermone Domini in monte, lib. II, c. 12, parum a princ.

(7) Ethic. lib. IV, cap. 7, circa fin.

(8) Unde evenit quum Diogenes Platonis ades ingressus, stragulis elegantioribus conculcatis, dixisset: *Calce Platonis fastum*, Platonem retulisse: *Sed alio fastu*.

(9) De doctr. christ. lib. III, cap. 12, in princ.

superbiam, ut se cæteris præferat, vitium superstitionis est <sup>1</sup>. Si autem hoc faciat propter macerationem carnis, vel humiliationem spiritus, ad virtutem temperantiæ pertinet. Unde Augustinus dicit <sup>2</sup>: "Quisquis restrictius rebus prætereantibus utitur quam se habent mores eorum cum quibus vivit, aut temperatus aut superstitiosus est." Præcipue autem competit vilibus vestimentis uti his qui alios et verbo et exemplo ad poenitentiam hortantur; sicut fecerunt prophetæ, de quibus Apostolus ibi loquitur. Unde quædam Glossa <sup>3</sup> dicit Matth. III: "Qui poenitentiam prædicat, habitum poenitentiae præterdit <sup>4</sup>."

Ad tertium dicendum, quod hujusmodi exterior cultus indicium quoddam est conditionis humanæ; et ideo excessus et defectus, et medium in talibus reduci possunt ad virtutem veritatis, quam Philosophus <sup>5</sup> ponit circa facta et dicta, quibus aliquid de statu hominis significatur.

#### ART. II. — UTRUM

##### ORNATUS MULIERUM

##### SIT SINE PECCATO MORTALI <sup>6</sup>.

De his etiam Opusc. LVII, cap. 8, et Isa. III, fin. et I Cor. VII, lect. 7.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod ornatus mulierum non sit sine peccato mortali. Omne enim quod est contra præceptum divinæ legis est peccatum mortale. Sed ornatus mulierum est contra præceptum divinæ legis; dicitur enim I. Petri III, 3: *Quarum, scilicet mulierum, non sit extrinsecus capillatura, aut circumdatio auri, aut indumenti vestimentorum cultus*; ubi dicit Glossa Cypriani <sup>7</sup>: "Serico et purpura indutæ, Christum sincere induere non possunt; auro et margaritis adornatæ, et monilibus, ornamenta mentis et corporis perdiderunt." Sed hoc non fit nisi per peccatum mortale. Ergo ornatus mulierum non potest esse sine peccato mortali.

2. Præterea, Cyprianus dicit in libro De habitu virginum <sup>8</sup>: "Non virgines tantum aut viduas, sed et nuptas puto, et

omnes omnino feminas admonendas, quod opus Dei, et facturam ejus, et plasma adulterare nullo modo debeant, adhibito flavo colore, vel nigro pulvere, vel rubore, aut quolibet lineamenta nativa corruptente medicamine." Et postea subdit: "Manus Deo inferunt, quando illud quod ille formavit, reformare contendunt. Impugnatio est divini operis, prævaricatio est veritatis. Deum videre non poteris, quando oculi tibi non sunt, quos Deus fecit, sed quos diabolus infecit, de inimico tuo compta, cum illo pariter arsura." Sed hoc non debetur nisi peccato mortali. Ergo ornatus mulierum non est sine peccato mortali.

3. Præterea; sicut non congruit mulieri quod veste virili utatur, ita etiam ei non competit quod inordinato ornatu utatur. Sed primum est peccatum; dicitur enim Deuter. XXI, 5: *Non induatur mulier veste virili, nec vir veste muliebri*. Ergo etiam videtur quod superfluous ornatus mulierum sit peccatum mortale.

4. Sed contra est, quia secundum hoc videretur quod artifices hujusmodi ornamenta præparantes mortaliter peccarent.

CONCLUSIO. — Quaquam mulierum ornatus ad placendum viris suis peccatum non sit, ad concupiscentiam tamen et vanitatem relatus, culpa non vacat.

Respondeo dicendum quod circa ornamenta mulierum sunt eadem attendenda quæ supra (art. præc.) communiter dicta sunt circa exteriorum cultum; et insuper quiddam aliud speciale, quod scilicet muliebris cultus viros ad lasciviam provocat, secundum illud Proverb. VII, 10: *Ecce mulier occurrit illi ornatu meretricio, præparata ad decipiendas animas*. Potest tamen mulier licite operam dare ad hoc quod viro suo placeat, ne per ejus contemptum in adulterium labatur. Unde dicitur I. ad Corinth. VII, 34, quod *mulier quæ nupta est, cogitat quæ sunt mundi, quomodo placeat viro*. Et ideo si mulier

(1) Vox illa hic in sensu latissimo sumenda est; et ita significat quidquid limites veri bonique superexcedit.

(2) De doctr. christ. lib. III, loc. cit.

(3) Ord. sup. illud: *Ipse autem Joannes, etc.*

(4) Ex his obviis est nequaquam reprehendendos esse religiosos qui vilem habitum portant, sed laudandos potius; ut videre est in opusculo S. Thomæ contra impugnantes religionem (cap. VIII).

(5) Loc. cit. in arg.

(6) Etsi quæ articulo præcedenti dicta sunt, non minus ad mulieres quam ad viros pertineant, B. Thomas attamen peculiariter agendum putavit de ornatu mulierum; quoniam illi sexui magis familiare est tum pulchritudinem, tum in ornatu excessum affectare.

(7) Ord., lib. de habitu virg., circa med.

(8) Loco citato.



conjugata ad hoc se ornet ut viro suo placeat, potest hoc facere absque peccato. Illæ autem mulieres quæ viros non habent, nec volunt habere, vel sunt in statu non habendi, non possunt absque peccato appetere placere virorum aspectibus ad concupiscendum, quia hoc est dare eis incentivum peccandi. Et si quidem hac intentione se ornent ut alios provocent ad concupiscentiam, mortaliter peccant; si autem ex quadam levitate, vel etiam ex quadam vanitate propter jactantiam quamdam, non semper est peccatum mortale, sed quandoque veniale <sup>1</sup>. Et eadem ratio quantum ad hoc est de viris. Unde Augustinus dicit <sup>2</sup>: " Nolo ut de ornamentis auri, vel vestis præproperam habeas in prohibendo sententiam, nisi in eos qui neque conjugati sunt, neque conjugari cupientes, cogitare debent quomodo placeant Deo. Illi autem cogitant quæ sunt mundi, quomodo placeant vel viri uxoribus, vel mulieres maritis: nisi quod capillos nudare feminas <sup>3</sup>, quas etiam caput velare Apostolus jubet, nec maritatus decet. „ In quo tamen casu possent aliquæ a peccato excusari, quando hoc non fieret ex aliqua vanitate, sed propter contrariam consuetudinem; quamvis talis consuetudo non sit laudabilis.

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut Glossa (ord.) ibidem dicit, " mulieres eorum qui in tribulatione erant, contemnebant viros; et ut aliis placerent, se pulchre ornabant, „ quod fieri Apostolus prohibet. In quo etiam casu loquitur Cyprianus; non autem prohibet mulieres conjugatas ornari, ut placeant viris, ne detur eis occasio peccandi cum aliis. Unde Apostolus <sup>4</sup> dicit: *Mulieres in habitu ornato, cum verecundia et sobrietate ornantes se, non in tortis crinibus, aut auro, aut margaritis, aut veste pretiosa* <sup>5</sup>; per quod datur intelligi quod sobrius et moderatus ornatus non prohibetur mulieribus, sed superfluus, et inverecundus, et impudicus.

(1) Peccant mortaliter, si tantam faciant sumptuositatem, et propter eam vel debita non solvant, vel non restituant ea quæ debent restituere, vel alia interveniat circumstantia mortalis.

(2) Epist. ad Possidium 245, alit. 73, paulo a princ.

(3) Feminis, secundum mores nostros, licet capillos nudare, et illud non prohiberi potest, nisi inde inextricabiles difficultates oriantur.

(4) I. Timoth. II, 9.

Ad *secundum* dicendum, quod mulierum fucatio, de qua Cyprianus loquitur, est quædam species fictionis, quæ non potest esse sine peccato. Unde Augustinus dicit <sup>6</sup>: " Fucari pigmentis, quo rubicundior vel candidior appareat, adulterina fallacia est, qua non dubito etiam ipsos maritos se nolle decipi, quibus solis (scilicet maritis) permittendæ sunt feminae ornari secundum veniam, non secundum imperium. „ Non semper tamen talis fucatio est cum peccato mortali, sed solum quando fit propter lasciviam vel in Dei contemptum: in quibus casibus loquitur Cyprianus. Sciendum tamen quod aliud est fingere pulchritudinem non habitam, et aliud occultare turpitudinem ex aliqua causa provenientem, puta ægritudine vel aliquo hujusmodi: hoc enim est licitum, quia, secundum Apostolum <sup>7</sup>, *quæ putamus ignobiliora membra corporis esse, his honorem abundantiorum circumdamus*.

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.), cultus exterior debet competere conditioni personæ secundum communem consuetudinem. Et ideo de se vitiosum est quod mulier utatur veste virili, aut e converso; et præcipue quia hoc potest esse causa lasciviæ; et specialiter prohibetur in lege <sup>8</sup>, quia Gentiles tali mutatione habitus utebantur ad idololatriæ superstitionem. Potest tamen quandoque hoc fieri sine peccato propter aliquam necessitatem, vel causa se occultandi ab hostibus, vel propter defectum alterius vestimenti, vel propter aliquid aliud hujusmodi <sup>9</sup>.

Ad *quartum* dicendum, quod si qua ars est ad faciendum aliqua opera, quibus homines uti non possunt absque peccato, per consequens artifices talia faciendo peccarent, utpote præbentes directe aliis occasionem peccandi; puta si quis fabricaret idola vel aliqua ad cultum idololatriæ pertinentia. Si qua vero ars sit cujus operibus homines possunt bene et male uti, sicut gladii, sagittæ et alia hujusmodi, usus talium artium non est

(5) In prioribus Ecclesiæ sæculis major requirebatur modestia in mulieribus ad ædificationem ethnicorum; qua de causa hi ornatus potuerunt a Patribus prohiberi.

(6) Epist. ad Possidium 245, al. 73, ante med.

(7) I. Cor. XII, 23. (8) Deut. XXII.

(9) Si autem absque simili causa fiat solum ex levitate, et absit tam scandalum, quam intentio periculumque libidinis, peccatum erit veniale, ait Sylvius.

peccatum; et hæ solæ artes sunt dicendæ. Unde Chrysostomus dicit <sup>1</sup>: "Eas solum artes oportet vocare quæ necessariorum, et eorum quæ continent vitam nostram, sunt tributivæ et constructivæ." Si tamen operibus alicujus artis ut pluries aliqui male utantur, quamvis de se non sint illicitæ, sunt tamen per officium principis a civitate extirpandæ secundum documenta Platonis. Quia ergo mulieres licite se possunt ornare, vel ut conservent decentiam sui status, vel etiam aliquid superaddere, ut placeant viris, consequens est quod artifices talium ornamentorum non peccant in usu talis artis, nisi forte inveniendū aliqua superflua et curiosa. Unde Chrysostomus dicit super Matthæum <sup>2</sup> quod "etiam ab arte calceorum et textorum multa abscindere oportet; etenim artem ad luxuriam deduxerunt, necessitatem ejus corruptentes, artem arti male commiscuentes <sup>3</sup>."

## QUESTIO CLXX.

### DE PRÆCEPTIS TEMPERANTIÆ, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de præceptis temperantiæ; et I. De præceptis ipsius temperantiæ.  
— 2. De præceptis partium ejus.

#### ART. I. — UTRUM PRÆCEPTA TEMPERANTIÆ CONVENIENTER IN LEGE DIVINA TRADANTUR <sup>4</sup>.

De his etiam I 2, quæst. c, art. 2 ad 3.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod præcepta temperantiæ inconvenienter in lege divina tradantur. Fortitudo enim est potior virtus quam temperantia, ut supra dictum est (qu. cxli, art. 8, et I 2, quæst. lxvi, art. 4). Sed nullum præceptum fortitudinis ponitur inter præcepta Decalogi, quæ sunt potiora legis præcepta. Ergo inconvenienter inter præcepta Decalogi ponitur prohibitio adulterii, quod contrariatur temperantiæ, ut ex supra dictis patet (qu. cliv, art. 8).

2. Præterea, temperantia non est solum circa venerea, sed etiam circa delectationem ciborum et potuum. Sed inter

præcepta Decalogi non prohibetur aliquod vitium pertinens ad delectationem ciborum et potuum, neque etiam pertinens ad aliquam aliam speciem luxuriæ. Ergo neque etiam debet poni aliquod præceptum prohibens adulterium, quod pertinet ad delectationem venereorum.

3. Præterea, principalis est in intentione legislatoris inducere ad virtutes quam vitia prohibere: ad hoc enim vitia prohibentur ut virtutum impedimenta tollantur. Sed præcepta Decalogi sunt principaliora in lege divina. Ergo inter præcepta Decalogi magis debuit poni præceptum aliquod affirmativum directe inducens ad virtutem temperantiæ, quam præceptum negativum prohibens adulterium, quod ei directe opponitur.

In contrarium est auctoritas Scripturæ, in Decalogo <sup>5</sup>.

CONCLUSIO. — Inter præcepta Decalogi debuit temperantiæ præceptum, præcipue de adulterio, apponi, non modo secundum quod opere exercetur, sed etiam secundum quod corde concupiscitur.

Respondeo dicendum quod, sicut Apostolus dicit <sup>6</sup>, *finis præcepti charitas est*; ad quam duobus præceptis inducimur pertinentibus ad dilectionem Dei et proximi. Et ideo illa præcepta in Decalogo ponuntur quæ directius ordinantur ad dilectionem Dei et proximi. Inter vitia autem temperantiæ opposita, maxime dilectioni proximi videtur opponi adulterium, per quod aliquis usurpat sibi rem alienam, abutendo scilicet uxore proximi. Et ideo inter præcepta Decalogi præcipue prohibetur adulterium, non solum secundum quod opere exercetur, sed etiam secundum quod corde concupiscitur <sup>7</sup>.

Ad primum ergo dicendum, quod inter species vitiorum quæ opponuntur fortitudini, nulla est quæ ita directe contrarietur dilectioni proximi, sicut adulterium, quod est species luxuriæ, quæ temperantiæ contrariatur; et tamen vitium audaciæ, quod opponitur fortitudini, quandoque solet esse causa homi-

temperantia, scilicet prohibitionem adulterii, sed ostendit secus esse de præceptis affirmativis. (5) Exod. ix. (6) I. Timoth. i. 5.

(7) *Dictum est antiquis: Non mæchaberis. Ego dico vobis: quia omnis qui viderit mulierem ad concupiscendam eam, jam mæchatus est eam in corda suo* (Matth. v).

(1) Super Matth. hom. 50, a med.

(2) Loc. cit.

(3) Ita cum pluribus codicibus et edit. veteribus edit. Patav. Nicolai.: "Necessitate superata curiositate arti male commiscuentes."

(4) Docet S. Doctor convenienter inter præcepta Decalogi tradi præceptum negativum de



cidii, quod inter præcepta Decalogi prohibetur; dicitur enim Eccli. viii, 18: *Cum audace non eas in via, ne forte gravet mala sua in te* <sup>1</sup>.

Ad *secundum* dicendum, quod gula non directe opponitur dilectioni proximi, sicut adulterium, neque etiam aliqua alia species luxuriæ. Non enim tanta fit injuria patri per stuprum virginis quæ non est ejus connubio deputata, quanta fit injuria viro per adulterium uxoris, cujus corporis potestatem ipse habet, non uxor.

Ad *tertium* dicendum, quod præcepta Decalogi, ut supra dictum est (quæst. cxxii, art. 1), sunt quædam universalis divinæ legis principia; unde oportet ea esse communia. Non poterant autem aliqua præcepta communia affirmativa de temperantia dari, quia usus ejus variatur secundum diversa tempora, sicut Augustinus dicit <sup>2</sup>, et secundum diversas hominum leges et consuetudines.

**ART. II. — UTRUM CONVENIENTER TRADANTUR IN DIVINA LEGE PRÆCEPTA DE VIRTUTIBUS ANNEXIS TEMPERANTIÆ.**

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter tradantur in divina lege præcepta de virtutibus annexis temperantiæ. Præcepta enim Decalogi, ut dictum est (art. præc. ad 3), sunt quædam universalis principia totius legis divinæ. Sed *superbia est initium omnis peccati*, ut dicitur Eccli. x, 15. Ergo inter præcepta Decalogi debuit aliquod poni prohibitivum superbiæ.

2. Præterea, illa præcepta maxime debent in Decalogo poni, per quæ homines maxime inclinantur ad legis impletionem, quia ista videntur esse principalia. Sed per humilitatem, per quam homo Deo subjicitur, maxime videtur homo disponi ad observantiam divinæ legis; unde obedientia inter gradus humilitatis computatur, ut supra habitum est (quæst. clxi, art. 6), et idem etiam videtur esse dicendum de mansuetu-

dine, per quam fit ut homo divinæ Scripturæ non contradicat, ut Augustinus dicit <sup>3</sup>. Ergo videtur quod de humilitate et mansuetudine aliqua præcepta in Decalogo poni debuerint.

3. Præterea, dictum est (art. præc.), quod adulterium in Decalogo prohibetur, quia contrariatur dilectioni proximi. Sed etiam inordinatio exteriorum motuum, quæ contrariatur modestiæ, dilectioni proximi opponitur; unde Augustinus dicit in Regula <sup>4</sup>: "In omnibus motibus vestris nihil fiat quod cujusquam offendant aspectum." Ergo videtur quod etiam hujusmodi inordinatio debuit prohiberi per aliquod præceptum Decalogi.

In *contrarium* sufficit auctoritas Scripturæ <sup>5</sup>.

**CONCLUSIO.** — Conveniens fuit ut non solum temperantiæ præcepta hominibus darentur, sed etiam de virtutibus illi annexis.

Respondeo dicendum quod virtutes temperantiæ annexæ dupliciter considerari possunt: uno modo secundum se, alio modo secundum suos effectus. Secundum se quidem non habent directam habitudinem ad dilectionem Dei vel proximi; sed magis respiciunt quamdam moderationem eorum quæ ad ipsum hominem pertinent. Quantum autem ad effectus suos, possunt respicere dilectionem Dei vel proximi: et secundum hoc aliqua præcepta in Decalogo ponuntur pertinentia ad prohibendum effectus vitiorum oppositorum temperantiæ partibus: sicut ex ira, quæ opponitur mansuetudini, procedit interdum aliquis ad homicidium (quod in Decalogo prohibetur), aut ad subtrahendum debitum honorem parentibus; quod etiam potest ex superbia provenire, ex qua etiam multi transgrediuntur præcepta primæ tabulæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quod superbia est initium peccati, sed latens in corde; cujus etiam inordinatio non perpenditur communiter ab omnibus.

ad integrales temperantiæ partes pertinent. Quoad subjectivas quæ sunt *abstinentia, sobrietas, castitas*, conf. Numer. vi, 3; 11. Pet. i, 5; 1. Pet. v, 8; 1. Tim. iii, 2; Tit. ii, 1; 11. Cor. vi, 4; quoad partes potentiales quæ sunt *continentia, clementia, mansuetudo, modestia et humilitas*, conf. Eccli. xxx, 24; ibid. x, 31; 11. Timoth. ii, 24; Colos. iii, 12; quantum ad integrales quæ sunt *verecundia et honestas*, conf. 1. Cor. xiv, 40 et 1. Tim. ii, 9.

(1) Quod sic explicant quidam: "Ne forte sis particeps periculorum in quæ illum nimia temeritas et audacia conjiciet."

(2) Lib. De bono conjugali, cap. 15.

(3) De doctr. christ. lib. ii, cap. 7, circa princ.

(4) Epist. 212, al. 109, circa med.

(5) Quæ nimirum vel implicitè in Decalogo, vel explicite in aliis plerisque tum Veteris, tum Novi Testamenti partibus ea præcipit quæ nunc ad subjectivas, nunc ad potentiales, nunc etiam

Unde ejus prohibitio non debuit poni inter præcepta Decalogi, quæ sunt prima principia per se nota.

Ad *secundum* dicendum, quod præcepta quæ per se inducunt ad observantiam legis, præsupponunt jam legem; unde non possunt esse prima legis præcepta, ut in Decalogo ponantur.

Ad *tertium* dicendum, quod inordinatio exteriorum motuum non pertinet ad offensam proximi secundum ipsam speciem actus, sicut homicidium, adulterium et furtum, quæ in Decalogo prohibentur; sed solum secundum quod sunt signa interioris inordinationis, ut supra dictum est (qu. CLXVIII, art. 1 ad 1).

## QUESTIO CLXXI.

### DE PROPHETIA, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Postquam dictum est de singulis virtutibus et vitis, quæ pertinent ad omnium hominum conditiones et status, nunc considerandum est de his quæ specialiter ad aliquos homines pertinent. Invenitur autem differentia inter homines secundum ea quæ ad habitus et actus animæ rationalis pertinent, tripliciter: uno quidem modo secundum diversas gratias gratis datas; quia, ut dicitur I. Corinth. XII, *divisiones gratiarum sunt: et alii datur per spiritum sermo sapientie, alii sermo scientie*, etc. Alia vero differentia est secundum diversas vitas, activam scilicet et contemplativam, quæ accipiuntur secundum diversa operationum studia: unde et ibidem dicitur quod *divisiones operationum sunt*. Aliud enim est studium operationis in Martha, quæ *solicita erat, et laborabat circa frequens ministerium*, quod pertinet ad vitam activam; aliud autem est in Maria, quæ *sedens secus pedes Domini audiebat verbum illius*, quod pertinet ad contemplativam, ut habetur Lucæ X. Tertio modo, secundum diversitatem officiorum et statuum, prout dicitur Ephes. IV, 11: *Et ipse dedit quosdam quidem apostolos, quosdam autem prophetas, alios vero evangelistas, alios autem pastores et doctores*, quod pertinet ad diversa ministeria, de quibus dicitur I. Cor. XII, 5: *Divisiones ministeriorum sunt*. Est autem attendendum circa gratias gratis datas, de quibus occurrit consideratio prima, quod quædam earum pertinent ad cognitionem, quædam vero ad locutionem, quædam vero ad operationem. Omnia vero quæ ad cognitionem pertinent, sub prophetia comprehendendi possunt. Nam prophetica revelatio se extendit non solum ad futuros hominum eventus, sed etiam ad res divinas, et quantum ad ea quæ proponuntur omnibus credenda, quæ pertinent ad fidem, et quantum ad altiora mysteria, quæ sunt perfectiorum, quæ pertinent ad sapientiam. Est etiam prophetica revelatio de his quæ pertinent ad spirituales substantias, a quibus vel ad bonum vel ad malum inducimur; quod pertinet ad discretionem spirituum. Extendit etiam ad directionem humanorum actuum, quod pertinet ad scientiam, ut infra patebit (qu. CLXXVII). Et ideo primo occurrit considerandum de prophetia et de raptu, qui est quidam prophetie gradus. De prophetia autem quadruplex con-

sideratio occurrit: quarum prima est de essentia ejus; secunda de causa ipsius; tertia de modo prophetice cognitionis; quarta de divisione prophetie. — Circa primum quaeruntur sex: 1. Utrum prophetia pertineat ad cognitionem. — 2. Utrum sit habitus. — 3. Utrum sit solum futurorum contingentium. — 4. Utrum propheta cognoscat omnia prophetabilia. — 5. Utrum propheta discernat ea quæ divinitus percipit, ab eis quæ proprio spiritu videt. — 6. Utrum prophetie possit subesse falsum.

### ART. I. — UTRUM PROPHETIA PERTINEAT AD COGNITIONEM.

De his etiam infra, art. 2 corp. et part. III, qu. VII, art. 3, et De ver. quest. XII, art. 1, et Isaïæ I, princ. et I. Cor. XIV princ. et Hebr. XI, lect. 7.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod prophetia non pertineat ad cognitionem. Dicitur enim Eccli. XLVIII, 14, quod *corpus Elisei mortuum prophetavit*; et infra, cap. XLIX, 18 dicitur de Joseph quod *ossa ipsius visitata sunt, et post mortem prophetaverunt*. Sed in corpore vel in ossibus post mortem non remanet aliqua cognitio. Ergo prophetia non pertinet ad cognitionem.

2. Præterea, I. Cor. XIV, 3 dicitur: *Qui prophetat, hominibus loquitur ad ædificationem*. Sed locutio est effectus cognitionis, non autem est ipsa cognitio. Ergo videtur quod prophetia non pertineat ad cognitionem.

3. Præterea, omnis cognoscitiva perfectio excludit stultitiam et insaniam. Sed hæc simul possunt esse cum prophetia; dicitur enim Oseæ IX, 7: *Scitote, Israel, stultum prophetam, et insanum*. Ergo prophetia non est cognoscitiva perfectio.

4. Præterea, sicut revelatio pertinet ad intellectum, ita inspiratio videtur pertinere ad affectum, eo quod importat motionem quamdam. Sed prophetia dicitur esse *inspiratio, vel revelatio*, secundum Cassiodorum<sup>1</sup>. Ergo videtur quod prophetia non magis pertineat ad intellectum quam ad affectum.

Sed *contra* est quod dicitur I. Reg. IX, vers. 9: *Qui enim Propheta dicitur hodie, olim vocabatur Videns*<sup>2</sup>. Sed visio pertinet ad cognitionem. Ergo prophetia ad cognitionem pertinet.

CONCLUSIO. — Prophetia primo et principaliter in cognitione consistit, secundario autem in locutione.

(1) In Prolog. super Psalt. cap. 1.

(2) Hinc ut ibidem vers. 9 per parenthesis præmittitur: *Olim in Israel sic loquebatur unusquisque vadens consulere Deum: Eamus ad Videntem*.



Respondeo dicendum quod prophetia primo et principaliter consistit in cognitione, quia videlicet prophetæ cognoscunt ea quæ sunt procul et remota ab hominum cognitione. Unde possunt dici prophetæ a *πρό*, *pro*, quod est *procul*, et *φανός*, *phanos*, quod est *apparitio*, quia scilicet eis aliqua, quæ sunt procul, apparent<sup>1</sup>. Et propter hoc, ut Isidorus dicit<sup>2</sup>, "in veteri Testamento appellabantur Videntes, quia videbant ea quæ cæteri non videbant, et prospiciebant quæ in mysterio abscondita erant." Unde et Gentilitas eos appellabat *Vates* a *vi* mentis, ut ibidem præmittit. Sed quia, ut dicitur I. Cor. xii, 7, *Unicuique datur manifestatio spiritus ad utilitatem*; et infra cap. xiv, 12 dicitur: *Ad ædificationem Ecclesiæ querite ut abundetis*; inde est quod prophetia secundario consistit in locutione, prout prophetæ ea quæ divinitus edocti cognoscunt, ad ædificationem aliorum annuntiant, secundum illud Isaïæ xxi, 10: *Quæ audiivi a Domino exercituum, Deo Israel, annuntiavi vobis*. Et secundum hoc, ut Isidorus dicit<sup>3</sup>, possunt dici *Prophetæ*, quasi *Præfatores*, eo quod porro *fantur*, id est, a remotis *fantur*, et de futuris vera prædicunt. Ea autem quæ supra humanam cognitionem divinitus revelantur, non possunt confirmari ratione humana, quam excedunt secundum operationem virtutis divinæ<sup>4</sup>, secundum illud Marci ult., 20: *Prædicaverunt ubique, Domino cooperante, et sermonem confirmante sequentibus signis*. Unde tertio ad prophetiam pertinet operatio miraculorum, quasi confirmatio quædam prophetiæ enuntiationis. Unde dicitur Deut. ult., 10: *Non surrexit propheta ultra in Israel, sicut Moyses, quem nosset Dominus facie ad faciem in omnibus signis atque portentis*.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritates illæ loquuntur de prophetia

quantum ad hoc tertium, quod assumitur ut prophetiæ argumentum<sup>5</sup>.

Ad secundum dicendum, quod Apostolus ibi loquitur quantum ad prophetiam enuntiationem.

Ad tertium dicendum, quod illi qui dicuntur prophetæ insani et stulti, non sunt veri prophetæ, sed falsi; de quibus dicitur Jeremiæ xxiii, 16: *Nolite audire verba prophetarum, qui prophetant vobis et decipiunt vos: visionem cordis sui loquuntur, non de ore Domini*; et Ezech. xiii, vers. 3: *Hæc dicit Dominus: Væ prophetis insipientibus, qui sequuntur spiritum suum, et nihil vident*.

Ad quartum dicendum, quod in prophetia requiritur quod intentio mentis elevetur ad percipienda divina. Unde dicitur Ezech. ii, 1: *Fili hominis, sta super pedes tuos, et loquar tecum*. Hæc autem elevatio intentionis fit Spiritu sancto movente; unde ibidem subditur: *Et ingressus est in me spiritus, et statuit me super pedes meos*. Postquam autem intentio mentis elevata est ad superna, percipit divina; unde subditur ibidem: *Et audiivi loquentem ad me*. Sic igitur ad prophetiam requiritur inspiratio quantum ad mentis elevationem, secundum illud Job xxxii, 8: *Inspiratio omnipotentis dat intelligentiam*; revelatio autem quantum ad ipsam perceptionem divinatorum; in quo perficitur prophetia, et per ipsam removetur obscuritatis et ignorantie velamen, secundum illud Job xii, 22: *Qui revelat profunda de tenebris*.

## ART. II. — UTRUM PROPHETIA SIT HABITUS<sup>6</sup>.

De his etiam I 2, qu. lxxviii, art. 3 ad 3, et Cont. gent. lib. iii, cap. 154 fin. et De ver. quæst. xii, art. 1 per tot. et art. 13 ad 3, et De pot. quæst. vi, art. 4 fin. et quol. xii, art. 27 ad 1.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod prophetia sit habitus. Quia, ut dicitur<sup>7</sup>, "tria sunt in anima, potentia, passio et habitus." Sed prophetia non

tur edit. posteriores. Theologi et Nicolai, sed operatione virtutis divinæ.

(5) Quod enim prophetasse dicatur corpus mortuum Elisei, ad illud alluditur quod (IV. Regum xiii, 21) *Quidam sepelientes hominem, viderunt latrunculos et projecerunt cadaver in sepulcro Elisei; cumque tetigisset ossa Elisei, revixit homo*, etc.

(6) Responsio communis est prophetiam seu lumen propheticum per se et ex sui ratione non esse habitum.

(7) Ethic. lib. i, cap. 5.

(1) Non satis auspicate; nam *πρόφῶ* non *πρό* perinde est ac *procul*, sed *πρό* idem quod *ante* sive *prius*. Nec vero *φανός* pro apparitione usurpatur a Græcis. Nonne propheta vero derivatur ex verbo *φῶμι*, hoc est *dico*, et præpositione *πρό*, quasi *prædico*, etc.

(2) Etymol. lib. vii, cap. 8. (3) Ibid.

(4) Ita cum Mss. vetustiores edit. Garcia primus hanc lectionem invenit, quam excedunt, sed secundum operationem, etc. quem passim sequun-

est potentia, quia sic inesset omnibus hominibus, quibus potentiæ animæ sunt communes; similiter etiam non est passio, quia passiones pertinent ad vim appetitivam, ut supra habitum est (1 2, quæst. xxii, art. 2); prophetia autem pertinet principaliter ad cognitionem, ut dictum est (art. præc.). Ergo prophetia est habitus.

2. Præterea, omnis perfectio animæ, quæ non semper est in actu <sup>1</sup>, est habitus. Sed prophetia est quædam animæ perfectio: non autem semper est in actu; alioquin non diceretur dormiens propheta <sup>2</sup>. Ergo videtur quod prophetia sit habitus.

3. Præterea, prophetia computatur inter gratias gratis datas. Sed gratia est habituale quoddam in anima, ut supra habitum est (1 2, qu. cx, art. 2). Ergo prophetia est habitus.

Sed *contra*, " habitus est quo quis agit cum voluerit, " ut dicit Commentator <sup>3</sup>. Sed aliquis non potest uti prophetia, cum voluerit, sicut patet IV. Reg. iii de Eliseo, " quem cum Josaphat de futuris requireret, et prophetiæ spiritus ei deesset, psaltem fecit applicari, ut prophetiæ ad hunc spiritus per laudem psalmodiæ descenderet, atque ejus animus de venturis replet, " ut Gregorius dicit <sup>4</sup>. Ergo prophetia non est habitus.

**CONCLUSIO.** — Inest prophetiæ lumen sanctis prophetis, non per modum habitus, sed per modum passionis seu impressionis transeuntis.

Respondeo dicendum quod, sicut Apostolus dicit <sup>5</sup>, *Omne quod manifestatur, lumen est*; quia videlicet si manifestatio corporalis visionis fit per lumen corporale; ita etiam manifestatio visionis intellectualis fit per lumen intellectuale. Oportet ergo quod manifestatio proportionetur lumini per quod fit, sicut effectus proportionatur suæ causæ. Cum ergo prophetia pertineat ad cognitionem quæ supra naturalem rationem existit, ut dictum est (art. præc.), consequens est quod ad prophetiam requiratur quoddam lumen intellectuale excedens lumen naturalis rationis. Unde

Micheæ vii, 8: *Cum sederio in tenebris, Dominus lux mea est*. Lumen autem dupliciter alicui inesse potest: uno modo per modum formæ permanentis, sicut lumen corporale est in sole et in igne; alio modo per modum cujusdam passionis, sive impressionis transeuntis, sicut lumen est in aere. Lumen autem propheticum non inest intellectui prophetæ per modum formæ permanentis: alias oporteret quod semper prophetæ adesset facultas prophetandi: quod patet esse falsum. Dicit enim Gregorius super Ezechielem <sup>6</sup>: " Aliquando prophetiæ spiritus deest prophetis, nec semper eorum mentibus præsto est, quatenus cum hunc non habent, se hunc cognoscant ex dono habere, cum habent. " Unde Eliseus dixit de muliere Sunamite <sup>7</sup>: *Anima ejus in amaritudine est, et Dominus celavit a me, et non indicavit mihi*. Et hujus ratio est, quia lumen intellectuale in aliquo existens per modum formæ permanentis et perfectæ, perficit intellectum principaliter ad cognoscendum principium illorum quæ per illud lumen manifestantur: sicut per lumen intellectus agentis præcipue intellectus cognoscit prima principia omnium illorum quæ naturaliter cognoscuntur. Principium autem eorum quæ ad supernaturalem cognitionem pertinent, quæ per prophetiam manifestantur, est ipse Deus, qui per essentiam a prophetis non videtur, videtur autem a beatis in patria, in quibus hujusmodi lumen inest per modum cujusdam formæ permanentis et perfectæ, secundum illud Psal. xxxv, 10: *In lumine tuo videbimus lumen*. Relinquitur ergo quod lumen propheticum insit animæ prophetæ per modum cujusdam passionis vel impressionis transeuntis; et hoc significatur Exodi xxxiii, 22: *Cumque transibit gloria mea, ponam te in foramine petreæ*, etc.; et III. Regum xix, 11 dicitur ad Eliam: *Egredere, et sta in monte coram Domino, et ecce Dominus transit*, etc. Et inde est quod sicut aer semper indiget nova illuminatione, ita etiam mens prophetæ semper indiget nova revelatione, sicut discipulus, qui nondum est adeptus prin-

(1) Vel in exercitio actualiter operandi; non enim semper operatur habitus.

(2) Seu transposita constructione, *alioquin dormiens non diceretur propheta*; quia cum dormit non prophetat.

(3) De anima, lib. iii, comment. 18.

(4) Super Ezech. hom. i, inter med. et fin.

(5) Ephes. v, 18.

(6) Hom. i, inter med. et fin.

(7) IV. Reg. iv, 27.



cupia artis, indiget ut de singulis instruatur. Unde et Isaia *l.* 4 dicitur: *Mane erigit mihi aurem, ut audiam quasi magistrum.* Et hoc etiam ipse modus loquendi prophetiam designat, secundum quod dicitur quod *locutus est Dominus* ad talem vel talem prophetam; aut quod *factum est verbum Domini*, sive *manus Domini super eum* <sup>1</sup>. Habitus autem est forma permanens. Unde manifestum est quod prophetia, proprie loquendo, non est habitus.

Ad *primum* ergo dicendum, quod illa divisio Philosophi non comprehendit absolute omnia quæ sunt in anima, sed ea quæ possunt esse principia moralium actuum: qui quandoque fiunt ex passione, quandoque autem ex habitu, quandoque autem ex potentia nuda, ut patet in his qui ex iudicio rationis aliquid operantur, antequam habeant habitum. Potest autem prophetia ad passionem reduci, si tamen nomen passionis pro qualibet receptione accipiat, prout Philosophus dicit <sup>2</sup>, quod "intelligere pati quoddam est." Sicut enim in cognitione naturali intellectus possibilis patitur ex lumine intellectus agentis; ita etiam in cognitione prophetica intellectus humanus patitur ex illustratione divini luminis.

Ad *secundum* dicendum, quod sicut in rebus corporalibus, abeunte passione, remanet quædam habilitas ad hoc quod iterum patiantur, sicut lignum semel inflammatum facilius iterum inflammatur; ita etiam in intellectu prophetæ, cessante actuali illustratione, remanet quædam habilitas ad hoc quod facilius iterato illustretur: sicut etiam mens semel ad devotionem excitata, facilius postmodum ad devotionem pristinam revocatur. Propter quod Augustinus in libro *De orando Deum* <sup>3</sup> dicit esse necessarias crebras orationes, "ne concepta devotio totaliter extinguatur." Potest tamen dici quod aliquis dicitur propheta, etiam cessante actuali prophetica illustratione, ex deputatione di-

vina, secundum illud Jer. *i.* 5: *Et prophetam in gentibus dedi te.*

Ad *tertium* dicendum, quod omne donum gratiæ hominem elevat ad aliquid quod est supra naturam humanam. Quod quidem potest esse dupliciter: uno modo quantum ad substantiam actus, sicut miracula facere, et cognoscere incerta et occulta divinæ sapientiæ <sup>4</sup>; et ad hos actus non datur homini donum gratiæ habituale: alio modo est aliquid supra naturam humanam quantum ad modum actus, non autem quantum ad substantiam ipsius; sicut diligere Deum et cognoscere eum in speculo creaturarum: et ad hoc datur donum gratiæ habituale.

### ART. III. — UTRUM PROPHETIA

SIT SOLUM FUTURORUM CONTINGENTIUM <sup>5</sup>.

De his etiam infra, quæst. CLXXII, art. 1 corp. fin. et ad 4, et De verit. quæst. XII, art. 2, et Isa. *i.* princ. et Rom. XII, lect. 2.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod prophetia sit solum futurorum contingentium. Dicit enim Cassiodorus <sup>6</sup>, quod "prophetia est inspiratio vel revelatio divina, rerum eventus immobili veritate denuntians." Sed eventus pertinet ad contingentia futura. Ergo de solis contingentibus futuris fit revelatio prophetica.

2. Præterea, gratia prophetiæ dividitur contra sapientiam et fidem, quæ sunt de divinis, et discretionem spirituum, quæ est de spiritibus creatis <sup>7</sup>; et scientiam quæ est de rebus humanis, ut patet I. Cor. XII. Habitus autem et actus distinguuntur secundum objecta, ut patet per ea quæ supra dicta sunt (12, qu. LIV, art. 2). Ergo videtur quod de nullo pertinente ad aliquod horum sit prophetia. Relinquitur ergo quod sit solum de futuris contingentibus.

3. Præterea, diversitas objecti causat diversitatem speciei, ut ex supra dictis patet (12, quæst. LIV, art. 2). Si ergo prophetia quædam sit de futuris contingentibus, quædam autem de quibusdam aliis rebus, videtur sequi quod non sit eadem species prophetiæ.

gentia sunt quasi materia maxime propria prophetiæ, sed non tota materia.

(6) In Prol. super Psalt. cap. 1.

(7) Quantum ad istam donorum ab invicem distinctionem dicitur (vers. 8): *Alii quidem per Spiritum datur sermo sapientiæ, alii autem sermo scientiæ secundum eundem spiritum; aliter fides in eodem spiritu; alii prophetia, alii discretio spirituum, etc.*

(1) Sic Is. *xx.* 2: *Locutus est Dominus in manu Isaia dicens, etc.* Jer. *i.* 2: *Factum est verbum Domini ad eum, etc.* Ezech. *i.* 3; Os. *i.* 1; Job *i.* 1; Joan. *i.* 1; Mich. *i.* 1; Zachar. *i.* 1.

(2) De anima lib. III, text. 12.

(3) Epist. 130, al. 121, cap. 9, circa med.

(4) Sicut David dicit de seipso (Psalm. *L.* 8): *Incerta et occulta sapientiæ tuæ manifestasti mihi.*

(5) Juxta mentem D. Thomæ, futura contin-

Sed *contra* est quod Gregorius dicit super Ezech. <sup>1</sup> quod " prophetia quædam est de futuro; sicut id quod dicitur Isaïæ vii: *Ecce virgo concipiet, et pariet filium*; quædam de præterito, sicut id quod dicitur Gen. i: *In principio creavit Deus cælum et terram*; quædam de præsentia, sicut id quod dicitur I. Corinth. xiv: *Si omnes prophetent, intret autem quis infidelis, occulta cordis ejus manifesta fiunt*. " Non ergo est prophetia solum de contingentibus futuris.

CONCLUSIO. — Quanquam tam divina quam humana, tam spiritualia quam corporalia, prophetiæ lumini subesse certum sit, propriissime tamen ad ipsam pertinet futurorum eventuum revelatio.

Respondeo dicendum quod manifestatio quæ fit per aliquod lumen, ad omnia illa se extendere potest quæ illi lumini subijciuntur; sicut visio corporalis se extendit ad omnes colores, et cognitio naturalis animæ se extendit ad omnia illa quæ subduntur lumini intellectus agentis. Cognitio autem prophetica est per lumen divinum, quo possunt omnia cognosci tam divina quam humana, tam spiritualia quam corporalia: et ideo revelatio prophetica ad omnia hujusmodi se extendit; sicut de his quæ pertinent ad Dei excellentiam et angelorum, spirituum ministerio revelatio <sup>2</sup> prophetica facta est Isaïæ vi, 1, ubi dicitur: *Vidi Dominum sedentem super solium excelsum et elevatum*. Cujus <sup>3</sup> etiam prophetia continet ea quæ pertinent ad corpora naturalia, secundum illud Isaïæ xl, 12: *Quis mensus est pugillo aquas?* etc. Continet etiam ea quæ ad mores hominum pertinent, secundum illud Isa. lvi, 7: *Frangere esurienti panem tuum*, etc. Continet etiam ea quæ pertinent ad futuros eventus, secundum illud Isa. xlvii, 9: *Venient tibi duo in die una subito, sterilitas et viduitas*. — Considerandum tamen est quod quia prophetia est de his quæ procul a nostra cognitione sunt, tanto aliqua magis proprie ad prophetiam pertinent, quanto longius ab humana cognitione

existunt. Horum autem est triplex gradus. Quorum unus est eorum quæ sunt procul a cognitione hujus hominis sive secundum sensum, sive secundum intellectum, non autem a cognitione omnium hominum; sicut sensu cognoscit aliquis homo quæ sunt sibi præsentia secundum locum; quæ tamen alius humano sensu, utpote sibi absentia, non cognoscit. Et sic Eliseus prophetice cognovit quæ Giezi discipulus ejus in absentia fecerat, ut habetur IV. Reg. v; et similiter cogitationes cordis unius alteri prophetice manifestantur, ut dicitur I. Cor. xiv, et per hunc modum etiam ea quæ unus scit demonstrative, alii possunt prophetice revelari. Secundus autem gradus est eorum quæ excedunt universaliter cognitionem omnium hominum, non quia secundum se non sint cognoscibilia, sed propter defectum cognitionis humanæ; sicut mysterium Trinitatis, quod revelatum est per Seraphim dicentia: *Sanctus, Sanctus, Sanctus*, etc., ut habetur Isaïæ vi. Ultimus autem gradus est eorum quæ sunt procul ab omnium hominum cognitione, quia in seipsis non sunt cognoscibilia <sup>4</sup>; ut contingentia futura, quorum veritas non est determinata. Et quia quod est universaliter et secundum se, potius est eo quod est particulariter et per aliud, ideo ad prophetiam propriissime pertinet revelatio eventuum futurorum: unde et nomen prophetiæ sumi videtur. Unde Gregorius dicit super Ezech. <sup>5</sup>: Et " cum ideo prophetia dicta sit, quod futura prædicat, quando de præterito vel præsentia loquitur, rationem sui nominis amittit <sup>6</sup>. "

Ad primum ergo dicendum, quod prophetia ibi definitur secundum id quod proprie significatur nomine prophetiæ: et per hunc etiam modum prophetia dividitur contra alias gratias gratis datas.

Unde patet responsio ad secundum. Quamvis possit dici quod omnia quæ sub prophetia cadunt, conveniunt in hac ratione quod non sunt ab homine cognoscibilia nisi per revelationem di-

(1) Hom. i, circa princ.

(2) Ita cum Mss. edit. Rom. aliæque veteres. Recentiores Garciam sequuntur sic legentem: " Et angelicorum spirituum ministerio revelatio, etc. "

(3) Ita cum Mss. Tarrac. veteres edit. Cod. Alcan. Ejus. Theologi et posteriores edit. Quin.

(4) Quatenus sunt contingentia et respectu

hominum; nam S. Doctor docet quod futurorum contingentium Deus certam habeat notitiam (part. i, quæst. xiv, art. 13; Cont. gent. lib. i, cap. 48; De verit. quæst. ii, art. 2).

(5) Hom. i, in princ.

(6) Nam prophetia quidem est, sed non prædictio quam ipsum nomen prophetiæ juxta vocis etymon importat



viram; ea vero quæ pertinent ad sapientiam et scientiam, et interpretationem sermonum, possunt naturali ratione ab homine cognosci; sed altiori modo manifestantur per illustrationem divini luminis. Fides autem etsi sit de invisibilibus homini, tamen ad ipsam non pertinet eorum cognitio quæ creduntur, sed quod homo per certitudinem assentiat his quæ sunt ab aliis cognita.

Ad tertium dicendum, quod formale in cognitione prophetica est lumen divinum, a cuius unitate prophetia habet unitatem speciei; licet sint diversa, quæ per divinum lumen prophetice manifestantur.

**ART. IV. — UTRUM PROPHETA PER DIVINAM REVELATIONEM COGNOSCAT OMNIA QUÆ POSSUNT PROPHETICE COGNOSCI.**

De his etiam De ver. quæst. xii, art. 1 ad 5, et Rom. xv, lect. 3, in princ.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod propheta per divinam revelationem cognoscat omnia quæ possunt prophetice cognosci. Dicitur enim Amos iii, vers. 7: *Non faciet Dominus Deus verbum, nisi revelaverit secretum suum ad servos suos prophetas*. Sed omnia quæ prophetice revelantur, sunt verba divinitus facta. Nihil ergo eorum est quod non reveletur prophetæ.

2. Præterea, *Dei perfecta sunt opera*, ut dicitur Deut. xxxii, 4. Sed prophetia est divina revelatio, ut dictum est (art. præc.). Ergo est perfecta; quod non esset nisi perfecte omnia prophetabilia prophetice revelarentur, quia "perfectum est cui nihil deest, " ut dicitur<sup>1</sup>. Ergo prophetæ omnia prophetabilia revelantur.

3. Præterea, lumen divinum, quod causat prophetiam, est potentius quam lumen naturalis rationis, ex quo causatur humana scientia. Sed homo qui habet aliquam scientiam, cognoscit omnia quæ ad illam scientiam pertinent; sicut grammaticus cognoscit omnia grammaticalia. Ergo videtur quod propheta cognoscit omnia prophetabilia.

Sed contra est quod Gregorius dicit super Ezech. 2, quod "aliquando spiritus prophetiæ ex præsentī tangit ani-

mum prophetantis, et ex futuro nequam tangit; aliquando autem ex præsentī non tangit, et ex futuro tangit. " Non ergo propheta cognoscit omnia prophetabilia.

**CONCLUSIO.** — Cum prima veritas sit principium omnium eorum quæ prophetice manifestantur, non oportet prophetis omnia prophetabilia nota esse sed tantum quæ illis per divinam revelationem nota fiunt.

Respondeo dicendum quod diversa non est necesse esse simul, nisi propter aliquod unum, in quo connectuntur, et a quo dependent: sicut supra dictum est (12, quæst. lxxv, art. 1 et 3), quod virtutes omnes necesse est esse simul propter prudentiam vel charitatem. Omnia autem quæ per aliquod principium cognoscuntur, connectuntur in illo principio, et ab illo dependent. Et ideo qui cognoscit perfecte principium secundum totam ejus virtutem, simul cognoscit omnia quæ per illud principium cognoscuntur; ignorato autem communi principio, vel communiter<sup>3</sup> apprehenso, nulla necessitas est simul omnia cognoscendi; sed unumquodque eorum per se oportet manifestari; et per consequens aliqua eorum possunt cognosci, et alia non cognosci. — Principium autem eorum quæ divino lumine prophetice manifestantur, est ipsa veritas prima, quam prophetæ in seipsa non vident. Et ideo non oportet quod omnia prophetabilia cognoscant; sed quilibet eorum cognoscit ex eis aliqua secundum specialem revelationem hujus vel illius rei.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus omnia quæ sunt necessaria ad instructionem fidelis populi, revelat prophetis<sup>4</sup>; non tamen omnia omnibus, sed quædam uni, quædam alii.

Ad secundum dicendum, quod prophetia est sicut quiddam imperfectum in genere divinæ revelationis: unde dicitur I. Cor. xiii, 8, quod *prophetiæ evacuabuntur*; et quod *ex parte prophetamus*, id est imperfecte. Perfectio autem divinæ revelationis erit in patria; unde subditur: *Cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est*. Unde non

(1) Physic. lib. iii, text. 63.

(2) Hom. i, inter princ. et med.

(3) Id est secundum solam quamdam universalem rationem, in qua confuse tantum particularia cognosci possunt, nisi universalis notitia specialiter illis applicetur.

(4) Sensus literalis loci citati videtur esse de supplicis et plagis publicis, quas Deus pro benignitate sua non infert, nisi populo antea per prophetas admonito, ut pœnitentiam agant.

oportet quod prophetica revelationi nihil desit, sed quod nihil desit eorum ad quæ prophetia ordinatur.

Ad tertium dicendum, quod ille qui habet aliquam scientiam, cognoscit principia illius scientiæ, ex quibus omnia quæ sunt illius scientiæ dependent; et ideo qui perfecte<sup>1</sup> habet habitum aliqujus scientiæ, scit omnia quæ ad illam scientiam pertinent. Sed per prophetiam non cognoscitur in seipso principium prophetalem cognitionum, quod est Deus. Unde non est similis ratio.

**ART. V. — UTRUM PROPHETA DISCERNAT SEMPER QUID DICAT PER SPIRITUM PROPRIUM, ET QUID PER SPIRITUM PROPHETIÆ.**

De his etiam Cont. gent. lib. III, cap. 154, et De ver. quæst. XII, art. 2, ad 15 et 16.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod propheta discernat semper quid dicat per spiritum proprium, et quid per spiritum prophetiæ. Dicit enim Augustinus<sup>2</sup>, quod "mater sua dicebat discernere se, nescio quo sapore, quem verbis explicare non poterat, quid interesset inter Deum revelantem et inter animam suam somniantem." Sed prophetia est revelatio divina, ut dictum est (art. 3 hujus quæst.). Ergo propheta semper discernit id quod dicit per spiritum prophetiæ ab eo quod loquitur spiritu proprio.

2. Præterea, "Deus non præcipit aliquid impossibile," sicut Hieronymus<sup>3</sup> dicit<sup>4</sup>. Præcipitur autem prophetis<sup>5</sup>: *Propheta qui habet somnium, narret somnium; et qui habet sermonem meum, loquatur sermonem meum vere.* Ergo propheta potest discernere quid habeat per spiritum prophetiæ ab eo quod aliter videt.

3. Præterea, major est certitudo quæ est per divinum lumen, quam quæ est per lumen rationis naturalis. Sed per lumen rationis naturalis ille qui habet scientiam<sup>6</sup>, pro certo scit se habere. Ergo ille qui habet prophetiam per lumen divinum, multo magis certus est se habere.

Sed contra est quod Gregorius dicit

super Ezech. 7: "Sciendum est quod aliquando prophetæ sancti, dum consuluntur, ex magno usu prophetandi quædam ex suo spiritu proferunt, et se hoc ex prophetiæ spiritu dicere suspicantur."

**CONCLUSIO.** — Omnia quæ per propheticum spiritum nota sunt prophetis, firmissimam apud eos certitudinem habent: non autem omnia quæ per instinctum iisdem nota sunt, de quibus utrum divino instinctu an proprio spiritu cogitata sint, interdum dubitant prophetæ.

Respondeo dicendum quod mens prophetæ dupliciter a Deo instruitur: uno modo per expressam revelationem; alio modo per quemdam instinctum occultissimum, "quem nescientes humanæ mentes patiuntur," ut Augustinus dicit<sup>8</sup>. De his ergo quæ expresse per spiritum prophetiæ propheta cognoscit, maximam certitudinem habet, et pro certo habet quod hæc sunt divinitus sibi revelata; unde dicitur Jer. xxvi, 15: *In veritate misit me Dominus ad vos, ut loquerer in aures vestras omnia verba hæc*<sup>9</sup>: alioquin si de hoc ipse certitudinem non haberet, fides quæ dictis prophetarum innititur, certa non esset. Et signum propheticae certitudinis accipere possumus ex hoc quod Abraham admonitus in prophetica visione se præparavit ad filium unigenitum immolandum: quod nullatenus fecisset, nisi de divina revelatione fuisset certissimus. Sed ad ea quæ cognoscit per instinctum, aliquando sic se habet, ut non plene discernere possit, utrum hæc cogitaverit aliquo divino instinctu, vel per spiritum proprium. Non autem omnia quæ cognoscimus divino instinctu, sub certitudine prophetica nobis manifestantur: talis enim instinctus est quiddam imperfectum in genere prophetiæ. Et hoc modo intelligendum est verbum Gregorii. Ne tamen error ex hoc possit accidere, "per Spiritum sanctum citius correcti, ab eo quæ vera sunt, audiunt; et semetipsos, quia falsa dixerint, reprehendunt"<sup>10</sup>, "ut ibidem Gregorius subdit.

(1) Ita Mss. et editi passim. Al., *imperfecte*.

(2) Confess. lib. vi, cap. 13, a med.

(3) Pelagius.

(4) In Exposit. Symboli ad Damas., vers. fin.

(5) Jerem. xxiii, 28.

(6) Ita cum plurimis Mss. editi passim. Editi nonnulli cum aliis quibusdam Mss.: *Ille autem qui habet scientiam*, aliis omissis.

(7) Hom. 1, inter med. et 9<sup>a</sup>.

(8) Super Gen. ad litt. lib. II, cap. 17, vers. fin.

(9) Unde frequenter usurpare solent prophetæ hujusmodi sermonem: *Hæc dicit Dominus Deus; Hoc est verbum Domini*.

(10) Quod patet ex historia prophetæ Nathan, qui Davidi templi constructionem cogitanti non dubitavit asserere id fore gratum Deo, sed sermo Domini postea factus est ad eum in nocte



Primæ autem rationes procedunt quantum ad ea quæ prophetico spiritu revelantur.

Unde patet responsio ad omnia obiecta.

**ART. VI. — UTRUM EA QUÆ PROPHETICE COGNOSCUNTUR VEL ANNUNTIANTUR, POSSINT ESSE FALSA <sup>1</sup>.**

De his etiam infra, quest. CLXXII, art. 1 corp. et art. 5 ad 3, et art. 6 ad 2, et De ver. quest. XII, art. 3 corp. et art. 10 ad 7.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod ea quæ prophetice cognoscuntur vel annuntiantur possint esse falsa. Prophetia enim est de futuris contingentibus, ut dictum est (art. 3 huj. quest.). Sed futura contingentia possunt non evenire; alioquin ex necessitate contingerent. Ergo prophetiæ potest subesse falsum.

2. Præterea, Isaias prophetice prænuntiavit Ezechiae, dicens: *Dispone domui tuæ, quia morieris tu, et non vives*; et tamen additi sunt vitæ ejus postea quindecim anni, ut habetur IV. Reg. xx, vers. 7, et Isaiæ xxxviii, 1. Similiter et Jerem. xviii, 7 Dominus dicit: *Repente loquar adversum gentem et adversum regnum, ut eradice, et destruam, et disperdam illud. Si pœnitentiam egerit gens illa a malo suo quod locutus sum adversus eam, agam et ego pœnitentiam super malo quod cogitavi ut facerem ei.* Et hoc apparet per exemplum Ninivitarum, secundum illud Jonæ iii, 10: *Miseratus est Dominus super malitiam quam dixit ut faceret eis, et non fecit.* Ergo prophetiæ potest subesse falsum.

3. Præterea, omnis conditionalis, cujus antecedens est necessarium absolute, consequens est necessarium absolute; quia ita se habet consequens in conditionali ad antecedens, sicut conclusio ad præmissas in syllogismo. Ex necessariis autem nunquam contingit syllogizare nisi necessarium <sup>2</sup>. Sed si prophetiæ non potest subesse falsum, oportet hanc conditionalem esse veram: *Si aliquid est prophetatum, erit.* Hujus autem conditionalis antecedens est necessarium

dicens: *Vade, et loquere ad servum meum David; hæc dicit Dominus: Numquid tu edificabis mihi domum ad habitandum?* (II. Reg. vii).

(1) Responsio negativa certa est; alioquin argumenta quæ in tractatu religionis ex prophetiis deducuntur, forent omnino insulsa et inutilia.

(2) Ut probatur Poster. lib. 1, text. 17.

absolute, cum sit de præterito. Ergo et consequens erit necessarium absolute: quod est inconveniens, quia sic prophetia non esset contingentium. Falsum est ergo quod prophetiæ non possit subesse falsum.

Sed *contra* est quod Cassiodorus dicit <sup>3</sup>, quod " prophetia est inspiratio vel revelatio divina, rerum eventus immobili veritate denuntians. " Non autem esset immobilis veritas prophetiæ, si posset ei falsum subesse. Ergo non potest ei subesse falsum.

**CONCLUSIO. —** Cum prophetia divinum quoddam signum sit divinæ præscientiæ, impossibile est ei subesse falsum.

Respondeo dicendum quod, sicut ex dictis patet (art. 1, 3 et 5 hujus quest.), prophetia est quædam cognitio intellectui prophetæ impressa ex revelatione divina per modum ejusdem doctrinæ. Veritas autem cognitionis est eadem in discipulo et in docente; quia cognitio addiscentis est similitudo cognitionis docentis: sicut etiam in rebus naturalibus forma generati est similitudo quædam formæ generantis. Et per hunc etiam modum Hieronymus dicit <sup>4</sup>, quod " prophetia est quoddam signum divinæ præscientiæ. " Oportet igitur eandem esse veritatem propheticæ cognitionis et enuntiationis, quæ est cognitionis divinæ, cui impossibile est subesse falsum, ut dictum est (part. I, quest. xiv, art. 13 et 15, et quest. xvi, art. 8). Unde prophetiæ non potest subesse falsum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut dictum est (part. I, quest. xxii, art. 4), certitudo divinæ præscientiæ non excludit contingentiam singularium futurorum, quia fertur in ea, secundum quod sunt præsentia et jam determinata ad unum. Et ideo etiam prophetia, quæ est divinæ præscientiæ similitudo impressa vel signum, sua immobili veritate futurorum contingentiam non excludit <sup>5</sup>.

Ad *secundum* dicendum, quod divina præscientia respicit futura secundum

(3) Prol. in Ps., cap. I, in princ.

(4) Implic. super illud Dan. ii: *Respondentes Chaldei.*

(5) Futura contingentia prout substant divinæ tam præscientiæ, tam providentiæ, infallibiliter eveniunt, neque possunt non evenire in sensu composito, quamvis simpliciter et in sensu diviso non evenire possint.

duo: scilicet secundum quod sunt in seipsis, inquantum scilicet ipsa præsentialiter intuetur; et secundum quod sunt in suis causis, inquantum scilicet videt ordinem causarum ad effectus. Et quamvis contingentia futura, prout sunt in seipsis, sint determinata ad unum, tamen, prout sunt in suis causis, non sunt determinata, quin possint aliter evenire. Et quamvis ista duplex eognitio semper in intellectu divino conjungatur, non tamen conjungitur semper in revelatione prophetica; quia impressio agentis non semper adæquat ejus virtutem. Unde quandoque revelatio prophetica est impressa quædam similitudo divinæ præscientiæ, prout respicit ipsa futura contingentia in seipsis; et talia siç eveniunt sicut prophetantur; sicut illud Isa. vii, 14: *Ecce virgo concipiet*. Quandoque vero prophetica revelatio est impressa similitudo divinæ præscientiæ, prout scilicet cognoscit ordinem causarum ad effectus: et tunc quandoque aliter evenit quam prophetetur; nec tamen prophetiæ subest falsum: nam sensus prophetiæ est quod inferiorum causarum dispositio sive naturalium, sive humanorum actuum, hoc habet ut talis effectus eveniat. Et secundum hoc intelligitur verbum Isaïæ<sup>1</sup> dicentis: *Morieris, et non vives*; id est, dispositio corporis tui ad mortem ordinatur; et quod dicitur Jonæ iii, vers. 4: *Adhuc quadraginta dies, et Ninive subvertetur*: id est, hoc merita ejus exigunt ut subvertatur<sup>2</sup>. Dicitur autem Deus pœnitere metaphorice, inquantum ad modum pœnitentis se habet, prout scilicet mutat sententiam, etsi non mutet consilium.

Ad tertium dicendum, quod quia eadem est veritas prophetiæ et divinæ præscientiæ, ut dictum est (in corp. art.), hoc modo illa conditionalis est vera: *Si aliquid est prophetatum, erit*, sicut ista: *Si aliquid est præscitum, erit*; in utraque enim antecedens est impossibile non esse. Unde et consequens est necessarium, non secundum quod est futurum respectu nostri, sed ut conside-

ratur in suo præsentī, prout subditur præscientiæ divinæ, ut dictum est (part. I, quæst. xiv, art. 13 ad 2)<sup>3</sup>.

## QUESTIO CLXXII.

### DE CAUSA PROPHETIÆ, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de causa prophetiæ. Circa hoc quæruntur sex: 1. Utrum prophetia sit naturalis. — 2. Utrum sit a Deo, mediis angelis. — 3. Utrum ad prophetiam requiratur dispositio naturalis. — 4. Utrum requiratur bonitas morum. — 5. Utrum sit aliqua prophetia a dæmonibus. — 6. Utrum prophetæ dæmonum aliquando dicant verum.

#### ART. I. — UTRUM PROPHETIA POSSIT ESSE NATURALIS<sup>4</sup>.

De his etiam infra, art. 3 corp. et De ver. qu. xii, art. 3, et 4 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod prophetia possit esse naturalis. Dicit enim Gregorius<sup>5</sup>, quod "ipsa aliquando animarum vis sua subtilitate aliquid prævidet; et Augustinus dicit<sup>6</sup>, quod "animæ humanæ, secundum quod a sensibus corporis abstrahitur, competit futura prævidere. Hoc autem pertinet ad prophetiam. Ergo anima naturaliter potest assequi prophetiam.

2. Præterea, eognitio animæ humanæ magis viget in vigilando quam in dormiendo. Sed in dormiendo quidam naturaliter prævident quædam futura, ut patet per Philosophum<sup>7</sup>. Ergo multo magis potest homo naturaliter futura præcognoscere.

3. Præterea, homo secundum suam naturam est perfectior animalibus brutis. Sed quædam animalia bruta habent præcognitionem futurorum ad se pertinentium, sicut formicæ præcognoscunt pluvias futuras, quod patet ex hoc quod ante pluviam ineipiunt grana in foramen reponere; et similiter pisees præcognoscunt tempestates futuras, ut penditur ex eorum motu, dum loca tempestuosa deelinant. Ergo multo magis homines naturaliter præcognoscere possunt futura ad se pertinentia, de quibus est prophetia. Est ergo prophetia a natura.

(1) Cap. xxxviii, 1.

(2) Prophetiæ hujusmodi sunt conditionales; verborum enim Jonæ sensus erat Ninivem esse subvertendam, nisi pœnitentiam ageret, atque ita Deum placaret.

(3) Cf. etiam huj. part. quæst. cxvi, art. 3, et De verit. quæst. xxiii, art. 4 ad 4.

(4) Probat S. Doctor prophetiam proprie dictam non esse naturalem; id est, non posse ex aliqua causa naturali oriri, sed tantum esse ex divina revelatione. (5) Dial. I. iv, c. 26, in princ.

(6) Sup. Gen ad litt. lib. xii, cap. 13.

(7) Lib. De somno et vig. seu lib. De divinat. per somn., cap. 2.



4. Præterea, Proverb. xxix, 18 dicitur: *Cum prophetia defecerit, dissipabitur populus*; et sic patet quod prophetia est necessaria ad hominum conservationem. Sed natura non deficit in necessariis. Ergo videtur quod prophetia sit a natura.

Sed *contra* est quod dicitur II. Petri 1, vers. 21: *Non enim voluntate humana allata est aliquando prophetia; sed Spiritu sancto inspirante locuti sunt sancti Dei homines*. Ergo prophetia non est a natura, sed ex dono Spiritus sancti <sup>1</sup>.

CONCLUSIO. — Prophetia simpliciter non potest homini inesse a natura, sed ex divina revelatione esse debet.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. præe., art. 6 ad 2), prophetica præcognitio potest esse de futuris dupliciter; uno modo secundum quod sunt in seipsis; alio modo secundum quod sunt in suis eausis. Præcognoscere autem futura, secundum quod sunt in seipsis, est proprium divini intellectus, cuius æternitati sunt omnia præsentia, ut dictum est (part. I, quæst. xiv, art. 13). Et ideo talis præcognitio futurorum non potest esse a natura, sed solum ex revelatione divina. — Futura vero in suis eausis possunt præcognosci naturali cognitione etiam ab homine; sicut medicus præcognoscit sanitatem vel mortem futuram in aliquibus eausis, quarum ordinem ad tales effectus experimento præcognovit. — Et talis cognitio futurorum potest intelligi esse in homine dupliciter a natura. Uno modo sic quod statim anima ex eo quod in seipsa habet, possit præcognoscere futura; et sic, sicut Augustinus dicit <sup>2</sup>, "quidam voluerunt animam humanam habere quamdam vim divinationis in seipsa." Et hoc videtur esse secundum opinionem Platonis, qui posuit <sup>3</sup>, quod animæ habent omnium rerum cognitionem per participationem idearum; sed ista cognitio obnubilatur in eis per conjunctionem corporis; in quibusdam tamen plus, in quibusdam vero minus, secundum corporis puritatem diversam.

(1) Unde inter singularia Dei dona, quæ operatur unus atque idem spiritus dividens singulis prout vult (1. Cor. xii), numeratur gratia prophetica.

(2) Super Gen. ad litt. lib. xii, c. 13, in princ.

(3) In dial. 6 De republ. versus fin.

(4) Loc. cit.

(5) Ita Mss. et editi passim. Theologi rej-

Et secundum hoc posset dici quod homines habentes animas non multum obtenebratas ex eorum unione, possunt talia futura præcognoscere secundum propriam scientiam. Contra hoc autem objicit Augustinus <sup>4</sup>: "Cur non semper possit vim divinationis habere anima, cum semper velit?" — Sed quia verius esse videtur quod anima ex sensibilibus cognitionem acquirat secundum sententiam Aristotelis, ut dictum est (part. I, quæst. lxxxiv, art. 3, 6 et 7), ideo melius est dicendum alio modo quod præcognitionem talium futurorum homines non habent, sed acquirere possunt per viam experimentalem, in qua jvantur per naturalem dispositionem, secundum quod in homine invenitur perfectio virtutis imaginativæ, et claritas intelligentiæ. — Et tamen hæc præcognitio futurorum differt a prima, quæ habetur ex revelatione divina, dupliciter: primo quidem quia prima potest esse quorumcumque eventuum et infallibiliter <sup>5</sup>: hæc autem præcognitio, quæ naturaliter haberi potest, est eirea quosdam effectus, ad quos se potest extendere experientia humana. Secundo, quia prima prophetia est secundum immobilem veritatem, non autem secunda; sed potest ei subesse falsum. Prima autem præcognitio proprie pertinet ad prophetiam, non secunda; quia, sicut supra dictum est (quæst. præe., art. 1), prophetica cognitio est eorum quæ naturaliter excedunt humanam cognitionem. Et ideo dicendum est quod prophetia simpliciter dicta non potest esse a natura, sed solum ex revelatione divina <sup>6</sup>.

Ad primum ergo dicendum, quod anima quando abstrahitur a corporalibus, aptior redditur ad percipiendum influxum spiritualium substantiarum, et etiam ad percipiendum subtiles motus, qui ex impressionibus naturalium causarum in imaginatione humana relinquuntur, a quibus percipiendis anima impeditur, eum fuerit eirea sensibilia occupata. Et ideo Gregorius dicit <sup>7</sup>, quod "anima, quando appropinquat ad mor-

ciunt verba, et infallibiliter, et infra, prophetia, velut addititia.

(6) Itaque futurorum contingentium et liberorum vera prædictio est signum divinitatis ejus qui illa ex se prædicat. Hinc dicitur (Is. xli): *Annuntiate quæ ventura sunt in futurum, et sciemus quia dii estis vos*.

(7) Loc. cit. in arg.

tem, præcognoscit quædam futura subtilitate suæ naturæ, „ prout scilicet percipit etiam modicas impressiones; aut etiam cognoscit futura revelatione angelica, non autem propria virtute: quia, ut Augustinus dicit <sup>1</sup>, „ si hoc esset, tunc haberet, quandocumque vellet, in sua potestate futura præcognoscere; „ quod patet esse falsum.

Ad secundum dicendum, quod cognitio futurorum quæ fit in somniis, est aut ex revelatione spiritualium substantiarum, aut ex causa corporali, ut dictum est (quæst. xcvi, art. 6), cum de divinationibus ageretur. Utrumque autem melius potest fieri in dormientibus quam in vigilantibus, quia anima vigilantis est occupata circa exteriora sensibilia; unde minus potest percipere subtiles impressiones vel spiritualium substantiarum, vel etiam causarum naturalium; quantum tamen ad perfectionem iudicii, plus viget ratio in vigilando quam in dormiendo.

Ad tertium dicendum, quod bruta etiam animalia non habent præcognitionem futurorum eventuum, nisi secundum quod ex suis causis præcognoscuntur; ex quibus eorum phantasie moventur magis quam hominum, quia phantasie hominum, maxime in vigilando, disponuntur magis secundum rationem quam secundum impressionem naturalium causarum. Ratio autem facit in homine multo abundantius id quod in brutis facit impressio causarum naturalium: et adhuc magis adjuvat hominem divina gratia prophetias inspirans.

Ad quartum dicendum, quod lumen propheticum se extendit etiam ad directiones humanorum actuum; et secundum hoc prophetia necessaria est ad populi gubernationem, et præcipue in ordine ad cultum divinum, ad quem natura non sufficit, sed requiritur gratia.

#### ART. II. — UTRUM PROPHETICA REVELATIO FIAT PER ANGELOS <sup>2</sup>.

De his etiam part. I, quæst. cxi, art. 1, et Cont. gent. lib. iii, cap. 154, et De ver. quæst. xii, art. 8, et Matth. ii, lect. 3 fin. et lect. 4, et I. Cor. xiv.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod prophetica revelatio non fiat

per angelos. Dicitur enim Sap. vii, 27, quod *sapientia Dei in animas sanctas transfert, et amicos Dei, et prophetas constituit*. Sed amicos Dei constituit immediate. Ergo etiam prophetas facit immediate, non mediantibus angelis.

2. Præterea, prophetia ponitur inter gratias gratis datas. Sed gratiæ gratis datæ sunt a Spiritu sancto, secundum illud I. Corinth. xii, 4: *Divisiones gratiarum sunt, idem autem Spiritus*. Non ergo prophetica revelatio fit angelo mediante.

3. Præterea, Cassiodorus <sup>3</sup> dicit quod „ prophetia est divina revelatio. „ Si autem fieret per angelos, diceretur angelica revelatio. Non ergo prophetia fit per angelos.

Sed contra est quod Dionysius dicit <sup>4</sup>: „ Divinas visiones gloriosi patres nostri adepti sunt per medias cælestes virtutes. „ Loquitur autem ibi de visionibus prophetiis. Ergo revelatio prophetica fit angelis mediantibus.

CONCLUSIO. — Prophetica revelatio ad homines a Deo quidem ut primo auctore, ab angelis vero ut Dei ministris defertur.

Respondeo dicendum quod, sicut Apostolus dicit <sup>5</sup>, *quæ a Deo sunt, ordinata sunt*. Habet autem hoc Divinitatis ordo, sicut Dionysius dicit <sup>6</sup>, ut infima per media disponat. Angeli autem medii sunt inter Deum et homines, utpote plus participantes de perfectione divinæ bonitatis quam homines. Et ideo illuminationes et revelationes divinæ a Deo ad homines per angelos deferuntur. Prophetica autem cognitio fit per illuminationem et revelationem divinam. Unde manifestum est quod fiat per angelos.

Ad primum ergo dicendum, quod charitas, secundum quam fit homo amicus Dei, est perfectio voluntatis, in quam solus Deus <sup>7</sup> imprimere potest; sed prophetia est perfectio intellectus, in

*unum de assistantibus* (Dan. vii). *Ea ordinata est per angelos in manu mediatoris* (Gal. iii).

(3) In Prol. super Ps. cap. 1.

(4) De cæl. hier. cap. 4, parum a med.

(5) Rom. xiii, 1.

(6) Loc. cit. et Eccl. hierar. cap. 5 inter princ. et med.

(7) De hoc videndus est ipse beatus Thomas (part. I, quæst. cvi, art. 2, quæst. iii, art. 2), et cum iis conferenda sunt quæ habet De verit., quæst. xxiv, art. 1 ad 5; De pot. quæst. iii, art. 7 Cont. gent. lib. iii, cap. 140, 147, 148, 149.

(1) Super Gen. ad litt. lib. xii, cap. 13, a princ.

(2) Scriptura nos admonet revelationes propheticas sæpissime per angelos fuisse factas: *Angelus qui loquebatur in eo* (Zach.). *Accessi ad*



quem etiam angelus potest imprimere, ut dictum est (part. I, quæstione cxi, art. 1); et ideo non est similis ratio de utroque.

Ad secundum dicendum, quod gratiæ gratis datæ attribuuntur Spiritui sancto, sicut primo principio; qui tamen operatur huiusmodi gratias in hominibus, mediante ministerio angelorum.

Ad tertium dicendum, quod operatio instrumenti attribuitur principali agenti, in cuius virtute instrumentum agit. Et quia minister est sicut instrumentum, idcirco prophetica revelatio, quæ fit ministerio angelorum, dicitur esse divina.

**ART. III. — UTRUM AD PROPHETIAM REQUIRATUR DISPOSITIO NATURALIS 1.**

De his etiam De ver. quæst. xii, art. 4.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod ad prophetiam requiratur dispositio naturalis. Prophetia enim recipitur in propheta secundum dispositionem recipientis, quia super illud Amos 1: *Dominus de Sion rugiet*, dicit Glossa Hieronymi 2: "Naturale est ut omnes qui volunt rem rei comparare, ex eis rebus sumant comparationes quas sunt experti, et in quibus sunt nutriti; verbi gratia, nautæ suos inimicos ventis, damnum naufragio comparant. Sic et Amos, qui fuit pastor pecorum, timorem Dei rugitui leonis assimilat. „ Sed quod recipitur in aliquo secundum modum recipientis, requirit naturalem dispositionem. Ergo prophetia requirit naturalem dispositionem.

2. Præterea, speculatio prophetiæ est altior quam scientiæ acquisitæ. Sed indispositio naturalis impedit speculationem scientiæ acquisitæ; multi enim ex indispositione naturali pertingere non possunt ad scientias speculativas capiendas. Multo ergo magis requiritur ad contemplationem propheticam.

3. Præterea, indispositio naturalis magis impedit aliquem quam impedimentum accidentale. Sed per aliquid accidentale superveniens impeditur speculatio prophetiæ. Dicit enim Hieronymus

super Matth. 3, quod "tempore illo quo conjugales actus geruntur, præsentia Spiritus sancti non dabitur, etiamsi propheta esse videatur qui officio generationis obsequitur. „ Ergo multo magis indispositio naturalis impedit prophetiam: et sic videtur quod bona dispositio naturalis requiratur ad prophetiam.

Sed contra est quod Gregorius dicit in hom. Pentecostes 4: "Implet, scilicet Spiritus sanctus, citharædum puerum, et psalmistam facit: implet pastorem armentarium sycomoros vellicantem, et prophetam facit 5. „ Non ergo requiritur aliqua dispositio præcedens ad prophetiam, sed dependet ex sola voluntate Spiritus sancti; de quo dicitur I. Corinth. xii, 11: *Hæc omnia operatur unus atque idem Spiritus, dividens singulis prout vult.*

**CONCLUSIO.** — Non aliqua præcedens naturalis dispositio necessaria est ad prophetiam, sed ex sola Spiritus sancti voluntate hominibus infunditur.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. 1 huius quæst.), prophetia vere et simpliciter dicta est ex inspiratione divina; quæ autem est ex causa naturali, non dicitur prophetia nisi secundum quid. Est autem considerandum quod sicut Deus, qui est causa universalis in agendo, non præexigit materiam nec aliquam materiæ dispositionem in corporalibus effectibus; sed simul potest et materiam, et dispositionem, et formam inducere: ita etiam in effectibus spiritualibus non præexigit aliquam dispositionem; sed potest simul cum effectu spirituali inducere dispositionem convenientem, qualis requiritur secundum ordinem naturæ. Et ulterius posset etiam simul per creationem producere ipsum subjectum, ut scilicet et animam in ipsa sui creatione diserneret ad prophetiam, et daret ei gratiam prophetalem.

Ad primum ergo dicendum, quod indifferens est ad prophetiam, quibuscumque similitudinibus res prophetica exprimitur 6. Et ideo homo ex operatione divina non immutatur circa prophetiam;

aliquant. a med.; quid simile habet et Hieron. in epist. 11 ad Ageruch., ad med.

(4) 30 in Evang., inter med. et fin.

(5) Quod de Davide et Amos intelligendum est.

(6) Inde fit ut prophetæ singuli suum dicendi modum in inspiratione ipsa conservent.

(1) Prophetarum scholæ apud Judæos institutæ erant; quod ad donum ipsum prophetiæ poterat esse præparatio; attamen sæpiissime spiritus Dei extra scholas istas insufflabat, et donis suis viros rudes ac simplices replebat.

(2) Ord. in princ. comm.

(3) Habet hoc express. Orig. hom. vi in Num

removetur autem divina virtute, si quid prophetiæ repugnat.

Ad *secundum* dicendum, quod speculatio scientiæ fit ex causa naturali; natura autem non potest operari nisi dispositione præcedente in materia: quod non est dicendum de Deo, qui est prophetiæ causa.

Ad *tertium* dicendum, quod aliqua naturalis indispositio, si non removeretur, impedire posset prophetalem revelationem, puta si aliquis esset totaliter sensu naturali destitutus; sicut etiam impeditur aliquis ab actu prophetandi per aliquam vehementem passionem vel iræ vel concupiscentiæ, qualis est in coitu, vel per quamcumque aliam passionem. Sed talem indispositionem naturalem removet virtus divina, quæ est prophetiæ causa.

**ART. IV. — UTRUM BONITAS MORUM REQUIRATUR AD PROPHETIAM<sup>1</sup>.**

De his etiam De ver. qu. xii, art. 5, et Opus. iii, cap. 222, et I. Cor. xiii.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod bonitas morum requiratur ad prophetiam. Dicitur enim Sap. vii, 27, quod *sapientia Dei per nationes in animas sanctas se transfert, et amicos Dei, et prophetas constituit*. Sed sanctitas non potest esse sine bonitate morum et sine gratia gratum faciente. Ergo prophetia non potest esse sine bonitate morum et gratia gratum faciente.

2. Præterea, secreta non revelantur nisi amicis, secundum illud Joan. xv, vers. 15: *Vos autem dixi amicos, quia omnia quaecumque audivi a Patre meo, nota feci vobis*. Sed prophetis Deus sua secreta revelat, ut dicitur Amos iii. Ergo videtur quod prophetæ sint Dei amici, quod non potest esse sine charitate. Ergo videtur quod prophetia non possit esse sine charitate, quæ non est sine gratia gratum faciente.

3. Præterea, Matth. vii, 15 dicitur: *Attendite a falsis prophetis, qui veniunt ad vos in vestimentis ovium, intrinsecus autem sunt lupi rapaces*. Sed quicumque sunt sine gratia interius, videntur<sup>2</sup> esse lupi rapaces. Ergo omnes sunt falsi prophetæ.

Nullus est ergo verus propheta, nisi bonus per gratiam.

4. Præterea, Philosophus dicit in libro De somno et vigilia<sup>3</sup>, quod "si divinatio somniorum est a Deo, inconveniens est eam immitti quibuslibet, et non optimis viris." Sed constat donum prophetiæ esse a Deo. Ergo donum prophetiæ non datur nisi optimis viris.

Sed *contra* est quod<sup>4</sup> his qui dixerant: *Domine, nonne in nomine tuo prophetavimus?* respondetur: *Numquam novi vos. Novit autem Dominus eos qui sunt ejus*, ut dicitur II. Timoth. ii, 19. Ergo prophetia potest esse in his qui non sunt Dei per gratiam.

**CONCLUSIO.** — Quanquam per morum malitiam ex animi inordinatis affectibus maximum prophetiæ adsit impedimentum, potest tamen ea esse sine morum bonitate, quantum attinet ad bonitatis radicem, charitatem videlicet: cum ad intellectum spectans, ad proximorum salutem, non autem propriam, sit a Deo hominibus infusa.

Respondeo dicendum quod bonitas morum potest attendi secundum duo: uno quidem modo secundum interiorem ejus radicem, quæ est gratia gratum faciens: alio autem modo quantum ad interiores animæ passionem et exteriores actiones. Gratia autem gratum faciens ad hoc principaliter datur, ut anima hominis Deo per charitatem conjungatur. Unde Augustinus dicit<sup>5</sup>: "Nisi impertiatur cuique Spiritus sanctus, ut eum Dei et proximi faciat amatorem, ille a sinistra non transfertur ad dexteram." Unde quidquid potest esse sine charitate, potest esse sine gratia gratum faciente, et per consequens sine bonitate morum. Prophetia autem potest esse sine charitate, quod apparet ex duobus: primo quidem ex actu utriusque; nam prophetia pertinet ad intellectum, cujus actus præcedit actum voluntatis, quam perficit charitas: unde et Apostolus<sup>6</sup> prophetiam connumerat aliis ad intellectum pertinentibus, quæ possunt sine charitate haberi. Secundo ex fine utriusque: datur enim prophetia ad utilitatem Ec-

(1) Negative respondet S. Doctor, et illius sententiæ veritas ex factis patet. Balaam enim non erat sanctus, attamen prophetizavit (Numer. xxi et seq.); idem dicendum est de Caipha qui in passioe Christi fuit quoque propheta (Joan. xi, 59).

(2) Al., *intrinsecus videntur*.

(3) Seu lib. De divinat. per somn. qui illi annectitur, a princ.

(4) Matth. vii, 22.

(5) De Trinit. lib. xv, cap. 18, circa princ.

(6) I. Cor. xiii.



clesne, sicut et aliæ gratiæ gratis datæ, secundum illud Apostoli <sup>1</sup>: *Unicuique datur manifestatio spiritus ad utilitatem*. Non autem ordinatur directe ad hoc quod affectus ipsius prophetæ conjungatur Deo, ad quod ordinatur charitas. Et ideo prophetia potest esse sine bonitate morum quantum ad propriam radicem hujus bonitatis. Si vero consideremus bonitatem morum secundum passiones animæ, et actiones exteriores, secundum hoc impeditur aliquis a prophetia per morum malitiam. Nam ad prophetiam requiritur maxima mentis elevatio ad spiritualium contemplationem, quæ quidem impeditur per vehementiam passionum, et per inordinatam occupationem rerum exteriorum. Unde et de filiis prophetarum legitur <sup>2</sup>, quod *simul habitabant cum Eliseo*, quasi solitariam vitam ducentes, ne mundanis occupationibus impedirentur a dono prophetiæ <sup>3</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod donum prophetiæ aliquando datur homini et propter utilitatem aliorum, et propter propriæ mentis illustrationem: et hi sunt in quorum animas sapientia divina per gratiam gratum facientem se transferens, amicos Dei, et prophetas eos constituit. Quidam vero consequuntur donum prophetiæ solum ad utilitatem aliorum, qui sunt quasi instrumenta divinæ operationis. Unde Hieronymus dicit super Matth. cap. vii in illud: *Nonne in nomine tuo prophetavimus?* "Prophetare, et virtutes facere, et dæmonia ejicere, interdum non est meriti ejus qui operatur, sed vel invocatione nominis Christi hoc agit vel ob condemnationem eorum qui invocant, et utilitatem eorum qui vident et audiunt, conceditur."

Ad *secundum* dicendum, quod Gregorius <sup>4</sup> exponens illud, dicit: "Dum audita superna cælestia amamus, amata jam novimus, quia amor ipse notitia est. Omnia ergo eis nota fecerat, quia a terrenis desideriis immutati amoris summi facibus ardebant." Et hoc modo non

revelantur semper secreta divina prophetis.

Ad *tertium* dicendum, quod non omnes mali sunt lupi rapaces, sed solum illi qui intendunt aliis nocere. Dicit enim Chrysostomus <sup>5</sup> quod "catholici doctores, etsi fuerint peccatores, servi quidem carnis dicuntur, non tamen lupi rapaces, quia non habent propositum perdere christianos." Et quia prophetia ordinatur ad utilitatem aliorum, manifestum est tales esse falsos prophetas <sup>6</sup>, quia ad hoc non mittuntur a Deo.

Ad *quartum* dicendum, quod donum divina non semper dantur optimis simpliciter, sed quandoque illis qui sunt optimi quantum ad talis doni perceptionem. Et sic Deus donum prophetiæ illis dat quibus optimum judicat dare.

#### ART V. — UTRUM ALIQUA PROPHETIA SIT A DÆMONIBUS <sup>7</sup>.

De his etiam Cont. gent. lib. iii, cap. 154.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod nulla prophetia sit a dæmonibus. "Prophetia enim est divina revelatio," ut Cassiodorus dicit <sup>8</sup>. Sed illud quod fit a dæmone, non est divinum. Ergo nulla prophetia potest esse a dæmone.

2. Præterea, ad propheticam cognitionem requiritur aliqua illuminatio, ut supra dictum est (quæst. præc., art. 2). Sed dæmones non illuminant intellectum humanum, ut supra dictum est (qu. cix, art. 3). Ergo nulla prophetia potest esse a dæmonibus.

3. Præterea, non est efficax signum quod etiam ad contraria se habet. Sed prophetia est signum confirmationis fidei; unde super illud Rom. xii: *Sive prophetiam secundum rationem fidei*, dicit Glossa <sup>9</sup>: "Nota quod in enumeratione gratiarum a prophetia incipit, quæ est prima probatio, quod fides nostra sit rationalis, quia credentes accepto Spiritu prophetabant." Non ergo prophetia a dæmonibus dari potest.

Sed *contra* est quod dicitur III. Reg. dici, non solum quod aliquid falsi prænuntiant, verum etiam et præsertim quia in suis sive prædictionibus, sive doctrinis animas perdere intendunt.

(7) Certum videtur ex Patrum et antiquorum testimonio oracula a dæmonibus fuisse edita, sed rem attentissime consideranti manifestum est hæc oracula non fuisse prophetias proprie dictas. (8) In Prol. super cap. 1.

(9) Ord. Ambros. in hunc loc.

(1) 1. Cor. xii, 7 (2) IV. Reg. iv.

(3) Prophetia, sicut et aliæ gratiæ gratis datæ, datur ad aliorum spirituales ædificationem, sed non necessario supponit gratiam gratum facientem. Qui enim non est sanctus potest esse propheta, sicut et prædicator et doctor.

(4) Hom. xxvii in Evang., ante med.

(5) Alius auctor, super Matth. hom. xix in Op. imperf., ante med.

(6) Ex his notandum est falsos prophetas sive

cap. xviii, 19: *Congrega ad me universum Israel in monte Carmeli, et prophetas Baal quadringentos quinquaginta, prophetasque locorum quadringentos, qui comedunt de mensa Jezabel.* Sed tales erant dæmonum cultores. Ergo videtur quod etiam a dæmonibus sit aliqua prophetia.

CONCLUSIO. — Prophetia simpliciter et proprie non aliquo dæmonum ministerio, sed divina revelatione fit.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. præc., art. 1), prophetia importat cognitionem quamdam procul existentem a cognitione humana. Manifestum est autem quod intellectus superioris ordinis aliqua cognoscere potest quæ sunt remota a cognitione intellectus inferioris. Supra intellectum autem humanum est non solum intellectus divinus, sed etiam intellectus angelorum bonorum et malorum secundum naturæ ordinem. Et ideo quædam cognoscunt dæmones etiam sua naturali cognitione, quæ sunt remota ab hominum cognitione, quæ possunt hominibus revelare. Simpliciter autem et maxime remota sunt quæ solus Deus cognoscit. Et ideo prophetia proprie et simpliciter dicta fit per solam divinam revelationem; sed ipsa revelatio facta per dæmones potest secundum quid dici prophetia<sup>1</sup>. Unde illi quibus aliquid per dæmones revelatur, non dicuntur in Scripturis prophetæ simpliciter, sed cum aliqua additione, puta prophetæ falsi, vel prophetæ idolorum. Unde Augustinus<sup>2</sup>: “Cum malus spiritus arripit hominem in hæc, scilicet visa, aut dæmoniacos facit, aut arreptitios, aut falsos prophetas.”

Ad primum ergo dicendum, quod Cassiodorus ibi definit prophetiam proprie et simpliciter dictam.

Ad secundum dicendum, quod dæmones ea quæ sciunt, hominibus manifestant, non quidem per illuminationem intellectus, sed per aliquam imaginariam visionem, aut etiam sensibilibiter colloquendo: et in hoc deficit hæc prophetia a vera.

Ad tertium dicendum, quod aliquibus

signis etiam exterioribus discerni potest prophetia dæmonum a prophetia divina. Unde dicit Chrysostomus<sup>3</sup> super Matth. 4, quod “quidam prophetaut in spiritu diaboli, quales sunt divinatores, sed sic discernuntur; quoniam diabolus interdum falsa dicit, Spiritus sanctus nunquam<sup>5</sup>.” Unde dicitur Deuter. xviii, 21: *Si tacita cogitatione responderis: Quomodo possum intelligere verbum quod Dominus non est locutus? hoc habebis signum: Quod in nomine Domini propheta ille prædixerit, et non evenerit, hoc Dominus non est locutus.*

#### ART. VI. — UTRUM PROPHETÆ DÆMONUM ALIQUANDO PRÆDICANT VERUM,

De his etiam infra, qu. clxxiv, art. 5 ad 4, et Cont. gent. lib. iii, cap. 134.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod prophetæ dæmonum nunquam vera prædicant. Dicit enim Ambrosius sup. illud I. Cor. xii: *Nemo potest dicere verum, quod omne verum, a quocumque dicatur, a Spiritu sancto est.* Sed prophetæ dæmonum non loquuntur a Spiritu sancto; quia *non est conventio Christi ad Belial*, ut dicitur II. Corinth. vi, 15. Ergo videtur quod tales nunquam vera prænuntiant.

2. Præterea, sicut veri prophetæ inspirantur a spiritu veritatis, ita prophetæ dæmonum inspirantur a spiritu mendacii, secundum illud III. Reg. ult., v. 22: *Egrediar, et ero spiritus mendax in ore omnium prophetarum ejus.* Sed prophetæ inspirati a Spiritu sancto nunquam loquuntur falsum, ut supra habitum est (quæst. præc., art. 6). Ergo prophetæ dæmonum nunquam loquuntur verum.

3. Præterea, Joan. viii, 44 dicitur de diabolo, quod *cum loquitur mendacium, ex propriis loquitur: quia diabolus est mendax, et pater ejus*, id est. mendacii. Sed inspirando prophetas suos, diabolus non loquitur nisi ex propriis: non enim constituitur minister Dei ad veritatem enuntiandam, quia *non est societas luci ad tenebras*, ut dicitur II. Corinth. vi, 15. Ergo prophetæ dæmonum nunquam vera prædicant.

Sed contra est quod Numer. xxii dicit

(3) Alius auctor.

(4) Rom. xix in Op. Imperf., parum ante fin.

(5) Ita edit. veteres cum Mss. Nicolai: *interdum verum dicit, Spiritus sanctus nunquam mentitur.* Edit. Patav., *nunquam interdum mentitur.*

(1) Oracula dæmonum a veris prophetiis duplici modo differunt: 1<sup>o</sup> nunquam futura libera, quæ dæmonibus sunt ignota, revelant; 2<sup>o</sup> non sunt clara, sed ordinarie æquivoca; 3<sup>o</sup> non sunt certa.

(2) Super Gen. ad litt. lib. xii, c. 19, circa fin.



quædam Glossa \* quod " Balaam divinus erat, dæmonum scilicet ministerio, et arte magica nonnunquam futura præ-noscens. " Sed ipse multa præ-nuntiavit vera, sicut est id quod habetur Numer. xxiv, 17: *Orietur stella ex Jacob, et consurget virga de Israel.* Ergo etiam prophetæ dæmonum præ-nuntiant vera.

CONCLUSIO. — Prophetæ dæmonum nonnunquam vera dicunt, quæ tamen non proprie ab ipsis, sed potius a Spiritu sancto proficiunt.

Respondeo dicendum quod sicut se habet bonum in rebus, ita verum in cognitione. Impossibile est autem inveniri aliquid in rebus quod totaliter bono privetur. Unde etiam impossibile est esse aliquam cognitionem quæ totaliter sit falsa, absque admixtione aliqujus veritatis. Unde et Beda dicit <sup>2</sup>, quod " nulla falsa est doctrina, quæ non aliquando aliqua vera falsis intermiscet. " Unde et ipsa doctrina dæmonum, qua suos prophetas instruunt, aliqua vera continet, per quæ receptibilis redditur. Sic enim intellectus ad falsum deducitur per apparentiam veritatis, sicut voluntas ad malum per apparentiam bonitatis. Unde et Chrysostomus <sup>3</sup> dicit super Matth. 4: " Concessum est diabolo interdum vera dicere, ut mendacium suum rara veritate commendet <sup>5</sup>. "

Ad primum ergo dicendum, quod prophetæ dæmonum non semper loquuntur ex dæmonum revelatione, sed interdum ex inspiratione divina; sicut manifeste legitur de Balaam, cui dicitur Dominus esse locutus <sup>6</sup>, licet esset propheta dæmonum <sup>7</sup>; quia Deus utitur etiam malis ad utilitatem bonorum. Unde et per prophetas dæmonum aliqua vera præ-nuntiat: tum ut credibilior fiat veritas, quæ etiam ex adversariis testimonium habet: tum etiam quia

cum homines talia credunt, per eorum dicta magis ad veritatem inducuntur. Unde etiam Sibyllæ <sup>8</sup> multa vera præ-dixerunt de Christo. Sed etiam quando prophetæ dæmonum a dæmonibus instruuntur, aliqua vera prædicunt: quandoque quidem virtute propriæ naturæ, cujus auctor est Spiritus sanctus; quandoque etiam revelatione bonorum spirituum, ut patet per Augustinum <sup>9</sup>. Et sic etiam illud verum quod dæmones præ-nuntiant, a Spiritu sancto est.

Ad secundum dicendum, quod verus propheta semper inspiratur a spiritu veritatis, in quo nihil est falsitatis, et ideo nunquam dicit falsum; propheta autem falsitatis non semper instruitur a spiritu falsitatis, sed quandoque etiam inspiratur a spiritu veritatis. Ipse etiam spiritus falsitatis quandoque enuntiat vera, quandoque falsa, ut dictum est (in corp. art. et ad 1).

Ad tertium dicendum, quod propria dæmonum dicuntur esse illa quæ habent a seipsis, scilicet mendacia et peccata; quæ autem pertinent ad propriam naturam, non habent a seipsis, sed a Deo. Per virtutem autem propriæ naturæ quandoque vera præ-nuntiant, ut dictum est (in corp. art. et ad 1). Utitur etiam eis Deus ad veritatis manifestationem per ipsos fiendam <sup>10</sup>, dum divina mysteria eis per angelos revelantur, ut dictum est (ibid.).

## QUESTIO CLXXIII.

### DE MODO PROPHETICÆ COGNITIONIS, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de modo propheticæ cognitionis; et circa hoc quaeruntur quatuor:

1. Utrum prophetæ videant ipsam Dei essentiam — 2. Utrum revelatio prophetica fiat per influentiam aliquarum specierum, vel per solam influentiam luminis. — 3. Utrum prophetica revelatio semper sit cum alienatione a sensibus. — 4. Utrum prophetia semper sit cum cognitione eorum quæ prophetantur.

(7) B. Thomas existimat Balaam fuisse dæmonum prophetam; et hæc sententia fuit Basilii (epist. 80). August. (serm. 103), Chrysost. (hom. xiv in Matth.), Theodoret. (quaest. lx in Num.) et multorum aliorum.

(8) Oraculorum sibyllarum de authenticitate non dubitarunt scriptores medii ævi, et ea Patres antiquissimi sæpissime laudarunt; nunc vero rejiciuntur tanquam spuria, et fere omnes fatentur non esse a Patribus in medium adducta, nisi tanquam ad hominem argumenta.

(9) Sup. Gen. ad litt. lib. xii. Videtur colligi posse ex cap. 19, circa fin.

(10) Tunc non sunt spiritus erroris et mendacii, sed veritatis.

(1) Colligitur ex ord. Rabani sup. illud: *Misit ergo nuntios.*

(2) Comment. in Luc. cap. 17, ante med. sup. illud: *Decem viri leprosi*; et Aug. Quæst. evang. lib. ii, quæst. 40, a princ.

(3) Alius auctor.

(4) Hom. xix in Op. imperf., parum ante fin.

(5) Id nullo modo vim demonstrativam prophetiarum in gratiam religionis christianæ evertit. Multis enim modis oracula dæmonum ex prophetis veteris et novi Testamenti differunt. Ea de re conferendum est De la Luzerne (*Dissertation sur les prophéties*), Perron. (De vera religionem, tom. i, p. 84, edit. Migne).

(6) Numer. xxii.

**ART. I. — UTRUM PROPHETÆ  
VIDEANT IPSAM DEI ESSENTIAM <sup>1</sup>.**

De his etiam supra, quæst. CLXXI, art. 2 corp. et art. 4 corp. et ad 8, et De ver. quæst. XII, art. 6, et Psal. L.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod prophetæ ipsam Dei essentiam videant. Quia super illud Isa. xxxviii: *Dispone domui tuæ*, etc., dicit Glossa ordin.: "Prophetæ in ipso libro præscientiæ Dei, in quo omnia scripta sunt, legere possunt. „ Sed præscientia Dei est ipsa ejus essentia. Ergo prophetæ vident ipsam Dei essentiam.

2. Præterea, Augustinus dicit <sup>2</sup>, quod "in illa æterna veritate, ex qua temporalia facta sunt omnia, formam secundum quam sumus, et secundum quam operamur, visu mentis aspicimus. „ Sed prophetæ inter omnes homines altissimam habent divinorum cognitionem. Ergo ipsi maxime divinam essentiam vident.

3. Præterea, futura contingentia præcognoscuntur a prophetis secundum immobilem veritatem. Sic autem non sunt nisi in ipso Deo. Ergo prophetæ ipsum Deum vident.

Sed *contra* est quod visio divinæ essentiae non evacuatur in patria. Prophetia autem evacuatur, ut habetur I. Cor. xiii. Ergo prophetia non fit per visionem divinæ essentiae.

**CONCLUSIO.** — Quæ prophetæ cognoscunt, non divinam intuentes essentiam apprehendunt, sed in quibusdam similitudinibus quasi in quodam speculo, per illustrationem divini luminis intuentur.

Respondeo dicendum quod prophetia importat cognitionem divinam ut procul existentem. Unde et de prophetis dicitur Hebr. xi, quod *erant a longe aspicientes*. Illi autem qui sunt in patria, in statu beatitudinis existentes, non vident ut a remotis, sed magis quasi ex propinquo, secundum illud Psalmi cxxxix, vers. 14: *Habitabunt recti cum vultu tuo*. Unde manifestum est quod cognitio pro-

phetica alia est a cognitione perfecta, quæ erit in patria: unde et distinguitur ab ea sicut imperfectum a perfecto, et eâ adveniente evacuatur <sup>3</sup>, ut patet per Apostolum <sup>4</sup>. Fuerunt autem quidam qui cognitionem propheticam a cognitione beatorum distinguere volentes, dixerunt quod prophetæ vident ipsam divinam essentiam, quam vocant *speculum æternitatis*, non tamen secundum quod est objectum beatorum, sed secundum quod sunt in ea rationes futurorum eventuum: quod quidem est omnino impossibile. Deus enim est objectum beatitudinis secundum ipsam sui essentiam, secundum illud quod Augustinus dicit <sup>5</sup>: "Beatus est qui te scit, etiam si illas, id est, creaturas, nesciat. „ Non est autem possibile quod aliquis videat rationes creaturarum in ipsa divina essentia, ita quod eam non videat <sup>6</sup>: tum quia ipsa divina essentia est ratio omnium eorum quæ fiunt; ratio autem idealis non addit supra divinam essentiam nisi respectum ad creaturam: tum etiam quia prius est cognoscere aliquid in se, quod est cognoscere Deum ut est objectum beatitudinis, quam cognoscere illud per comparisonem ad alterum, quod est cognoscere Deum secundum rationes rerum in ipso existentes. Et ideo non potest esse quod prophetæ videant Deum secundum rationes creaturarum, et non prout est objectum beatitudinis. Et ideo dicendum est quod visio prophetica non est visio ipsius divinæ essentiae, neque in ipsa divina essentia vident ea quæ vident, sed in quibusdam similitudinibus, secundum illustrationem divini luminis. Unde Dionysius dicit <sup>7</sup>, de visionibus prophetis loquens, quod "sapiens theologus visionem illam dicit esse divinam, quæ fit per similitudinem rerum forma corporali carentium ex reductione videntium in divina. „ Et hujusmodi similitudines divino lumine illustratæ magis habent rationem speculi quam Dei essentia: nam in speculo resultant species ab aliis

(1) Prophetæ non vident ipsam Dei essentiam, alioquin forent impeccabiles, et beatitudine æterna fruerentur, quod eorum statui repugnat.

(2) De Trin. lib. ix, cap. 7, in princ.

(3) *Charitas nunquam excidit; sive prophetiæ evacuabuntur, sive linguæ cessabunt, sive scientia destruetur.* (4) I. Cor. xiii.

(5) Confess. lib. v, cap. 4, circa princ.

(6) Quod ita etiam clarius probat S. Doctor

(De ver. quæst. xii, art. 6), ipsæ species rerum in mente divina resultantes non sunt aliud secundum rem ab ipsa essentia divina, sed hujusmodi species vel rationes distinguuntur in ipsa secundum diversos ejus respectus ad creaturas diversas. Cognoscere igitur divinam essentiam et species in ipsa resultantes, nihil est aliud quam cognoscere ipsam in se, et relatam ad aliud (7) De cæl. hier. cap. 4, circa med.



rebus; quod non potest dici de Deo. Sed hujusmodi illustratio mentis prophetica potest dici speculum, inquantum resultat ibi similitudo veritatis divinæ præscientiæ, et propter hoc dicitur *speculum æternitatis*, quasi repræsentans Dei præscientiam, qui in sua æternitate omnia præsentialiter videt, ut dictum est (quæst. CLXXI, art. 6 ad 3).

Ad *primum* ergo dicendum, quod prophetæ dicuntur inspicere in libro præscientiæ Dei, inquantum ex ipsa præscientia Dei resultat veritas in mentem prophetæ.

Ad *secundum* dicendum, quod in prima veritate dicitur homo videre propriam formam, qua existit, inquantum primæ veritatis similitudo refulget in mente humana, ex qua anima habet quod se ipsam cognoscat.

Ad *tertium* dicendum, quod ex hoc ipso quod in Deo futura contingentia sunt secundum immobilem veritatem, potest imprimere menti prophetæ similem cognitionem, absque eo quod prophetæ Deum per essentiam videant.

**ART. II.** — UTRUM IN PROPHETICA REVELATIONE IMPRIMANTUR DIVINITUS MENTI PROPHETÆ NOVÆ RERUM SPECIES, AN SOLUM NOVUM LUMEN<sup>1</sup>.

De his etiam Conf. gent. lib. III, cap. 154, et De ver. quæst. XII, art. 7.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in prophetica revelatione non imprimantur divinitus menti prophetæ novæ rerum species, sed solum novum lumen; quia, sicut dicit Glossa Hieronymi<sup>2</sup>, "Prophetæ utuntur similitudinibus rerum in quibus conversati sunt." Sed si visio prophetica fieret per aliquas species de novo impressas, nihil operaretur ibi præcedens conversatio. Ergo non imprimuntur aliquæ species de novo in animam prophetæ, sed solum propheticum lumen.

2. Præterea, sicut Augustinus dicit Super Genes. ad litt. lib. XII<sup>3</sup>, "visio imaginaria non facit prophetam, sed solum visio intellectualis." Unde etiam Danielis x, 1 dicitur quod *intelligentia opus est in visione*. Sed visio intellectualis, sicut in eodem lib. 4 dicitur, non fit per aliquas similitudines, sed per ipsam rerum veri-

tatem. Ergo videtur quod prophetica revelatio non fiat per impressionem aliquarum specierum.

3. Præterea, per donum prophetiæ Spiritus sanctus exhibet homini id quod est supra facultatem naturæ humanæ. Sed formare quascumque rerum species potest homo ex facultate naturali. Ergo videtur quod in prophetica revelatione non infundatur aliqua rerum species, sed solum intelligibile lumen.

Sed *contra* est quod dicitur Oseæ XII, vers. 10: *Ego visiones multiplicavi eis, et in manibus prophetarum assimilatus sum*. Sed multiplicatio visionum non fit secundum lumen intelligibile, quod est commune in omni prophetica visione, sed solum secundum diversitatem specierum, secundum quas etiam est assimilatio. Ergo videtur quod in prophetica revelatione imprimantur novæ species rerum, et non solum intelligibile lumen.

**CONCLUSIO.** — Fit prophetis revelatio nonnunquam per solam divini luminis influentiam, nonnunquam vero per species de novo impressas seu aliter ordinatas.

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit<sup>5</sup>, "cognitio prophetica maxime ad mentem pertinet." Circa cognitionem autem humanæ mentis duo oportet considerare; scilicet acceptionem, sive repræsentationem rerum, et iudicium de rebus repræsentatis. Quando autem repræsentantur menti humanæ res aliquæ secundum aliquas species, et secundum naturæ ordinem, primo oportet quod species repræsententur sensui, secundo imaginationi, tertio intellectui possibili, qui immutatur a speciebus phantasmatum secundum illustrationem intellectus agentis. In imaginatione autem non solum sunt formæ rerum sensibilem, secundum quod accipiuntur a sensu, sed transmutantur diversimode, vel propter aliquam transmutationem corporalem (sicut accidit in dormientibus et furiosis), vel etiam secundum imperium rationis disponuntur phantasmata in ordine ad id quod est intelligendum. Sicut enim ex diversa ordinatione earundem litterarum accipiuntur diversi intellectus; ita etiam secundum

(1) Declarat 8. Doctor propheticam revelationem non semper ita fieri, ut novæ rerum species imprimantur menti prophetæ; sed quandoque fieri per solam luminis influentiam, hoc

est, novum lumen intellectuale menti ejus infundendo. (2) Ord. in princ. comment. Amos I.

(3) Cap. 9.

(4) Cap. 5, in fin.

(5) Sup. Gen. ad litt. lib. XII, c. 9, circa princ.

diversam dispositionem phantasmatum resultant in intellectu diversæ species intelligibiles. Judicium autem humanæ mentis fit secundum vim intellectualis luminis. Per donum autem prophetiæ confertur aliquid humanæ menti supra id quod pertinet ad naturalem facultatem, quantum ad utrumque; scilicet et quantum ad iudicium per influxum luminis intellectualis, et quantum ad acceptionem, seu representationem rerum quæ fit per aliquas species. Et quantum ad hoc secundum potest assimilari doctrina humana revelationi propheticæ, non autem quantum ad primum. Homo enim suo discipulo representat aliquas res per signa locutionum; non autem potest interius illuminare, sicut facit Deus. Horum autem duorum principaliter est primum in prophetia, quia iudicium est completivum cognitionis. Et ideo si cui fiat divinitus representatio aliquarum rerum per similitudines imaginarias (ut Pharaoni et Nabuchodonosor<sup>1</sup>), aut etiam per similitudines corporales (ut Balthasar), non est talis censendus propheta, nisi illuminetur ejus mens ad iudicandum; sed talis apparitio est quidam imperfectum in genere prophetiæ. Unde a quibusdam vocatur extasis prophetiæ<sup>2</sup>, sicut et divinatio somniorum. Erit autem propheta, si solummodo intellectus ejus illuminetur ad iudicandum etiam ea quæ ab aliis imaginariè visa sunt, ut patet de Joseph, qui exposuit somnium Pharaonis. Sed, sicut Augustinus dicit<sup>3</sup>, "Maxime propheta est qui utroque præcellit, ut scilicet videat in spiritu corporalium rerum significativas similitudines, et eas vivacitate mentis intelligat." — Repræsentantur autem divinitus menti prophetæ quandoque quidem mediante sensu exteriori quædam formæ sensibiles, sicut Daniel vidit scripturam parietis, ut legitur Daniel. v; quandoque autem per formas imaginarias, sive omnino divinitus impressas, non per sensum acceptas (puta si alicui cæco nato imprimerentur in imaginatione colorum similitudines), vel etiam divinitus ordinatas ex his quæ a sensibus sunt acceptæ, sicut Jeremias vi-

dit ollam succensam a facie a quilonis<sup>4</sup>, ut habetur Jerem. i; sive etiam imprimendo species intelligibiles ipsi menti; sicut patet de his qui accipiunt scientiam, vel sapientiam infusam, sicut Salomon et Apostoli<sup>5</sup>. Lumen autem intelligibile quandoque quidem imprimitur menti humanæ divinitus ad dijudicandum ea quæ ab aliis visa sunt; sicut dictum est (hic sup.) de Joseph, et sicut patet de Apostolis, quibus *Dominus aperuit sensum, ut intelligerent Scripturas*, ut dicitur Lucæ xxiv, 45, et ad hoc pertinet interpretatio sermonum; sive etiam ad dijudicandum secundum divinam veritatem ea quæ cursu naturali homo apprehendit; sive etiam ad dijudicandum veraciter et efficaciter ea quæ agenda sunt, secundum illud Isa. lxiii, 14: *Spiritus Domini ductor ejus fuit*. Sic igitur patet quod prophetica revelatio quandoque quidem fit per solam luminis influentiam, quandoque autem etiam per species de novo impressas vel aliter ordinatas.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dictum est (in corp. art.), quandoque in prophetica revelatione divinitus ordinantur species imaginariæ præceptæ a sensu, secundum congruentiam ad veritatem revelandam; et tunc conversatio præcedens aliquid operatur ad ipsas similitudines, non autem quando totaliter ab extrinseco imprimuntur.

Ad secundum dicendum, quod visio intellectualis non fit secundum aliquas similitudines corporales et individuales; fit tamen secundum aliquam similitudinem intelligibilem. Unde Augustinus dicit<sup>6</sup>, quod "habet animus nonnullam speciei notæ similitudinem, quæ quidem similitudo intelligibilis in revelatione prophetica quandoque immediate a Deo imprimitur, quandoque a formis imaginatis resultat, secundum adjutorium prophetici luminis; quia ex eisdem formis imaginatis subtilior conspicitur veritas secundum illustrationem altioris luminis.

Ad tertium dicendum, quod quascunque formas imaginatas naturali virtute homo potest formare, absolute hujusmodi formas considerando; non tamen

intellexit propheta præsignificari vastationem et exustionem Jerusalem.

(5) Omnium rerum naturalium scientiam accepit Salomon, Apostoli vero quicquid mundo Christus docuerat intellexerunt.

(6) De Trin. lib. ix, cap. 11, in princ.

(1) Regibus istis in somniis visiones apparuerunt, ac proinde ex imaginatione sola sine objectis exterioribus processerunt.

(2) Al., casus prophetiæ.

(3) Sup. Gen. ad litt. lib. xii, cap. 9, in med.

(4) Per hanc visionem sibi divinitus factam



ut sint ordinatæ ad repræsentandas intelligibiles veritates, quæ hominis intellectum excedunt; sed ad hoc necessarium est auxilium supernaturalis luminis.

**ART. III. — UTRUM VISIO PROPHETICA SEMPER FIAT CUM ABSTRACTIONE A SENSIBUS<sup>1</sup>.**

De his etiam De ver. quæst. xii, art. 9.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod visio prophetica semper fiat cum abstractione a sensibus. Dicitur enim Num. xii, 6: *Si quis fuerit inter vos propheta Domini, in visione apparebo ei, vel per somnium loquar ad illum*. Sed, sicut Glossa dicit in principio Psalterii, "visio quæ est per somnia et visiones, est per ea quæ videntur dici vel fieri. Cum autem aliqua videntur dici vel fieri, quæ non dicuntur vel fiunt, est alienatio a sensibus. Ergo prophetia semper fit cum alienatione a sensibus.

2. Præterea, quando una virtus multum intenditur in operatione sua, alia potentia abstrahitur a suo actu; sicut illi qui vehementer intendunt ad aliquid audiendum, non percipiunt visu ea quæ coram ipsis sunt. Sed in visione prophetica est maxime intellectus elevatus, et intenditur in suo actu. Ergo videtur quod semper fiat cum abstractione a sensibus.

3. Præterea, impossibile est idem simul ad oppositas partes converti. Sed in visione prophetica mens convertitur ad accipiendum a superiori. Ergo non potest simul converti ad sensibilia. Necessarium ergo videtur quod revelatio prophetica semper fiat cum abstractione a sensibus.

4. Sed *contra* est quod dicitur I. Corinth. xiv, 32: *Spiritus prophetarum prophetis subjecti sunt*. Sed hoc esse non posset, si propheta non esset sui compos, a sensibus alienatus existens. Ergo videtur quod prophetica visio non fiat cum alienatione a sensibus.

**CONCLUSIO.** — Ea visio prophetica, qua mens prophetæ illustratur lumine intelligibili, aut speciebus intelligibilibus formatur, non fit cum abstractione a sensibus, sed ea demum quæ, rapiente

divina virtute, in somno vel contemplatione rerum divinarum per imaginarias formas efficitur.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. præc.), prophetica revelatio fit secundum quatuor, scilicet secundum influxum intelligibilis luminis, secundum immissionem intelligibilium specierum, secundum impressionem, vel ordinationem imaginabilium formarum, et secundum expressionem formarum sensibilibus. Manifestum est autem quod non fit abstractio a sensibus, quando aliquid representatur menti prophetæ per species sensibiles, sive ad hoc specialiter formatas divinitus, sicut rubus ostensus Moysi<sup>2</sup>, et scriptura ostensa Danieli<sup>3</sup>, sive etiam per alias causas productas; ita tamen quod secundum divinam providentiam ad aliquid prophetice significandum ordinetur, sicut per arcam Noe significabatur Ecclesia. Similiter etiam non est necesse ut fiat alienatio a sensibus exterioribus per hoc quod mens prophetæ illustratur intelligibili lumine, aut formatur intelligibilibus speciebus; quia in nobis perfectum iudicium intellectus habetur per conversionem ad sensibilia, quæ sunt prima nostræ cognitionis principia<sup>4</sup>, ut habitum est (part. I, quæst. lxxxiv, art. 7). Sed quando fit revelatio prophetica secundum formas imaginarias, necesse est fieri abstractionem a sensibus, ut talis apparitio phantasmatum non referatur ad ea quæ exterius sentiuntur. Sed abstractio a sensibus quandoque fit perfecte, ut scilicet nihil homo sensibus percipiat; quandoque autem imperfecte, ut scilicet aliquid percipiat sensibus, non tamen plene discernat ea quæ exterius percipit, ab his quæ imaginabiliter videt. Unde Augustinus dicit<sup>5</sup>: "Sic videntur quæ in spiritu fiunt, imagines corporum, quemadmodum corpora ipsa<sup>6</sup> per corpus, ita ut simul cernatur et homo aliquis præsens oculis, et absens alius spiritu, tanquam oculis. Talis tamen alienatio a sensibus non fit in prophetis cum aliqua inordinatione naturæ (sicut in arreptitiis vel in furiosis), sed per aliquam causam ordinatam, vel na-

(1) Docet S. Doctor visionem propheticam non semper fieri cum abstractione a sensibus, id est, ita ut propheta nihil per sensus externos percipiat.

(2) Exod. iii (3) Dan. v.

(4) Tanquam illa ex quibus cognitio initiatur

et oritur ut ex termino a quo; non eo sensu quo principia scientiæ dicuntur, quorum certitudinē tota scientiæ firmitas innititur.

(5) Sup. Gen. ad litt. lib. xii, cap. 12, ante med.

(6) Ita communiter. In cod. Alcan. et edit Rom. deest ipsa.

turalem (sicut per somnium) vel spiritualem (sicut per contemplationis vehementiam); sicut de Petro legitur Act. x, quod cum oraret in cœnaculo, factus est in excessu mentis<sup>1</sup>; vel virtute divina rapiente, secundum illud Ezech. i, 3: *Facta est super eum manus Domini*.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa loquitur de prophetis quibus imprimebantur vel ordinabantur imaginariæ formæ vel in dormiendo, quod significatur per somnium; vel in vigilando, quod significatur per visionem.

Ad secundum dicendum, quod quando mens intenditur in suo actu circa absentia quæ sunt a sensibus remota, tunc propter vehementiam intentionis sequitur alienatio a sensibus: sed quando mens intenditur in suo actu circa dispositionem, vel iudicium sensibilem, non oportet quod a sensibus abstrahatur.

Ad tertium dicendum, quod motus mentis prophetiæ non est secundum virtutem propriam, sed secundum virtutem superioris influxus. Et ideo quando ex superiori influxu mens prophetæ inclinatur ad iudicandum, vel disponendum aliquid circa sensibilia, non fit alienatio a sensibus; sed solum quando elevatur mens ad contemplantum aliqua sublimiora.

Ad quartum dicendum quod spiritus prophetarum dicuntur esse subjecti prophetis quantum ad propheticam enuntiationem, de qua ibi Apostolus loquitur, quia scilicet ex proprio sensu loquuntur ea quæ viderunt, non mente perturbata, sicut arreptitii (ut dixerunt Priscilla et Montanus<sup>2</sup>), sed in ipsa prophetica revelatione, potius ipsi subjiuntur spiritui prophetiæ, id est, dono prophetico.

**ART. IV. — UTRUM PROPHETÆ SEMPER COGNOScant EA QUÆ PROPHETANT<sup>3</sup>.**

De his etiam Jerem. xi, lect. 7.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod prophetæ semper cognoscant ea quæ prophetant. Quia, ut Augustinus

(1) Sive paulo aliter (vers. 9) quod in superiora Petrus ascendit ut oraret circa horam sextam; et cum esuriret, voluit gustare; parantibus autem illis, cecidit super eum mentis excessus.

(2) Priscilla fuit una ex duabus prophetissis hæretici Montani, cuius orrores secutus est Tertullianus (Cf. August. De hæres., 25)

dicit<sup>4</sup>, " quibus signa per aliquas rerum corporalium similitudines demonstrabantur in spiritu, nisi accessisset mentis officium, ut etiam intelligerentur, nondum erat prophetia. „ Sed ea quæ intelliguntur non possunt esse incognita. Ergo propheta non ignorat ea quæ prophetat.

2. Præterea, majus est lumen prophetiæ quam lumen naturalis rationis. Sed quicumque lumine naturali habet scientiam, non ignorat ea quæ scit. Ergo quicumque lumine prophetico aliqua enuntiat, non potest ea ignorare.

3. Præterea, prophetia ordinatur ad hominum illuminationem; unde dicitur II. Petr. i, 19: *Habemus propheticum sermonem, cui bene facitis attendentes quasi lucernæ lucenti in caliginoso loco*. Sed nihil potest alios illuminare, nisi in se sit illuminatum. Ergo videtur quod propheta prius illuminetur ad cognoscendum ea quæ aliis enuntiat.

Sed contra est quod dicitur Joan. xi, 51: *Hoc autem a semetipso (Caiphas) non dixit, sed cum esset Pontifex anni illius, prophetavit quod Jesus moriturus erat pro gente*, etc. Sed hoc Caiphas non cognovit. Ergo non omnis qui prophetat cognoscit ea quæ prophetat.

**CONCLUSIO.** — Cum prophetis utatur Spiritus sanctus, ut deficientibus instrumentis respectu principalis agentis, non oportet prophetas quæcumque prædicant cognoscere.

Respondeo dicendum quod in revelatione prophetica movetur mens prophetæ a Spiritu sancto, sicut instrumentum deficiens respectu principalis agentis. Movetur autem mens prophetæ non solum ad aliquid apprehendendum, sed etiam ad aliquid loquendum, vel ad aliquid faciendum; et quandoque quidem ad omnia tria simul, quandoque autem ad duo horum, quandoque vero ad unum tantum. Et quodlibet horum contingit esse cum aliquo cognitionis defectu. Nam cum mens prophetæ movetur ad aliquid æstimandum vel apprehendendum, quandoque quidem inducitur ad hoc quod solum apprehendat rem illam, quandoque autem ulterius ad hoc quod cognoscat hæc sibi esse divinitus reve-

(3) Juxta mentem D. Thomæ, ad rationem prophetæ proprie dicti requiritur ut intelligat ea quæ prophetat.

(4) Sup. Gen. ad litt. lib. vi, cap. ix. 12 princ



lata. — Similiter etiam quandoque movetur mens prophetæ ad aliquid loquendum, ita quod intelligat id quod per hæc verba Spiritus sanctus intendit, sicut David, qui dicebat<sup>1</sup>: *Spiritus Domini locutus est per me*. Quandoque autem ille cuius mens movetur ad aliqua verba exprimenda, non intelligit quid Spiritus sanctus per hæc verba intendat, sicut patet de Caipha<sup>2</sup>. — Similiter etiam cum Spiritus sanctus movet mentem alicujus ad aliquid faciendum, quandoque quidem intelligit quid hoc significet, sicut patet de Jeremia, qui abscondit lumbare in Euphrate, ut habetur Jerem. xiii; quandoque vero non intelligit, sicut milites dividentes vestimenta Christi, non intelligebant quid hoc significaret. Cum ergo aliquis cognoscit se moveri a Spiritu sancto ad aliquid æstimandum vel significandum verbo vel facto, hoc proprie ad prophetiam pertinet<sup>3</sup>; cum autem movetur, sed non cognoscit, non est perfecta prophetia, sed quidam instinctus propheticus. — Sciendum tamen quod quia mens prophetæ est instrumentum deficiens, ut dictum est (in corp. art.), etiam veri prophetæ non omnia cognoscunt quæ in eorum visis, aut verbis, aut etiam factis Spiritus sanctus intendit.

Et per hoc patet responsio ad objecta. Nam primæ rationes loquuntur de veris prophetis, quorum mens divinitus illustratur perfecte.

## QUESTIO CLXXIV.

### DE DIVISIONE PROPHETIÆ, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de divisione prophetiæ; et circa hoc quærentur sex: 1. De divisione prophetiæ in suas species. — 2. Utrum sit altior prophetia quæ est sine imaginaria visione. — 3. De diversitate graduum prophetiæ. — 4. Utrum Moyses fuerit excellentissimus prophetarum. — 5. Utrum aliquis comprehensibilis possit esse propheta. — 6. Utrum prophetia creverit per temporis processum.

**ART. I. — UTRUM CONVENIENTER DIVIDATUR PROPHETIA IN PROPHETIAM PRÆDESTINATIONIS DEI, PRÆSCIENTIÆ ET COMMINATIONIS.**

De his etiam De ver. quæst. xii, art. 10,  
et Matth. i, prop. fin.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter dividatur prophe-

(1) II. Reg. xiii, 2.

(2) Joan. x.

(3) Hoc est de ratione prophetæ, ait ipse san-

tia in Glossa<sup>4</sup> super Matth. i: *Ecce virgo in utero habebit*; ubi dicitur quod "prophetia alia est ex prædestinatione Dei, quam necesse est omnibus modis evenire, ut sine nostro impleatur arbitrio; ut hæc de qua hic agitur: alia est ex præscientia Dei, cui nostrum admiscetur arbitrium: alia est quæ comminatio dicitur, quæ fit ob signum divinæ animadversionis. " Illud enim quod consequitur omnem prophetiam, non debet poni ut membrum dividens prophetiam. Sed omnis prophetia est secundum præscientiam divinam, quia "prophetæ legunt in libro præscientiæ, " ut dicit Glossa Isa. xxxviii<sup>5</sup>. Ergo videtur quod non debeat poni una species prophetiæ quæ est secundum præscientiam.

2. Præterea, sicuti aliquid prophetatur secundum comminationem, ita etiam secundum promissionem, et utraque variatur; dicitur enim Jerem. xviii, 7: *Repente loquar adversum gentem et adversum regnum, ut eradicem, et destruiam, et disperdam illud. Si pœnitentiam egerit gens illa a malo suo, agam et ego pœnitentiam*; et hoc pertinet ad prophetiam comminationis; et postea subdit de prophetia promissionis: *Subito loquar de gente et regno, ut ædificem, et plantem illud. Si fecerit malum in oculis meis, pœnitentiam agam super bono quod locutus sum ut facerem ei*. Ergo sicut ponitur prophetia comminationis, ita debet poni prophetia promissionis.

3. Præterea, Isidorus dicit<sup>6</sup>, prophetiæ genera sunt septem. Primum genus est *extasis*, quod est mentis excessus, sicut vidit Petrus vas submissum de cælo cum variis animalibus<sup>7</sup>. Secundum genus est *visio*, sicut apud Isaiam dicentem: *Vidi Dominum sedentem*, etc.<sup>8</sup>. Tertium genus est *somnium*, sicut Jacob scalam dormiens vidit<sup>9</sup>. Quartum genus est *per nubem*, sicut ad Moysen loquebatur Deus<sup>10</sup>. Quintum genus est *vox de cælis*, sicut ad Abraham sonuit dicens: *Ne mittas manum in puerum*<sup>11</sup>. Sextum genus *accepta parabola*, sicut apud Baptistam Doctor (lect. vii in cap. 11 ad Hebr.), quod cognoscat illud quod videt, vel dicit, vel facit; quando autem non cognoscit, non est vere propheta, sed participative tantum.

(4) Ord. sup. illud: *Ut adimpleretur quod*, etc.

(5) Ord. sup. illud: *Dispone domui tuæ*.

(6) Etymol. lib. vii, cap. 8, declinando ad fin.

(7) Act. x.

(8) Isa. vi.

(9) Gen. xxviii.

(10) Exod. xxxii.

(11) Gen. xxii.

laam<sup>1</sup>. Septimum genus *repletio Spiritus sancti*, sicut pene apud omnes prophetas. Ponit etiam tria genera visionum: unum secundum oculos corporis; alterum secundum spiritum imaginarium; tertium per intuitum mentis. Sed hæc non exprimuntur in prius dicta divisione. Ergo est insufficiens.

Sed *contra* est auctoritas Hieronymi, cujus dicitur esse Glossa inducta (in arg. 1).

CONCLUSIO. — Dividitur recte prophetia in eam, quæ est Dei prædestinationis, præscientiæ, et comminationis.

Respondeo dicendum quod species habituum et actuum in moralibus distinguuntur secundum objecta. Objectum autem prophetiæ est id quod est in cognitione divina supra humanam facultatem existens<sup>2</sup>. Et ideo secundum horum differentiam prophetia distinguitur in diversas species, secundum prius dictam divisionem. — Dictum est autem supra (quæst. cxxxi, art. 6 ad 2), quod futurum est in divina cognitione dupliciter: uno modo, prout est in sua causa: et sic accipitur prophetia comminationis, quæ non semper impletur; sed per eam prænuntiatur ordo causæ ad effectum, qui quandoque aliis supervenientibus impeditur<sup>3</sup>; alio modo præcognoscit Deus aliqua in seipsis, vel ut fienda ab ipso<sup>4</sup>, et horum est prophetia prædestinationis, quia, secundum Damascenum<sup>5</sup>, "Deus prædestinat ea quæ non sunt in nobis; vel ut fienda per liberum arbitrium hominis: et sic est prophetia præscientiæ<sup>6</sup>, quæ potest esse bonorum et malorum: quod non contingit de prophetia prædestinationis, quæ est bonorum tantum. Et quia prædestinatio sub præscientia comprehenditur, ideo in Glossa<sup>7</sup>, in principio Psalterii ponitur tantum duplex prophetiæ species, scilicet secundum præscientiam, et secundum comminationem.

(1) Num. xxiii.

(2) Non quodlibet nihilominus quod in cognitione divina supra humanam facultatem existit, si proprie sumatur prophetia; cum sint aliqua ejusmodi supra humanam facultatem Deo cognita quæ fidei non prophetiæ objectum sunt.

(3) Prophetia comminationis semper est conditionalis, ut prophetia qua Jonas Ninive subversionem post 40 dies annuntiavit.

(4) Nulla interveniente causa secunda, sæpissime jussurandum in Scripturis huic prophetiæ præmittitur: *Juravit Dominus veritatem et non frustrabitur eam: de fructu ventris tui ponam super sedem tuam* (Ps. cxxx).

Ad primum ergo dicendum, quod præscientia proprie dicitur præcognitio futurorum eventuum; prout in seipsis sunt; et secundum hoc ponitur species prophetiæ: prout autem dicitur respectu futurorum eventuum sive secundum quod sunt in suis causis, communiter se habet ad omnem speciem prophetiæ.

Ad secundum dicendum, quod prophetia promissionis comprehenditur sub prophetia comminationis, quia eadem est ratio veritatis in utraque. Denominatur tamen magis a comminatione quia Deus pronior est ad relaxandum pœnam quam ad subtrahendum promissa beneficia.

Ad tertium dicendum, quod Isidorus distinguit prophetiam secundum modum prophetandi: qui quidem potest distinguui vel secundum potentias cognoscitivas in homine; quæ sunt sensus, imaginatio et intellectus; et sic sumitur triplex visio quam ponit tam ipse, quam Augustinus<sup>8</sup>: vel potest distinguui secundum differentiam prophetici influxus: qui quidem quantum ad illustrationem intellectus significatur per repletionem Spiritus sancti, quam septimo loco ponit. Quantum vero ad impressionem formarum imaginabilium ponit tria; scilicet *somnium*, quod ponit tertio loco; et *visionem*, quæ fit in vigilando respectu quorumcumque communium, quam ponit in secundo loco; et *extasim*, quæ fit per elevationem mentis in aliqua altiora, quam ponit primo loco. Quantum vero ad sensibilia signa ponit tria, quia sensibile signum aut est aliqua res corporea exterius apparens visui, sicut *nubes*, quam ponit quarto loco; aut est *vox* formata exterius ad auditum hominis delata, quam ponit quinto loco; aut est vox per hominem formata cum similitudine alicujus rei, quod pertinet ad *parabolam*, quam ponit sexto loco.

(5) Orth. fidei. lib. ii, cap. 30, circa princ.

(6) Prophetia præscientiæ sic indicatur Ezechiel. xxxiii: *Si dixero justo, quod vivat, et confusus in justitia sua fecerit iniquitatem, omnes justitiæ ejus oblivioni tradentur, et in iniquitate sua morietur. Si autem dixero impio: Morie morieris, et egerit penitentiam a peccato suo, feceritque judicium et justitiam, vita vivet et non morietur.*

(7) Cassiod. sup. prolog. Hieronymi, et Glossa ord. supra illud Matth. i: *Ut adimpleretur quod,* etc. (8) Sup. Gen. ad litt. lib. xiv, cap. 5 et seq.



**ART. II. --** UTRUM EXCELLENTIOR SIT PROPHETIA QUÆ HABET VISIONEM INTELLECTUALEM ET IMAGINARIAM, QUAM EA QUÆ HABET VISIONEM INTELLECTUALEM TANTUM.

De his etiam infra, art. 3 corp. et part. III, quæst. xxx, art. 2 ad 1, et De ver. quæst. xii, art. 12, et Isai. i.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod excellentior sit prophetia quæ habet visionem intellectualem et imaginariam, quam ea quæ habet visionem intellectualem tantum. Dicit enim Augustinus<sup>1</sup>, et habetur in Glossa ordin. I. Cor. xiv, super illud: *Spiritus autem loquitur mysteria*: "Minus est propheta qui rerum quæ significantur, sola ipsa signa in spiritu per rerum corporalium imagines videt; et magis est propheta, qui solo earum intellectu est præditus: sed maxime propheta est qui in utroque præcellit. " Hoc autem pertinet ad prophetam qui simul habet intellectualem et imaginariam visionem. Ergo huiusmodi prophetia est altior.

2. Præterea, quanto virtus alicujus rei est major, tanto ad magis distantia se extendit. Sed lumen propheticum principaliter ad mentem pertinet, ut ex dictis patet (qu. præc., art. 2). Ergo perfectior videtur esse prophetia quæ derivatur usque ad imaginationem, quam illa quæ existit in solo intellectu.

3. Præterea, Hieronymus<sup>2</sup> distinguit prophetas contra hagiographos<sup>3</sup>. Omnes autem illi quos prophetas nominat (puta Isaias, Jeremias, et alii huiusmodi), simul cum intellectuali visione imaginariam habuerunt; non autem illi qui dicuntur hagiographi, sicut ex inspiratione Spiritus sancti scribentes (sicut Job, David, Salomon et huiusmodi). Ergo videtur quod magis proprie dicuntur prophetæ illi qui simul habent visionem imaginariam cum intellectuali, quam illi qui habent intellectualem tantum.

4. Præterea, Dionysius dicit<sup>4</sup> quod "impossibile est nobis superlucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum. " Sed prophetica revelatio fit per immissionem divini radii. Ergo videtur quod non possit esse absque phantasmatum velaminibus.

Sed *contra* est quod Glossa dicit in principio Psalterii, quod "ille modus prophetiæ dignior est cæteris, quando scilicet ex sola Spiritus sancti inspiratione, remoto omni exteriori adminiculo facti, vel dicti, vel visionis, vel somnii, prophetatur. "

**CONCLUSIO. —** Prophetia per quam supernaturalis veritas conspicitur secundum intellectualem veritatem, longe dignior est illa in qua supernaturalis veritas innotescit per similitudinem rerum corporalium, secundum imaginariam visionem.

Respondeo dicendum quod dignitas eorum quæ sunt ad finem, præcipue consideratur ex fine. Finis autem prophetiæ est manifestatio alicujus veritatis supra hominem existentis. Unde quanto huiusmodi manifestatio est potior, tanto prophetia est dignior. Manifestum est autem quod manifestatio divinæ veritatis quæ fit per nudam contemplationem ipsius veritatis, potior est quam illa quæ fit sub similitudine corporalium rerum; magis enim appropinquat ad visionem patriæ, secundum quam in essentia Dei veritas conspicitur. Et inde est quod prophetia per quam aliqua supernaturalis veritas conspicitur secundum intellectualem visionem, est dignior quam illa in qua veritas supernaturalis manifestatur per similitudinem corporalium rerum, secundum imaginariam visionem. — Et ex hoc etiam ostenditur mens prophetæ sublimior; sicut in doctrina humana auditor ostenditur esse melioris intellectus, qui veritatem intelligibilem a magistro nude prolatam capere potest, quam ille qui indiget sensibilibus exemplis ad hoc manuduci. Unde in commendationem prophetiæ David dicitur II. Reg. xxiii, 3: *Mihi locutus est fortis Israel; et postea subdit: Sicut lux auroræ, oriente sole, mane absque nubibus rutilat.*

Ad primum ergo dicendum, quod quando aliqua supernaturalis veritas revelanda est per similitudines corporales, tunc magis est propheta qui utrumque habet, scilicet lumen intellectuale et imagina-

chum, id est, quinque libros Moysi; et in prophetas octo, quibus libros etiam Regum annumerat; et in hagiographos novem sub quibus Daniele etiam comprehendit.

(4) De æl. hier. cap. 1, parum ante med.

(1) Sup. Gen. ad litt. lib. xii, cap. 9, in med.

(2) In prol. lib. Reg. circa med.

(3) Distinguens nempe 22 libros veteris Testamenti juxta canonem Hebræorum in Pentateu-

riam visionem, quam ille qui habet alterum tantum, quia perfectior est prophetia: et quantum ad hoc loquitur Augustinus. Sed illa prophetia in qua revelatur nude intelligibilis veritas est omnibus potior.

Ad *secundum* dicendum, quod aliud est iudicium de his quæ propter se quærentur, et de his quæ quærentur propter aliud. In his enim quæ propter se quærentur, quanto virtus agentis ad plura et remotiora se extendit, tanto potior est; sicut medicus reputatur melior qui plures potest et magis a sanitate distantes sanare. In his autem quæ non quærentur, nisi propter aliud, quanto agens potest ex paucioribus et propinquioribus ad suum intentum pervenire, tanto videtur esse majoris virtutis; sicut magis laudatur medicus qui per pauciora et leniora potest sanare infirmum. Visio autem imaginaria in cognitione prophetica non requiritur propter se, sed propter manifestationem intelligibilis veritatis. Et ideo tanto potior est prophetia, quanto minus ea indiget.

Ad *tertium* dicendum, quod nihil prohibet aliquid esse simpliciter melius, quod tamen minus proprie recipit alicujus prædicationem; sicut cognitio patriæ est nobilior quam cognitio viæ, quæ tamen magis proprie dicitur fides, propterea quod nomen fidei importat imperfectionem cognitionis<sup>1</sup>. Similiter autem prophetia importat quamdam obscuritatem et remotionem ab intelligibili veritate: et ideo magis proprie dicuntur prophetæ qui vident per imaginariam visionem; quamvis illa prophetia sit nobilior quæ est per intellectualem visionem; dummodo tamen sit eadem veritas utrobique revelata. Si vero lumen intellectuale alicui divinitus infundatur, non ad cognoscendum aliqua supernaturalia, sed ad iudicandum secundum certitudinem veritatis divinæ ea quæ humana ratione cognosci possunt, sic talis prophetia intellectualis est infra illam quæ est cum imaginaria visione ducente in supernaturalem veritatem: cujusmodi prophetiam habuerunt omnes illi qui numerantur in ordine prophetarum; qui etiam ex hoc specialiter dicuntur prophetæ,

(1) Ænigmatica cognitio non est tamen de essentiali ratione prophetiæ; itaque Christus fuit verus propheta, tametsi clare videret ea quæ annuntiabat.

quia prophetico officio fungebantur. Unde ex persona Domini loquebantur, dicentes ad populum: *Hæc dicit Dominus*, quod non faciebant illi qui hagiographa conscripserunt; quorum plures loquebantur frequentius de his quæ humana ratione cognosci possunt, non quasi ex persona Dei, sed ex persona propria, cum adiutorio tamen divini luminis.

Ad *quartum* dicendum, quod illustratio divini radii in vita præsentis non fit sine velaminibus phantasmatum qualiumcumque, quia connaturale est homini secundum statum præsentis vitæ ut non intelligat sine phantasmate. Quandoque tamen sufficiunt phantasmata quæ communi aliquo modo a sensibus abstrahuntur; nec exigitur aliqua visio imaginaria divinitus procurata: et sic dicitur revelatio prophetica fieri sine imaginaria visione.

#### ART. III. — UTRUM GRADUS PROPHETIÆ POSSINT DISTINGUI SECUNDUM VISIONEM IMAGINARIAM.

De his etiam part. I, quæst. xii, art. 2 ad 1, et Sent. iv, dist. 49, qu. ii, art. 7 ad 2, et De ver. quæst. xii, art. 13, per tot. et art. 14 corp. et I. Cor. xiii, lect. 4

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod gradus prophetiæ non possint distinguí secundum visionem imaginariam. Gradus enim alicujus rei non attenditur secundum id quod est propter aliud, sed secundum id quod est propter se. In prophetia autem propter se quæritur visio intellectualis, propter aliud autem visio imaginaria, ut supra dictum est (art. præc. ad 2). Ergo videtur quod gradus prophetiæ non distinguantur secundum imaginariam visionem, sed solum secundum intellectualem.

2. Præterea, unus prophetæ videtur esse unus gradus prophetiæ. Sed uni prophetæ fit revelatio secundum diversas imaginarias visiones. Ergo diversitas imaginariæ visionis non diversificat gradus prophetiæ.

3. Præterea, secundum Glossam<sup>2</sup> in principio Psalterii, prophetia consistit in dictis et factis, somnio et visione. Non ergo debent prophetiæ gradus magis distinguí secundum imaginariam visionem, ad quam pertinet visio, et somnium, quam secundum dicta et facta.

(2) Cassiod. sup. proleg. Hieron. in Psal.



Sed *contra* est quod medium diversificat gradus cognitionis, sicut scientia *propter quid* est altior, eo quod est per nobilius medium quam scientia *quia est* <sup>1</sup>, vel etiam quam opinio. Sed visio imaginaria in cognitione prophetica est sicut quoddam medium. Ergo gradus prophetiæ distinguere debent secundum imaginariam visionem.

CONCLUSIO. — Prophetiæ proprie acceptæ gradus distinguuntur secundum imaginariam visionem.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (quæst. præc., art. 2), prophetia in qua per lumen intelligibile revelatur aliqua veritas supernaturalis per imaginariam visionem, medium gradum tenet inter illam prophetiam in qua revelatur supernaturalis veritas absque imaginaria visione, et illam in qua per lumen intelligibile absque imaginaria visione dirigitur homo ad ea cognoscenda vel agenda quæ pertinent ad humanam conversationem. Magis autem est proprium prophetiæ cognitio quam operatio: et ideo infimus gradus prophetiæ est cum aliquis ex interiori instinctu movetur ad aliqua exterius facienda; sicut de Samsone dicitur <sup>2</sup>, quod *irruit Spiritus Domini in eum: et sicut solent ad ardorem ignis ligna consumi, ita et vincula quibus ligatus erat, dissipata sunt et soluta*. Secundus autem gradus prophetiæ est cum aliquis ex interiori lumine illustratur ad cognoscendum aliqua, quæ tamen non excedunt limites naturalis cognitionis; sicut dicitur de Salomone <sup>3</sup>, quod *locutus est parabolas, et disputavit super lignis a cedro quæ est in Libano usque ad hyssopum quæ egreditur de pariete, et disseruit de jumentis et volucribus, et reptilibus, et piscibus*; et hoc totum fuit ex divina inspiratione; nam præmittitur: *Dedit Deus sapientiam Salomoni, et prudentiam multam nimis*. — Hi tamen duo gradus sunt infra prophetiam proprie dictam, quia non attingunt ad supernaturalem veritatem. Illa autem prophetia in qua manifestatur supernaturalis veritas per imaginariam visionem, diversificatur primo secundum differentiam somnii, quod fit in dormiendo, et visionis, quæ fit in vigilando, quæ

pertinet ad altiorem gradum prophetiæ quia major vis prophetici luminis esse videtur quæ aliquem occupatum circa sensibilia in vigilando abstrahit ad supernaturalia, quam illa quæ animam hominis abstractam a sensibilibus invenit in dormiendo. Secundo autem diversificantur gradus prophetiæ quantum ad expressionem signorum imaginabilium, quibus veritas intelligibilis exprimitur. Et quia signa maxime expressa intelligibilis veritatis sunt verba, ideo altior gradus prophetiæ videtur, quando propheta audit verba exprimentia intelligibilem veritatem sive in vigilando, sive in dormiendo, quam quando videt aliquas res significativas veritatis, sicut septem spicæ plenæ significant septem annos ubertatis <sup>4</sup>. In quibus etiam signis tanto videtur prophetia esse altior quanto signa sunt magis expressa: sicut quando Jeremias vidit incendium civitatis sub similitudine ollæ succensæ, sicut dicitur Jerem. i. Tercio autem ostenditur altiores gradus prophetiæ, quando propheta non solum videt signa verborum vel factorum, sed etiam videt vel in vigilando vel in dormiendo aliquem sibi colloquentem, aut aliquid demonstrantem; quia per hoc ostenditur quod mens prophetæ magis appropinquat ad causam revelantem. Quarto autem potest attendi altitudo gradus prophetalis ex conditione ejus qui videtur. Nam altior gradus prophetiæ est, si ille qui loquitur vel demonstrat, videatur in vigilando vel in dormiendo in specie angeli, quam si videatur in specie hominis: et adhuc altior, si videatur in dormiendo vel in vigilando in specie Dei, secundum illud Isaïæ vi, 1: *Vidi Dominum sedentem*. — Super omnes autem hos gradus est tertium genus prophetiæ, in quo intelligibilis veritas et supernaturalis absque imaginaria visione ostenditur; quæ tamen excedit rationem prophetiæ proprie dictæ <sup>5</sup>, ut dictum est (art. præc. ad 3). Et ideo consequens est quod gradus prophetiæ proprie dictæ distinguantur secundum imaginariam visionem.

Ad primum ergo dicendum, quod di-

(1) Scientia *propter quid* eadem est ac scientia *a priori*; scientia *quia est* dicitur quoque scientia *a posteriori*.

(2) Judicum xv, 14. (3) III. Reg. iv, 32.

(4) Gen. xli.

(5) Eo quod prophetia proprie dicta propter conditionem hominum non sit sine aliquo subsidio imaginum in vi imaginativa existentium, ut animadvertit Sylvius.

secretio luminis intelligibilis non potest a nobis cognosci, nisi secundum quod judicatur per aliqua signa imaginaria vel sensibilia. Et ideo ex diversitate imaginatorum perpenditur diversitas intellectualis luminis.

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. clxxi, art. 2), prophetia non est per modum habitus immanentis, sed magis per modum passionis transeuntis. Unde non est inconveniens quod uni et eidem prophetæ fiat revelatio prophetica diversis vicibus secundum diversos gradus.

Ad tertium dicendum, quod dicta et facta de quibus ibi fit mentio, non pertinent ad revelationem prophetiæ, sed ad denuntiationem, quæ fit secundum dispositionem eorum quibus denuntiatur id quod prophetæ revelatum est: et hoc fit quandoque per dicta, quandoque per facta<sup>1</sup>. Denuntiatio autem et operatio miraculorum consequenter se habent ad prophetiam, ut supra dictum est (quæst. clxxi, art. 1).

#### ART. IV. — UTRUM MOYSES

FUERIT EXCELLENTIOR OMNIBUS PROPHETIS<sup>2</sup>.

De his etiam De ver. quæst. xii, art. 9 ad 2, et art. 4, et Isai. vi.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Moyses non fuerit excellentior omnibus prophetis. Dicit enim Glossa in principio Psalt. quod "David dicitur propheta per excellentiam. „ Non ergo Moyses fuit excellentissimus omnium.

2. Præterea, majora miracula facta sunt per Josue, qui fecit stare solem et lunam, ut habetur Josue x, et per Isaiam, qui fecit retrocedere solem, ut habetur Isaiæ xxxviii, quam per Moysen, qui divisit mare Rubrum: similiter etiam per Eliam, de quo dicitur Eccli. xlviii, 4: *Quis poterit tibi similiter gloriari, qui sustulisti mortuum ab inferis?* Non ergo Moyses fuit excellentissimus prophetarum.

3. Præterea, Matth. xi, 11 dicitur quod *inter natos mulierum non surrexit major*

(1) Tum prophetia distingui potest in perfectiorem et imperfectiorem, secundum quod magis vel minus expressa sunt verba vel facta, per quæ fit enuntiatio... Sic altior videtur prophetia Isaiæ dicentis (cap. vii): *Ece virgo concipiet et pariet filium, et vocabitur nomen ejus Emmanuel*, quam illa Jeremiæ (Jer. xxxi): *Femina circumdabit virum*.

(2) Observandum est hanc comparisonem Moysi cum aliis prophetis intelligendam esse

Joanne Baptista. Non ergo Moyses fuit excellentior omnibus prophetis.

Sed contra est quod dicitur Deuter. ult., 10: *Non surrexit propheta ultra in Israel sicut Moyses*.

CONCLUSIO. — Moyses fuit omnibus prophetis veteris Testamenti simpliciter major; quanquam quantum ad aliquid, aliquis alius prophetarum fuerit major.

Respondeo dicendum quod, licet quantum ad aliquid aliquis alius prophetarum fuerit major Moysse, simpliciter tamen Moyses fuit omnibus aliis major. — In prophetia enim, sicut ex dictis patet (art. præc., et art. 1, quæst. clxxi), consideratur et cognitio tam secundum visionem intellectualem quam secundum visionem imaginariam, et denuntiatio et confirmatio per miracula. Moyses ergo fuit aliis excellentior: primo quidem quantum ad visionem intellectualem<sup>3</sup>, eo quod vidit ipsam Dei essentiam, sicut Paulus in raptu, sicut Augustinus dicit<sup>4</sup>. Unde dicitur Num. xii, 8, quod *palam, et non per æigmata Deum vidit*. Secundo, quantum ad imaginariam visionem, quam quasi ad nutum habebat, non solum audiens verba, sed etiam videns loquentem etiam in specie Dei, non solum in dormiendo, sed etiam in vigilando. Unde dicitur Exod. xxxiii, vers. 11, quod *loquebatur ei Dominus facie ad faciem, sicut solet loqui homo ad amicum suum*. Tertio, quantum ad denuntiationem, quia loquebatur toti populo fidelium ex persona Dei, quasi de novo legem proponens: alii vero prophetæ loquebantur ad populum in persona Dei, quasi inducentes ad observantiam legis Moysi, secundum illud Malachiæ iv, 4: *Mementote legis Moysi servi mei*. Quarto, quantum ad operationem miraculorum, quæ fecit toti populo infidelium. Unde dicitur Deut. ult., 10: *Non surrexit ultra propheta in Israel, sicut Moyses, quem nosset Dominus facie ad faciem in omnibus signis atque portentis, quæ misit per eum ut faceret in terra Ægypti Pharaoni et o-*

de prophetis veteris Testamenti, ut patet ex respons. ad 3

(3) Quamvis de aliquibus prophetis, ut Davide, Isaiæ, Ezechiele, legatur quod Deus familiariter sit eis locutus, et quod viderent Dominum facie ad faciem, vel simpliciter quod viderent Dominum, hi tamen non ordinarie, sicut Moyses, ita Deum viderunt vel eum collocuti sunt.

(4) Sup. Gen. ad litt. lib. xii, cap. 27.



*mnibus servis ejus, universæque terræ illius.*

Ad *primum* ergo dicendum, quod prophetia David ex propinquo attingit visionem Moysis quantum ad visionem intellectualem, quia uterque accepit revelationem intelligibilis et supernaturalis veritatis absque imaginaria visione; visio tamen Moysis fuit excellentior quantum ad cognitionem Divinitatis; sed David plenius cognovit, et expressit mysteria incarnationis Christi<sup>1</sup>.

Ad *secundum* dicendum, quod illa signa illorum prophetarum fuerunt majora secundum substantiam facti, sed tamen miracula Moysis fuerunt majora secundum modum faciendi, quia sunt facta toti populo.

Ad *tertium* dicendum, quod Joannes pertinet ad novum Testamentum, cujus ministri præferuntur etiam ipsi Moysi, quasi magis revelate speculantes, ut habetur II. Corinth. III.

**ART. V. — UTRUM  
ALIQUIS GRADUS PROPHETIÆ  
SIT ETIAM IN BEATIS<sup>2</sup>.**

De his etiam supra, quæst. CLXXIII, art. 1 corp. et part. III, quæst. VII, art. 8 corp. et I. Cor. XIII, lect. 3.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis gradus prophetiæ est etiam in beatis. Moyses enim, ut dictum est (art. præc.), vidit divinam essentiam; qui tamen propheta dicitur. Ergo pari ratione beati possunt dici prophetae.

2. Præterea, prophetia est divina revelatio. Sed divinæ revelationes fiunt etiam angelis beatis. Ergo etiam angeli beati possunt dici prophetae.

3. Præterea, Christus ab instanti conceptionis fuit comprehensor; et tamen ipse prophetam se nominat Matth. XIII, vers. 57, ubi dicit: *Non est propheta sine honore nisi in patria sua.* Ergo etiam comprehensores et beati possunt dici prophetae.

4. Præterea, de Samuele dicitur Eccli. XLVI, 23: *Exaltavit vocem suam de terra in prophetia delere impietatem gentis.* Ergo eadem ratione alii sancti post mortem possunt prophetæ dici.

(1) Ut ex Ps. XXI potest haberi; nec multo aliter de Isaia prophetia censendum est, qui (cap. LIII) apertissime Christi passionem narrat.

(2) Docet S. Doctor nullum prophetiæ gradum esse in beat.

Sed *contra* est quod II. Petr. I sermo propheticus comparatur *lucernæ lucenti in caliginoso loco.* Sed in beatis nulla est caligo. Ergo non possunt dici prophetae.

**CONCLUSIO.** — Cum prophetia in se includat visionem alicujus supernaturalis veritatis procul existentis, palam inde est nullum in beatis locum prophetiæ relinqui.

Respondeo dicendum quod prophetia importat visionem quamdam alicujus supernaturalis veritatis, ut procul existentis. Quod quidem contingit esse dupliciter. Uno modo ex parte ipsius cognitionis, quia videlicet veritas supernaturalis non cognoscitur in seipsa, sed in aliquibus suis effectibus; et adhuc erit magis procul, si hoc fit per figuras corporalium rerum quam per intelligibiles effectus; et talis maxime est visio prophetica, quæ fit per figuras et similitudines corporalium rerum. — Alio modo visio est procul ex parte ipsius videntis, qui scilicet non est totaliter in ultimam perfectionem adductus, secundum illud II. Corinth. V, 6: *Quamdiu in corpore sumus, peregrinamur a Domino.* Neutro autem modo<sup>3</sup> beati sunt procul: unde non possunt dici prophetae.

Ad *primum* ergo dicendum, quod visio illa Moysis fuit raptim per modum passionis, non autem permanens per modum beatitudinis, unde adhuc erat videns procul: et propter hoc non totaliter talis visio amittit rationem prophetiæ.

Ad *secundum* dicendum, quod angelis fit revelatio divina, non sicut procul existentibus, sed sicut jam totaliter Deo conjunctis. Unde talis revelatio non habet rationem prophetiæ.

Ad *tertium* dicendum, quod Christus simul erat comprehensor et viator. In quantum ergo erat comprehensor, non competit sibi ratio prophetiæ, sed solum in quantum erat viator.

Ad *quartum* dicendum, quod etiam Samuel nondum pervenerat ad statum beatitudinis. Unde etsi voluntate Dei ipsa anima Samuelis Sauli eventum belli prænuntiavit, Deo sibi hoc revelante, pertinet ad rationem prophetiæ. Non autem

(3) Non priori modo, quia veritatem cognoscunt in seipsis aut in re eminentiori, scilicet in essentia Dei; non etiam posteriori, quia ipsorum cognitio est in ultima perfectione.

est eadem ratio de sanctis qui sunt modo in patria. Nec obstat quod arte dæmonum hoc dicitur factum: quia, etsi dæmones animam alicujus sancti evocare non possint, neque cogere ad aliquid agendum, potest tamen hoc fieri divina virtute, ut dum dæmon consulitur, ipse Deus per suum nuntium veritatem enuntiet; sicut per Eliam veritatem respondit nuntiis regis, qui mittebantur ad consulendum Deum Accaron, ut habetur IV. Reg. 1. — Quamvis etiam dici possit quod non fuerit anima Samuelis, sed dæmon ex persona ejus loquens<sup>1</sup>; quem Sapiens Samuelem nominat, et ejus prænuntiationem propheticam, secundum opinionem Saulis et adstantium, qui ita opinabantur.

#### ART. VI. — UTRUM

GRADUS PROPHETIÆ  
VARIANTUR SECUNDUM TEMPORIS PROCESSUM<sup>2</sup>.

De his etiam part. I, quæst. LII, art. 5 ad 3,  
et quæst. XII, art. 14 ad 1.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod gradus prophetiæ variantur secundum temporis processum. Prophetia enim ordinatur ad cognitionem divinorum, ut ex dictis patet (quæst. præc., art. 2 et 4). Sed, sicut dicit Gregorius<sup>3</sup>, "per successiones temporum crevit divinæ cognitionis augmentum." Ergo et gradus prophetiæ secundum processum temporis debent distinguui.

2. Præterea, revelatio prophetica fit per modum divinæ allocutionis ad hominem. A prophetis autem ea quæ sunt eis revelata, denuntiantur et verbo et scripto; dicitur enim I. Reg. III, 1, quod ante Samuelem sermo Domini erat pretiosus, id est, rarus, qui tamen postea ad multos factus est: similiter etiam non inveniuntur libri prophetarum esse conscripti ante tempus Isaïæ, cui dictum est: *Sume tibi librum grandem, et scribe in eo stylo hominis*, ut patet Isaïæ VIII, 1 post quod tempus plures prophetæ suas; prophetias conscripserunt. Ergo videtur quod secundum processum temporum profecerit prophetiæ gradus.

3. Præterea, Dominus dicit<sup>4</sup>: *Lex et prophetæ usque ad Joannem prophetave-*

*runt*. Postmodum autem fuit donum prophetiæ in discipulis Christi multo excellentius quam fuerit in antiquis prophetis, secundum illud Ephes. III, 5: *Aliis generationibus non est agnitus filiis hominum*, scilicet mysterium Christi, *sicut nunc revelatum est sanctis apostolis ejus et prophetis in spiritu*. Ergo videtur quod secundum processum temporis creverit prophetiæ gradus.

Sed contra est quia Moyses fuit excellentissimus prophetarum, ut dictum est (art. 4 huj. qu.), qui tamen alios prophetas præcessit. Ergo gradus prophetiæ non profecit secundum temporis processum.

CONCLUSIO. — Prophetia, secundum quod ordinabatur ad fidei manifestationem, crevit per temporum successionem; quatenus vero per eam humanum genus suis operibus dirigebatur, non oportuit eam secundum temporis processum diversitatem habere, sed secundum negotiorum conditionem.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. 2 et 4 hujus quæst., et quæst. præc., art. 2 et 4), prophetia ordinatur ad cognitionem divinæ veritatis; per cujus contemplationem non solum in fide instruimur, sed etiam in nostris operibus gubernamur, secundum illud Psal. XLII, 3: *Emitte lucem tuam et veritatem tuam: ipsa me deduxerunt*. Fides autem nostra in duobus principaliter consistit: primo quidem in vera Dei cognitione, secundum illud Hebr. XI, vers. 6: *Accedentem ad Deum oportet credere, quia est*. Secundo in mysterio incarnationis Christi, secundum illud Joan. XIV, 1: *Creditis in Deum, et in me credite*. Si ergo de prophetia loquamur, inquantum ordinatur ad finem Deitatis, sic quidem crevit secundum tres temporum distinctiones; scilicet ante legem, sub lege, et sub gratia. Nam ante legem, Abraham et alii Patres prophetice sunt instructi de his quæ pertinent ad fidem Deitatis. Unde et prophetæ nominantur, secundum illud Psal. CIV, 15: *In prophetis meis nolite malignari*, quod specialiter dicitur propter Abraham et Isaac. Sub lege autem facta est revela-

(2) Id est, an prophetiæ tanto fuerint perfectiores, quanto propinquiores erant adventui Christi.

(3) Hom. XVI in Ezech., aliquant. & med.

(4) Matth. XI, 13.

(1) Quod non simpliciter est accipiendum, sed cum ea duntaxat conditione quam exprimit (part. I, quæst. LXXXIX, art. 8 ad 1) his verbis: *Si tamen Ecclesiastici auctoritas non recipiatur*; quæ conditio apud catholicos hodie non subsistit, siquidem concilium Tridentinum hanc quæstionem dæmonit



tio prophetica de his quæ pertinent ad fidem Deitatis, excellentius quam ante; quia jam oportebat circa hoc institui non solum speciales personas, aut quasdam familias, sed totum populum. Unde Dominus dicit Moysi <sup>1</sup>: *Ego Dominus, qui apparui Abraham, Isaac et Jacob, in Deo omnipotente; et nomen meum Adonai non indicavi eis*: quia scilicet præcedentes Patres fuerant instructi in fide de omnipotentia unius Dei; sed Moyses postea plenius fuit instructus de simplicitate divinæ essentiæ, cum dictum est ei <sup>2</sup>: *Ego sum qui sum*, quod quidem nomen significatur a Judæis per hoc nomen *Adonai*, propter venerationem illius ineffabilis nominis. Postmodum vero tempore gratiæ ab ipso Filio Dei revelatum est mysterium Trinitatis, secundum illud Matth. ult., 19: *Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti*. — In singulis tamen statibus prima revelatio excellentior fuit. Prima autem revelatio ante legem facta est Abraham, cujus tempore cœperunt homines a fide unius Dei deviare, ad idololatriam declinando; ante autem non erat necessaria talis revelatio omnibus in cultu unius Dei persistentibus. Isaac vero facta est inferior revelatio, quasi fundata super revelatione facta Abraham: unde dictum est ei <sup>3</sup>: *Ego sum Deus Abraham patris tui*; et similiter ad Jacob dictum est <sup>4</sup>: *Ego sum Deus Abraham patris tui, et Deus Isaac*. Et similiter in statu legis prima revelatio facta Moysi excellentior fuit: supra quam fundatur omnis alia prophetarum revelatio <sup>5</sup>. Ita etiam in tempore gratiæ super revelatione facta apostolis de fide Unitatis et Trinitatis fundatur tota fides Ecclesiæ, secundum illud Matth. xvi, 18: *Super hanc petram, scilicet confessionis tuæ, ædificabo Ecclesiam meam*. — Quantum vero ad fidem incarnationis Christi, manifestum est quod quanto fuerunt Christo propinquiore, sive ante, sive post, ut plurimum plenius de hoc instructi fuerunt; post tamen plenius quam ante, ut Apostolus dicit <sup>6</sup>. — Quantum vero ad directionem humanorum actuum, pro-

phetica revelatio diversificata est, non secundum temporis processum, sed secundum conditionem negotiorum; quia ut dicitur Proverb. xxix, 18, *Cum defecerit prophetia, dissipabitur populus*. Et ideo quolibet tempore instructi sunt homines divinitus de agendis, secundum quod erat expediens ad salutem electorum.

Ad *primum* ergo dicendum quod dictum Gregorii intelligendum est de tempore ante Christi incarnationem, quantum ad cognitionem hujus mysterii.

Ad *secundum* dicendum, quod, sicut Augustinus dicit <sup>7</sup>, "quemadmodum regi Assyriorum primo tempore extitit Abraham, cui promissiones apertissime fierent; ita in occidentalis Babylonis, id est, Romanæ urbis, exordio, qua imperante fuerat Christus venturus, in quo implerentur illa promissa oracula prophetarum, non solum loquentium, verum etiam scribentium in tantæ rei futuræ testimonium, solverentur, scilicet promissiones Abraham factæ. Cum enim propheta nunquam fere defuissent populo Israel, ex quo ibi reges esse cœperunt, in usum tantummodo eorum fuere, non gentium. Quando autem ea scriptura prophetica manifestius condebatur quæ gentibus quandoque prodesset, tunc oportebat incipere quando condebatur hæc civitas, scilicet *Romana*, quæ gentibus imperaret. Ideo autem maxime tempore regum oportuit prophetas in illo populo a bundare, quia tunc populus non opprimebatur ab alienigenis, sed proprium regem habebat: et ideo oportebat per prophetas eum instrui de agendis, quasi libertatem habentem.

Ad *tertium* dicendum, quod prophetae prænuntiantes Christi adventum non potuerunt durare nisi usque ad Joannem, qui præsentialiter Christum digito demonstravit: et tamen, ut Hieronymus ibidem dicit, "non hoc dicitur, ut post Joannem excludat prophetas. Legimus enim in Actibus apostolorum, et Agabum prophetasse, et quatuor virgines filias Philippi. Joannes etiam librum propheticum conscripsit de fine

*gnitum filiis hominum, sicuti nunc revelatum est sanctis apostolis ejus et prophetis in Spiritu*. Et ad Coloss. 1: *Mysterium quod absconditum fuit a sæculis et generationibus, nunc manifestum est sanctis ejus*.

(7) De civ. Dei, lib. xviii. cap. 27, a med.

(1) Exod. vi, 2. (2) Exod. iii, 14.

(3) Gen. xxvi, 24. (4) Gen. xxviii, 12.

(5) Unde dicit Dominus (Mal. iv): *Mementote legis Moysi servi mei, quam mandavi ei in Horeb ad omnem Israel, præcepta et iudicia*.

(6) Ephes. iii: *Aliis generationibus non est a-*

Ecclesiæ: et singulis temporibus non defuerunt aliqui prophetiæ spiritum habentes, non quidem ad novam doctrinam fidei depromendam, sed ad humanorum actuum directionem: sicut Augustinus refert <sup>1</sup>, quod "Theodosius Augustus ad Joannem in Ægypti eremo constitutum, quem prophetandi spiritu præditum fama crebrescente didicerat, misit, et ab eo nuntium victoriæ certissimum accepit <sup>2</sup>. "

## QUÆSTIO CLXXV.

### DE RAPTO <sup>3</sup>, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de raptu; et circa hoc quærentur sex: 1. Utrum anima hominis rapiatur ad divina. — 2. Utrum raptus pertineat ad vim cognoscitivam vel appetitivam. — 3. Utrum Paulus in raptu viderit Dei essentiam. — 4. Utrum fuerit alienatus a sensibus. — 5. Utrum fuerit totaliter anima a corpore separata in statu illo. — 6. Quid circa hoc sciverit et quid ignoraverit.

#### ART. I. — UTRUM ANIMA HOMINIS RAPIATUR AD DIVINA.

De his etiam De ver. quæst. xiii, art. 1,  
et II. Cor. xii.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod anima hominis non rapiatur ad divina. Definitur enim a quibusdam raptus, "ab eo quod est secundum naturam, in id quod est supra naturam, vi superioris naturæ elevatio. " Est autem secundum naturam hominis ut ad divina elevetur; dicit enim Augustinus <sup>4</sup>: "Fecisti nos, Domine, ad te; et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te. " Non ergo hominis anima rapiatur ad divina.

2. Præterea, Dionysius dicit <sup>5</sup>, quod "justitia Dei in hoc attenditur quod omnibus rebus distribuit secundum suum modum et dignitatem. " Sed quod aliquis elevetur supra id quod est secundum naturam, non pertinet ad modum hominis vel dignitatem. Ergo videtur quod non rapiatur mens hominis a Deo in divina.

3. Præterea, raptus quamdam violentiam importat. Sed Deus non regit nos per violentiam et coacte, ut Damasce-

nus dicit <sup>6</sup>. Non ergo mens hominis rapitur ad divina.

Sed contra est quod <sup>7</sup> dicit Apostolus: *Scio hominem in Christo raptum usque ad tertium cælum*; ubi dicit Glossa <sup>8</sup>, "raptum, id est, contra naturam elevatum. "

CONCLUSIO. — Rapiatur nonnunquam anima hominis quando spiritu divino ad supernaturalia elevatur, cum abstractione a sensibilibus.

Respondeo dicendum quod raptus violentiam quamdam importat, ut dictum est (in arg. 3). "Violentum autem dicitur ejus principium est extra, nil conferente eo quod vim patitur, " ut dicitur <sup>9</sup>. — Conferat autem unumquodque ad id in quod tendit secundum propriam inclinationem vel voluntariam vel naturalem. Ed ideo oportet quod ille qui rapitur ab aliquo exteriori, rapiatur in aliquid quod est diversum ab eo in quod ejus inclinatio tendit. Quæ quidem diversitas attenditur dupliciter: uno quidem modo quantum ad finem inclinationis; puta si lapis, qui naturaliter inclinatur ad hoc quod feratur deorsum, projiciatur sursum; alio modo quantum ad modum tendendi, puta si lapis velocius projiciatur deorsum quam sit motus ejus naturalis. — Sic igitur et anima hominis dupliciter dicitur rapi in id quod est præter naturam: uno modo quantum ad terminum raptus, puta quando rapiatur ad pœnas, secundum illud Psal. xlix, 22: *Ne quando rapiat, et non sit qui eripiat*; alio modo quantum ad modum homini connaturalem, qui est ut per sensibilia intelligat veritatem. Et ideo quando abstrahitur a sensibilibus apprehensione, dicitur rapi, etiamsi elevetur ad ea ad quæ naturaliter ordinatur, dum tamen hoc non fiat ex propria intentione; sicut accidit in somno, qui est secundum naturam, unde non potest proprie raptus dici. — Hujusmodi autem abstractio, ad quæcumque fiat, potest ex triplici causa contingere: uno modo ex causa corporali, sicut accidit in his qui propter aliquam infirmitatem alienationem patiuntur; secundo modo ex virtute dæmonum; sicut patet

(1) De civ. Dei, l. v, c. 36, non procul a princ.

(2) Cf. Cassian. (collat. iv, cap. 13), Theodoret. (lib. v, cap. 24), Sozomen. (lib. vii, cap. 22).

(3) Raptus, de quo hic agitur, definiri potest: "Elevatio ab eo quod est secundum naturam in id quod est supra naturam, vi superioris naturæ."

(4) In princ. Confess.

(5) De div. nom. cap. 8, a med. lect. 4, et c. 3, ad fin. lect. 4.

(6) De orth. fid. lib. ii, cap. 30, circa princ.

(7) II. Cor. xii, 2.

(8) Ord. Petri Lombardi.

(9) Ethic. lib. iii, cap. 1, a princ.



in arreptitiis; tertio modo ex virtute divina, et sic loquimur nunc de raptu, prout scilicet aliquis spiritu divino elevatur ad aliqua supernaturalia cum abstractione a sensibus, secundum illud Ezech. viii, 3: *Spiritus elevavit me inter cælum et terram, et adduxit me in Jerusalem in visione Dei*. Sciendum tamen quod rapi quandoque dicitur aliquis non solum propter alienationem a sensibus, sed etiam propter alienationem ab his quibus intendebat; sicut cum aliquis patitur evagationem mentis præter propositum. Sed hoc non ita proprie dicitur<sup>1</sup>.

Ad primum ergo dicendum, quod naturale est homini ut in divina tendat per sensibilibus apprehensionem, secundum illud Rom. i, 20: *Invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur*. Sed iste modus, quod aliquis elevetur ad divina cum abstractione a sensibus, non est homini naturalis.

Ad secundum dicendum, quod ad modum et dignitatem hominis pertinet quod ad divina elevetur, ex hoc ipso quod homo factus est ad imaginem Dei. Et quia bonum divinum in infinitum excedit humanam facultatem, indiget homo ut supernaturaliter ad illud bonum capessendum adjuvetur: quod fit per quodcumque beneficium gratiæ. Unde quod sic elevetur mens a Deo per raptum, non est contra naturam, sed supra facultatem naturæ.

Ad tertium dicendum, quod verbum Damasceni est intelligendum quantum ad ea quæ sunt per hominem facienda; quantum vero ad ea quæ excedunt liberi arbitrii facultatem, necesse est quod homo quadam fortiori operatione elevetur; quæ quidem quantum ad aliquid potest dici coactio, si scilicet attendatur modus operationis, non autem si attendatur terminus operationis, in quem natura hominis et ejus intentio ordinatur.

**ART. II.** — UTRUM RAPTUS MAGIS PERTINEAT AD VIM COGNOSCITIVAM QUAM AD VIM APPETITIVAM<sup>2</sup>.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod raptus magis pertineat ad vim ap-

(1) Quia nimirum evagatio mentis quasi sponte contingit ex propria et naturali dispositione, qualabilis est et vaga mens hominis, ut promptum non sit eam firmare in eadem intentione vel

petitivam quam ad vim cognoscitivam. Dicit enim Dionysius<sup>3</sup>: "Est autem extasis faciens divinus amor." Sed amor pertinet ad vim appetitivam. Ergo et extasis sive raptus.

2. Præterea, Gregorius dicit<sup>4</sup>, quod "ille qui porcos pavit, vagatione mentis et immunditiæ sub semetipso cecidit; Petrus vero, quem angelus solvit ejusque mentem in extasi rapuit, non extra se quidem, sed supra semetipsum fuit." Sed ille filius prodigus per affectum in inferiora dilapsus est. Ergo etiam illi qui rapiuntur in superiora, per affectum hoc patiuntur.

3. Præterea, super illud Psal. xxx: *In te, Domine, speravi, non confundar in æternum*, dicit Glossa<sup>5</sup> in expositione tituli: "Extasis græce, latine dicitur excessus mentis, qui fit duobus modis, vel pavor terrenorum, vel mente rapta ad superna, et inferiorum oblita." Sed pavor terrenorum ad affectum pertinet. Ergo etiam raptus mentis ad superna, qui ex opposito ponitur, pertinet ad affectum.

Sed contra est quod super illud Ps. cxv: *Ego dixi in excessu meo: Omnis homo mendax*, dicit Glossa<sup>6</sup>: "Dicitur extasis, cum mens non pavor alienatur, sed aliqua inspiratione revelationis sursum assumitur." Sed revelatio pertinet ad vim intellectivam. Ergo et extasis sive raptus.

**CONCLUSIO.** — Quanquam secundum vim intellectivam homo rapiatur, quia tamen vis appetendi et aliqua causa esse potest ipsius raptus, et per raptum interdum commovetur, recte etiam ad appetendi vim raptus pertinere dicitur.

Respondeo dicendum quod de raptu dupliciter loqui possumus: uno modo quantum ad id in quod aliquis rapitur, et sic, proprie loquendo, raptus non potest pertinere ad vim appetitivam, sed solum ad cognoscitivam. Dictum est enim (art. præc.), quod raptus est præter propriam inclinationem ejus quod rapitur; ipse autem motus appetitivæ virtutis est quædam inclinatio ad bonum

cogitatione retinere: violentiam autem quamdam vel vim extrinsecus illatam præter conditionem naturalem raptus importat.

(2) Docet S. Doctor raptum, proprie loquendo, solummodo ad vim cognoscitivam pertinere.

(3) De div. nom. cap. 4, part. 1, lect. 10.

(4) Dialog. lib. ii, cap. 3, circa med.

(5) Interl. Aug. (6) Ord. Aug.

appetibile. Unde, proprie loquendo, ex hoc quod homo appetit aliquid, non rapitur, sed per se movetur. Alio modo potest considerari raptus quantum ad suam causam: et sic potest habere causam ex parte appetitivæ virtutis<sup>1</sup>. Ex hoc enim ipso quod appetitus ad aliquid vehementer afficitur, potest contingere quod ex violentia affectus homo ab omnibus aliis alienetur. Habet etiam affectum in appetitiva virtute, cum scilicet aliquis delectatur in his ad quæ rapitur. Unde et Apostolus dixit se raptum non solum ad tertium cælum, quod pertinet ad contemplationem intellectus, sed etiam in paradysum, quod pertinet ad affectum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod raptus addit aliquid supra extasim<sup>2</sup>. Nam extasis importat simpliciter excessum a seipso, secundum quem scilicet aliquis extra suam ordinationem ponitur; sed raptus super hoc addit violentiam quamdam. Potest igitur extasis ad vim appetitivam pertinere, puta cum aliquis appetitus tendit in ea quæ extra ipsum sunt: et secundum hoc Dionysius dicit quod divinus amor facit extasim, inquantum scilicet facit appetitum hominis tendere in res amatas: unde postea subdit quod "etiam ipse Deus, qui est omnium causa, per abundantiam amatoriam bonitatis extra seipsum fit per providentiam ad omnia existentia." Quamvis etiam si expresse hoc diceretur de raptu, non designaretur, nisi quod amor esset causa raptus.

Ad *secundum* dicendum, quod in homine est duplex appetitus; scilicet intellectivus, qui dicitur voluntas; et sensitivus, qui dicitur sensualitas. Est autem proprium homini ut appetitus inferior subdatur appetitui superiori, et superior moveat inferiorem. Dupliciter ergo homo secundum appetitum potest fieri extra seipsum. Uno modo quando appetitus intellectivus totaliter in divina tendit, prætermittis his ad quæ inclinatur appetitus sensitivus; et sic Dionysius dicit<sup>3</sup>, quod "Paulus ex virtute

divini amoris extasim faciente dicit: *Vivo ego, jam non ego, vivit vero in me Christus.* " Alio modo quando prætermisso appetitu superiori, homo totaliter fertur in ea quæ pertinent ad appetitum inferioriorem, et sic " ille qui percos pavit, sub semetipso cecidit; " et iste excessus vel extasis plus appropinquit ad rationem raptus quam primus<sup>4</sup>, quia scilicet appetitus superior est magis homini proprius. Unde quando homo ex violentia appetitus inferioris abstrahitur a motu appetitus superioris, magis abstrahitur ab eo quod est sibi proprium. Quia tamen non est ibi violentia, eo quod voluntas potest resistere passioni, deficit a vera ratione raptus; nisi forte tam vehemens passio sit quod usum rationis totaliter tollat, sicut contingit in his qui propter vehementiam iræ vel amoris insaniunt. Considerandum tamen quod uterque excessus secundum appetitum existens potest causare excessum cognoscitivæ virtutis: vel quia mens ad quædam intelligibilia rapiatur, alienata a sensibus; vel quia rapiatur ad aliquam imaginariam visionem, seu phantasticam apparitionem.

Ad *tertium* dicendum, quod sicut amor est motus appetitus respectu boni, ita timor est motus appetitus respectu mali. Unde eadem ratione ex utroque potest causari excessus mentis; præsertim cum timor ex amore causetur, sicut Augustinus dicit<sup>5</sup>.

### ART. III. — UTRUM PAULUS

IN RAPTO VIDERIT DEI ESSENTIAM<sup>6</sup>.

De his etiam De verit. quæst. xiii, art. 2,  
et II. Cor. xii, lect. 1.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Paulus in raptu non viderit Dei essentiam. Sicut enim de Paulo legitur quod est raptus usque ad tertium cælum, ita et de Petro legitur<sup>7</sup>, quod *cecidit super cum mentis excessus*. Sed Petrus in suo excessu non vidit Dei essentiam, sed quamdam imaginariam visionem. Ergo videtur quod nec Paulus Dei essentiam viderit.

2. Præterea, visio Dei facit hominem

(1) Potest enim causa raptus esse operatio virtutis appetitivæ, nimirum amor, gaudium et delectatio; sicut et eadem istæ operationes possunt esse effectus istius raptus.

(2) Juxta-significatum græcæ vocis *ἔκστασις*, quæ perinde ac *extra stare* simpliciter importat.

(3) De div. nom., cap. 4. loc. cit. in arg.

(4) Cum enim illa extasis sit magis naturæ opposita, inde fit ut vim majorem requirat.

(5) De civ. Dei, lib. xiv, cap. 7, a med., et c. 9. — Ubi amor fugiens quod ei adversatur, timor dicitur.

(6) Affirmative respondet S. Doctor, sed hanc sententiam solummodo tanquam *convenientiorem* tenet.

(7) Act. 9.



beatum. Sed Paulus in illo raptu non fuit beatus: alioquin nunquam ad vitæ hujus miseriam rediisset; sed corpus ejus fuisset per redundantiam ab anima glorificatum, sicut erit in sanctis post resurrectionem: quod patet esse falsum. Ergo Paulus in raptu non vidit Dei essentiam.

3. Præterea, fides et spes esse non possunt simul cum visione divinæ essentiae, ut habetur I. Corinth. xiii. Sed Paulus in statu illo habuit fidem et spem. Ergo non vidit Dei essentiam.

4. Præterea, sicut Augustinus dicit <sup>1</sup>, "secundum visionem imaginariam quasdam similitudines corporum videntur." Sed Paulus in raptu dicitur quasdam similitudines vidisse, puta tertii cæli et paradisi, ut habetur II. Cor. xii. Ergo videtur esse raptus ad imaginariam visionem magis quam ad visionem divinæ essentiae.

Sed *contra* est quod Augustinus determinat in libro De videndo Deum ad Paulinam <sup>2</sup> quod "ipsa Dei substantia a quibusdam videri potuit in hac vita positis; sicut a Moyse et Paulo, qui raptus audivit ineffabilia verba, quæ non licet homini loqui."

CONCLUSIO. — Paulus usque in tertium cælum divina virtute raptus, Deum per essentiam vidit.

Respondeo dicendum quod quidam dixerunt Paulum in raptu non vidisse ipsam Dei essentiam <sup>3</sup>, sed quamdam refulgentiam claritatis ipsius. Sed contrarium manifeste Augustinus determinat, non solum in libro De videndo Deum <sup>4</sup>, sed etiam super Genes. ad litt. lib. xii, cap. 28 <sup>5</sup>. Et hoc etiam ipsa verba Apostoli designant; dicit enim se audivisse ineffabilia verba, quæ non licet homini loqui. Hujusmodi autem videntur ea quæ pertinent ad visionem beatorum, quæ excedit statum viæ, secundum illud Isa. lxiv, 4: *Oculus non vidit, Deus, absque te, quæ præparasti diligentibus te*. Et ideo convenientius dicitur quod Deum per essentiam vidit <sup>6</sup>.

Ad primum ergo dicendum, quod mens humana divinitus rapitur ad contem-

plandam veritatem divinam tripliciter: uno modo ut contempletur eam per similitudines quasdam imaginarias; et talis fuit excessus mentis qui cecidit supra Petrum; alio modo ut contempletur veritatem divinam per intelligibiles effectus, sicut fuit excessus David dicentis <sup>7</sup>: *Ego dixi in excessu meo: Omnis homo mendax*. Tertio modo ut contempletur eam in sua essentia; et talis fuit raptus Pauli, et etiam Moysis; et satis congruenter, nam sicut Moyses fuit primus doctor Judæorum, ita Paulus fuit primus doctor gentium.

Ad secundum dicendum, quod divina essentia videri ab intellectu creato non potest nisi per lumen gloriæ, de quo dicitur Psal. xxxv, 10: *In lumine tuo videbimus lumen*. Quod tamen dupliciter participari potest. Uno modo per modum formæ immanens: et sic beatos facit sanctos in patria. Alio modo per modum cujusdam passionis transeuntis, sicut dictum est (quæst. clxxi, art. 2) de lumine prophetiæ; et hoc modo lumen illud fuit in Paulo quando raptus fuit. Et ideo ex tali visione non fuit simpliciter beatus ut fieret redundantia ad corpus, sed solum secundum quid. Et ideo talis raptus aliquo modo ad prophetiam pertinet.

Ad tertium dicendum, quod quia Paulus in raptu non fuit beatus habitualiter, sed solum habuit actum beatorum, consequens est ut simul tunc in eo non fuerit actus fidei; fuit tamen simul tunc in eo fidei habitus.

Ad quartum dicendum quod nomine tertii cæli potest uno modo intelligi aliquid corporeum, et sic tertium cælum dicitur cælum empyreo <sup>8</sup>, quod dicitur tertium respectu cæli aerei et cæli sideris, vel potius respectu cæli sideris, et respectu cæli aquei sive crystallini. Et dicitur raptus ad tertium cælum, non quia raptus sit ad videndum similitudinem alicujus rei corporeæ, sed propter hoc quod locus ille est contemplationis beatorum. Unde Glossa <sup>1</sup> dicit II. Co-

(5) Et habetur in Glossa ord. sup. illud: *Usque ad tertium cælum*, II. Cor. xii.

(6) Salva nostri Doctoris reverentia quam et debemus maximam, ait Sylvius, aliorum sententia dicentium quod Paulus essentiam divinam non viderit, nobis videtur probabilior.

(7) Psal. cxv, 2.

(8) De cælo empyreo conf. quod dictum est part. I, quæst. lxxviii, art. 4, tom. I, p. 444.

(1) Sup. Gen. ad litt. lib. xii, cap. 6 et 7.

(2) Epist. 147, al. 112, cap. 13.

(3) Ita multi SS. Patres: Ambros. (De fide, lib. v, cap. ult.), Cyrillus (lib. i in Joan. cap. 22, et lib. iv, cap. 8), Gregor. (Moral. lib. xviii, c. 38, et hom. viii in Ezech.), Leo (in serm. De Transfiguratione).

(4) Loco citato.

rinth. xii, quod "cælum tertium est spirituale cælum, ubi angeli et sanctæ animæ fruuntur Dei contemplatione; ad quod cum dicit se raptum, signat quod Deus ostendit ei vitam, in qua videndus est in æternum. Alio modo per tertium cælum potest intelligi aliqua visio supermundana: quæ potest dici tertium cælum triplici ratione. Uno modo secundum ordinem potentiarum cognoscitivarum; ut primum cælum dicatur visio supermundana corporalis, quæ fit per sensum, sicut visa est manus scribentis in pariete<sup>2</sup>; secundum autem cælum sit visio imaginaria, puta quam vidit Isaias et Joannes in Apocalypsi; tertium vero cælum dicatur visio intellectualis, ut Augustinus exponit<sup>3</sup>. Secundo modo potest dici tertium cælum secundum ordinem cognoscibilem; ut primum cælum dicatur cognitio cælestium corporum; secundum cognitio cælestium spirituum; tertium cognitio ipsius Dei. Tertio modo potest dici tertium cælum contemplatio Dei secundum gradus cognitionis qua Deus videtur: quorum primus pertinet ad angelos infimæ hierarchiæ; secundus ad angelos mediæ; tertius ad angelos supremæ, ut dicit Glossa<sup>4</sup> II. Corinth. xii. Et quia visio Dei non potest esse sine delectatione, propterea non solum se dicit raptum ad tertium cælum ratione contemplationis, sed etiam in paradysum ratione delectationis consequentis.

#### ART. IV. — UTRUM PAULUS

IN RAPTO FUERIT ALIENATUS A SENSIBUS<sup>5</sup>.

De his etiam part. I, quæst. xii, art. 11 corp. et De ver. quæst. x, art. 11 corp., et quæst. xiii, art. 3 corp. et ad 4, et art. 4 corp., et quol. 1, art. 1 corp., et II. Cor. xii, lect. 1.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Paulus in raptu non fuerit alienatus a sensibus. Dicit enim Augustinus<sup>6</sup>: "Cur non credamus quod tanto Apostolo doctore gentium raptus usque ad istam excellentissimam visionem voluerit Deus demonstrare vitam, in qua post hanc vitam vivendum est<sup>7</sup> in æternum?" Sed in illa vita futura sancti post re-

surrectionem videbunt Dei essentiam absque hoc quod fiat abstractio a sensibus corporeis. Ergo nec in Paulo fuit hujusmodi abstractio facta.

2. Præterea, Christus vere viator fuit, et continue visione divinæ essentiæ fruebatur; nec tamen fiebat abstractio a sensibus. Ergo nec fuit necessarium quod in Paulo fieret abstractio a sensibus, ad hoc quod essentiam Dei videret.

3. Præterea, Paulus, postquam Deum per essentiam viderat, memor fuit illorum quæ in illa visione conspexerat; unde dicebat<sup>8</sup>: *Audivi arcana verba quæ non licet homini loqui*. Sed memoria ad partem sensitivam pertinet, ut patet per Philosophum<sup>9</sup>. Ergo videtur quod etiam Paulus videndo Dei essentiam non fuerit alienatus a sensibus.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit<sup>10</sup>: "Nisi ab hac vita quisque quodammodo moriatur, sive omnino exiens de corpore, sive aversus et alienatus a carnalibus sensibus, in illam non subvehitur visionem<sup>11</sup>."

CONCLUSIO. — Impossibile est hominem in statu præsentis vitæ videre Deum per essentiam, nisi abstrahatur a sensibus.

Respondeo dicendum quod divina essentia non potest ab homine videri per aliam vim cognoscitivam quam per intellectum. Intellectus autem humanus non convertitur ad intelligibilia nisi mediantibus phantasmatis, quæ per species intelligibiles a sensibus accipit, et in quibus considerans de sensibilibus judicat et ea disponit. Et ideo in omni operatione qua intellectus noster abstrahitur a phantasmatis, necesse est quod abstrahatur a sensibus. Intellectus autem hominis in statu viæ necesse est quod a phantasmatis abstrahatur, si videat Dei essentiam. Non enim per aliquod phantasma potest Dei essentia videri, quinimo nec per aliquam speciem intelligibilem creatam; quia essentia Dei in infinitum excedit non solum omnia corpora, quorum sunt phantasmata, sed etiam omnem intelligibilem creaturam.

(1) Cit. in princ. corp. (2) Daniel. v.

(3) Super Genes. ad litt. lib. xii, cap. 23.

(4) Cit. in princ. corp.

(5) S. Doctor præsupponens quod Apostolus in raptu essentiam divinam viderit, probat quod in raptu fuerit a sensibus alienatus.

(6) Sup. Gen. ad litt. lib. xii, cap. 28, circa med.

(7) Ita communiter. Nicolai. *videndus est*.

(8) II. Cor. xii, 4.

(9) In lib. De memoria et reminiscencia, cap. 1 circa med.

(10) Sup. Gen. ad litt. lib. xii, cap. 27, in fin.

(11) Al., "Sive ita aversus et alienatus a carnalibus sensibus, ut merito nesciat, sicut Apostolus ait, utrum in corpore an extra corpus sit, cum in illam rapitur et subvehitur visionem."



Oportet autem, cum intellectus hominis elevatur ad altissimam Dei essentiae visionem, ut tota mentis intentio illuc advocetur, ita scilicet quod nihil intelligat aliud ex phantasmatibus, sed totaliter feratur in Deum. Unde impossibile est quod homo in statu viæ videat Deum per essentiam sine abstractione a sensibus <sup>1</sup>.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc., arg. 2), post resurrectionem in beatis Dei essentiam videntibus fiet redundantia ab intellectu ad inferiores vires, et usque ad corpus; unde secundum ipsam regulam divinæ visionis anima intendet phantasmatibus et sensibilibus. Talis autem redundantia non fit in his qui rapiuntur, sicut dictum est (art. præc. ad 2). Et ideo non est similis ratio.

Ad secundum dicendum, quod intellectus animæ Christi erat glorificatus per habituale lumen gloriæ, quo divinam essentiam videbat multo amplius quam aliquis angelus vel homo. Erat autem viator propter corporis passibilitatem, secundum quam paulo minus ab angelis minorabatur, ut dicitur ad Hebræos 11, dispensative, et non propter aliquem defectum ex parte intellectus. Unde non est similis ratio de eo et de aliis viatoribus.

Ad tertium dicendum, quod Paulus, postquam cessavit videre Dei essentiam, memor fuit illorum quæ in illa visione cognoverat per aliquas species intelligibiles habitualiter ex hoc in ejus intellectu relictas: sicut etiam, abeunte sensibili, remanent aliquæ impressiones in anima, quas postea conferens ad phantasmata memoratur. Unde nec totam illam cognitionem aut cogitare poterat aut verbis exprimere.

**ART. V. — UTRUM ANIMA PAULI IN STATU ILLO FUERIT TOTALITER A CORPORE SEPARATA** <sup>2</sup>.

De his etiam infra, art. 6, et De ver. quæst. XIII, art. 5 corp., et II. Cor. XII, lect. 1 fin.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod anima Pauli in statu illo fuerit totaliter a corpore separata. Dicit enim Apostolus <sup>3</sup>: *Quamdiu sumus in corpore,*

(1) Qui visionem divinæ essentiae Apostolo negant, ait Sylvius, nihilominus etiam docent ipsum fuisse a sensibus alienatum; quia ex verbis quibus tradit se raptum usque ad tertium cælum, sive in corpore, sive extra corpus, satis apparet tantam fuisse elevationem mentis in ipso raptu, ut nulli sensuum ejus, sive inte-

*peregrinamur a Domino; per fidem enim ambulamus, et non per speciem.* Sed Paulus in statu illo non peregrinabatur a Domino, quia videbat Deum per speciem, ut dictum est (art. 3 hujus quæst.). Ergo non erat in corpore.

2. Præterea, potentia animæ non potest elevari supra ejus essentiam, in qua radicatur. Sed intellectus, qui est potentia animæ, in raptu fuit a corporalibus abstractus per elevationem ad divinam contemplationem. Ergo multo magis essentia animæ fuit separata a corpore.

3. Præterea, vires animæ vegetabilis sunt magis materiales quam vires animæ sensitivæ. Sed oportebat intellectum abstrahi a viribus animæ sensitivæ, ut dictum est (art. præc.), ad hoc ut raperetur ad videndam divinam essentiam. Ergo multo magis oportebat quod abstraheretur a viribus animæ vegetabilis, quarum operatione cessante, jam nullo modo remanet anima corpori conjuncta. Ergo videtur quod oportuit in raptu Pauli animam totaliter a corpore esse separatam.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit in epist. ad Paulinam De videndo Deum <sup>4</sup>: "Non incredibile est, etiam quibusdam sanctis nondum ita defunctis, ut sepelienda eorum cadavera remanent, eis istam excellentiam revelationis fuisse concessam, ut scilicet viderent Deum per essentiam. Non ergo fuit necessarium ut in raptu Pauli anima ejus totaliter separaretur a corpore.

**CONCLUSIO.** — Quanquam necessarium fuerit in raptu Pauli intellectum ejus abstrahi a phantasmatibus et sensibilibus perceptione, non oportuit tamen animam illius sic a corpore separari, ut ei non uniretur ut forma.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. 1 hujus quæst.), in raptu, de quo nunc loquimur, virtute divina elevatur homo ab eo quod est secundum naturam, in id quod est supra naturam; et ideo duo considerare oportet: primo quidem quid sit homini secundum naturam; secundo, quid divina virtute in homine sit fiendum supra na-

riorum, sive exteriorum, suas functiones tunc obirent.

(2) Declarat S. Doctor hanc separationem non fuisse omnino necessariam; an vero sit facta, non omnino categorice determinat.

(3) II. Cor. v.

(4) 147, al. 112, cap. 13, ante med.

turam. — Ex hoc autem quod anima corpori unitur<sup>1</sup> tanquam naturalis forma ipsius, convenit animæ naturalis habitudo ad hoc quod per conversionem ad phantasmata intelligat; quod quidem ab ea non aufertur divina virtute in raptu, quia non mutatur status ejus, ut dictum est (art. 3 hujus quæst. ad 3). Manente autem hoc statu, aufertur ab anima actualis conversio ad phantasmata et sensibilia, ne impediatur ejus elevatio in id quod excedit omnia phantasmata, ut dictum est (art. præc.). Et ideo in raptu non fuit necessarium quod anima sic separaretur a corpore, ut ei non uniretur quasi forma<sup>1</sup>; fuit autem necessarium, intellectum ejus abstrahi a phantasmatibus et sensibilibus perceptione.

Ad *primum* ergo dicendum quod Paulus in raptu illo peregrinabatur a Domino quantum ad statum, quia adhuc erat in statu viatoris; non autem quoad actum quo videbat Deum per speciem, ut ex prædictis patet (art. 3 hujus quæst. ad 2 et 3).

Ad *secundum* dicendum, quod potentia animæ virtute naturali non elevatur supra modum convenientem essentiali ejus; virtute tamen divina potest in aliquid altius elevari, sicut corpus per violentiam fortioris virtutis elevatur supra locum convenientem sibi secundum speciem suæ naturæ.

Ad *tertium* dicendum, quod vires animæ vegetabilis non operantur ex intentione animæ, sicut vires sensitivæ, sed per modum naturæ; et ideo non requiritur ad raptum ab eis abstractio, sicut a potentiis sensitivis, per quarum operationes minueretur intentio animæ circa intellectivam cognitionem.

**ART. VI. — UTRUM PAULUS IGNORAVÉRIT AN ANIMA EJUS FUÉRIT A CORPORE SEPARATA<sup>2</sup>.**

De his etiam De ver. quæst. xiii, art. 5,  
et II. Cor. xii, lect. 1 fin.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod Paulus non ignoraverit an ejus anima fuerit a corpore separata. Dicit enim ipse<sup>3</sup>: *Scio hominem in Christo ra-*

(1) Si anima a corpore ita fuisset separata, fatendum foret quod Paulus in tempore raptus fuisset mortuus, ac deinde a mortuis resurrexisset; quæ omnia a sensu Scripturæ videntur esse omnino aliena.

(2) In hoc articulo S. Doctor interpretatur hæc verba Apostoli (II. Cor. xii, 2 et seq.): *Scio hominem in Christo ante annos quatuordecim (sive in*

*ptum usque ad tertium cælum*. Sed homo nominat compositum ex anima et corpore; raptus etiam differt a morte. Videtur ergo quod ipse sciverit animam non fuisse per mortem a corpore separatam, præsertim quia hoc communiter a Doctoribus ponitur.

2. Præterea, ex eisdem Apostoli verbis patet quod ipse scivit quo raptus fuerit, quia in tertium cælum. Sed ex hoc sequitur quod sciverit utrum in corpore fuerit vel non; quia si scivit tertium cælum esse aliquid corporeum, consequens est quod sciverit animam suam non esse a corpore separatam, quia visio rei corporeæ non potest fieri nisi per corpus. Ergo videtur quod non omnino ignoraverit an anima fuerit a corpore separata.

3. Præterea, sicut Augustinus dicit<sup>4</sup>, "ipse in raptu vidit illa visione Deum qua vident sancti in patria." Sed sancti ex hoc ipso quod vident Deum, sciunt an animæ eorum sint a corporibus separatæ. Ergo et Paulus hoc scivit.

Sed *contra* est quod dicitur II. Cor. xii, vers. 3: *Sive in corpore, sive extra corpus nescio, Deus scit*.

**CONCLUSIO.** — Ignoravit Paulus cum raptus fuit in tertium cælum, um anima ejus tunc fuerit corpori conjuncta, an a corpore separata.

Respondeo dicendum quod hujusmodi quæstionis veritatem accipere oportet ex ipsis Apostoli verbis, quibus dicit se aliquid scire, scilicet se raptum esse *usque ad tertium cælum*; et aliquid nescire, scilicet *utrum in corpore, an extra corpus*. Quod quidem potest intelligi dupliciter: uno modo ut hoc quod dicitur, *Sive in corpore, sive extra corpus*, non referatur ad ipsum esse hominis rapti, quasi ignoraverit an anima ejus esset in corpore an non; sed ad modum raptus, ut scilicet ignoraverit an corpus ejus fuerit simul raptum cum anima in tertium cælum vel non, sed solum anima; sicut Ezech. viii dicitur quod adductus est in visionibus Dei in Jerusalem. Et hunc intellectum fuisse cujusdam Judæi ex-

*corpore nescio, sive extra corpus nescio, Deus scit) raptum hujusmodi usque ad tertium cælum. Et scio hujusmodi hominem (sive in corpore, sive extra corpus nescio, Deus scit), quoniam raptus est in paradisum, et audivit arcana verba quæ non licet homini loqui*

(3) II. Cor. xii, 2.

(4) Super Gen. ad litt. lib. xii, cap. 28.



primit Hieronymus in prologo super Daniel. <sup>1</sup>, ubi dicit: " Denique et Apostolum nostrum (scilicet dicebat Judæus) non fuisse ausum affirmare se in corpore raptum, sed dixisse: *Sive in corpore, sive extra corpus, nescio.* " Sed hunc sensum reprobatur Augustinus <sup>2</sup>, per hoc quod Apostolus dicit scivisse se esse raptum usque ad tertium cælum. Sciebat ergo verum esse tertium cælum id in quod raptus fuit, et non similitudinem imaginariam tertii cæli: alioquin si tertium cælum nominavit phantasma tertii cæli, pari ratione dicere potuit se in corpore raptum, nominans corpus proprii corporis phantasma, quale apparet in somniis. Si autem sciebat esse vere tertium cælum, sciebat ergo aut esse aliquid spirituale et incorporeum; et sic non poterat corpus ejus illuc rapi; aut esse aliquid corporeum, et sic anima non posset illuc sine corpore rapi, nisi separaretur a corpore. Et ideo oportet secundum alium sensum intelligere, ut scilicet Apostolus sciverit quod fuerit raptus secundum animam et non secundum corpus, nesciverit tamen qualiter se haberet anima ad corpus, utrum scilicet fuerit sine corpore vel non. Sed circa hoc diversimode aliqui loquuntur. Quidam enim dicunt quod Apostolus scivit quod anima sua erat corpori unita ut forma, sed nescivit utrum esset passus alienationem a sensibus, vel etiam utrum esset facta abstractio ab operibus animæ vegetabilis. Sed quod fuerit facta abstractio a sensibus, hoc non potuit ignorare, ex quo scivit se raptum; quod autem fuerit facta abstractio ab operibus animæ vegetabilis, non erat tantum aliquid ut de hoc oporteret tam sollicitam fieri mentionem <sup>3</sup>. Unde relinquitur quod nescivit Apostolus utrum anima ejus fuerit conjuncta corpori ut forma, vel a corpore separata per mortem. Quidam autem hoc concedentes dicunt quod Apostolus tunc non perpendit quando rapiebatur, quia tota ejus intentio conversa erat in Deum; sed postmodum percepit, considerans ea quæ viderat. Sed hoc etiam

contrariatur verbis Apostoli, qui distinguit in verbis suis præteritum a futuro; dicit enim in præsentem se scire quod fuit raptus ante annos quatuordecim, et se in præsentem nescire utrum in corpore fuerit vel extra corpus. — Et ideo dicendum est quod et prius et postea nescivit utrum ejus anima fuerit a corpore separata. Unde Augustinus dicit <sup>4</sup>, post longam inquisitionem concludens: " Restat ergo fortasse, ut hoc ipsum eum ignorasse intelligamus, utrum quando in tertium cælum <sup>5</sup> raptus est, in corpore fuerit anima, quomodo est anima in corpore, cum corpus vivere dicitur sive vigilantis, sive dormientis, sive in extasi a sensibus corporis alienati, an omnino de corpore exierit, ut mortuum corj us jaceret. "

Ad *primum* ergo dicendum, quod per synecdochē quandoque pars hominis homo nominatur; et præcipue anima, quæ est pars hominis eminentior. Quamvis etiam possit intelligi eum quem raptum dicit, non tunc fuisse hominem quando raptus fuit, sed post annos quatuordecim. Unde dicit: *Scio hominem*, non dicit: *Scio raptum hominem*. Nihil etiam prohiberet mortem divinitus procuratam raptum dici; et sic Augustinus dicit <sup>6</sup>: " Dubitante inde Apostolo, quis nostrum inde certus esse audeat? " Unde qui super hoc loquuntur, magis conjecturaliter quam per certitudinem loquuntur.

Ad *secundum* dicendum, quod Apostolus scivit vel illud cælum esse quid corporeum, vel aliquid incorporeum a se visum in illo cælo; cum hoc potuerit fieri per intellectum ejus, etiamsi anima ejus non esset a corpore separata.

Ad *tertium* dicendum, quod visio Pauli in raptu quantum ad aliquid fuit similis visioni beatorum, scilicet quantum ad id quod videbatur; et quantum ad aliquid dissimilis, scilicet quantum ad modum videndi, quia non ita perfecte vidit sicut sancti qui sunt in patria. Unde Augustinus dicit <sup>7</sup>: " Quamvis Apostolo arrepto a carnis sensibus in tertium cælum hoc defuit ad plenam perfectamque cognitionem rerum, quæ angelis in-

et per *tertium cælum*, diversa tamen ratio: cælum enim dicit quamdam altitudinem cum charitate; paradus vero quamdam jucundam suavitatem, ut loquitur ipse B. Thomas (II. Cor. lect. II, cap. 12).

(6) Sup. Gen. ad litt. lib. XII, cap. 3, a med.

(7) Ibid. cap. 36, a med.

(1) Vers. fin.

(2) Super Gen. ad litt. lib. XII, c. 2, 3, 4 et 23.

(3) Cæterum functiones animæ vegetabilis etiam in dormiente fiunt, nec impediunt alienationem a sensibus quæ ad mentis raptum requiruntur. (4) Super Gen. ad litt. lib. XII, cap. 5.

(5) Verisimile est idem intelligi per *paradisum*

est, quod sive in corpore, sive extra corpus esset, nesciebat: hoc utique non deerit, receptis corporibus <sup>1</sup>, in resurrectione mortuorum, cum corruptibile hoc induetur incorruptione. „

### QUESTIO CLXXVI.

DE GRATIIS GRATIS DATIS QUÆ PERTINENT AD LOCUTIONEM; ET PRIMO DE GRATIA LINGUARUM, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de gratiis gratis datis, quæ pertinent ad locutionem: et primo de gratia linguarum; secundo de gratia sermonis sapientiæ seu scientiæ. Circa primum quærentur duo: 1. Utrum per gratiam linguarum homo adipiscatur scientiam omnium linguarum. — 2. De comparatione hujus doni ad gratiam prophetiæ.

**ART. I.** — UTRUM ILLI QUI CONSEQUEBANTUR DONUM LINGUARUM, LOQUEBANTUR OMNIBUS LINGUIS <sup>2</sup>.

De his etiam I. Cor. xiv, lect. 1, et lect. 4, a princ.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod illi qui consequebantur donum linguarum non loquebantur omnibus linguis. Illud enim quod divina virtute aliquibus conceditur, optimum est in suo genere; sicut Dominus aquam convertit in vinum bonum, sicut dicitur Joan. ii. Sed illi qui habuerunt donum linguarum melius loquebantur in propria lingua; dicit enim Glossa Hebr. i <sup>3</sup>, „non esse mirandum quod Epistola ad Hebræos majore elucet facundia quam aliæ, cum naturale sit unicuique plus in sua quam in aliena lingua valere: cæteras enim epistolas Apostolus composuit; hanc autem scripsit Hebraica lingua. „ Non ergo per gratiam gratis datam Apostoli acceperunt scientiam omnium linguarum.

2. Præterea, natura non facit per multa quod potest fieri per unum; et multo minus Deus, qui ordinatius quam natura operatur. Sed poterat Deus facere ut unam linguam loquentes ejus discipuli ab omnibus intelligerentur; unde super illud Act. ii: *Audiebat unusquisque lingua sua illos loquentes*, dicit Glossa <sup>4</sup>,

(1) In ablativo absoluto, non in dativo: supplendum ergo: *Non deerit sanctis animabus, receptis corporibus*, id est postquam corpora receperint.

(2) Affirmative respondet S. Doctor, et ad hanc solutionem demonstrandam afferri potest quod Apostolus dixit (I. Cor. xiv) *Gratias ago Deo*

„ quod linguis omnibus loquebantur, vel sua (id est, hebraica lingua) loquentes ab omnibus intelligebantur, ac si propriis singulorum loquerentur. „ Ergo videtur quod non habuerunt scientiam loquendi omnibus linguis.

3. Præterea, omnes gratiæ derivantur a Christo in corpus ejus, quod est Ecclesia, secundum illud Joan. i, 16: *De plenitudine ejus omnes accepimus*. Sed Christus non legitur fuisse locutus nisi una lingua, nec etiam nunc fideles singuli nisi una lingua loquuntur. Ergo videtur quod discipuli Christi non acceperunt ad hoc gratiam ut omnibus linguis loquerentur.

Sed contra est quod dicitur Act. ii, 4, quod *repleti sunt omnes Spiritu sancto, et ceperunt loqui variis linguis, prout Spiritus sanctus dabat eloqui illis*; ubi dicit Glossa <sup>5</sup>, quod „ Spiritus sanctus super discipulos in igneis linguis apparuit, et eis omnium linguarum scientiam dedit. „

**CONCLUSIO.** — Christi discipuli, quum ad prædicandum Evangelium per universum terrarum orbem electi fuerint, ne ipsi alios docturi ab aliis essent docendi, cognitione omnium linguarum divinitus fuerunt instruendi.

Respondeo dicendum quod primi discipuli Christi ad hoc fuerunt ab ipso electi, ut per universum orbem discurrentes, fidem ejus ubique prædicarent, secundum illud Matth. ult., 19: *Euntes, docete omnes gentes*. Non autem erat conveniens ut qui mittebantur ad alios instruendos, indigerent ab aliis instrui, qualiter aliis loquerentur, vel qualiter quæ alii loquerentur, intelligerent: præsertim quia isti qui mittebantur, erant unius gentis, scilicet Judææ, secundum illud Isa. xxvii, 6: *Qui egrediuntur impetu a Jacob... implebunt faciem orbis semine*. Illi etiam qui mittebantur, pauperes et impotentes erant, nec de facili a principio reperissent qui eorum verba aliis fideliter interpretarentur, vel verba aliorum eis exponerent, maxime quia ad infideles mittebantur. Et ideo necessarium fuit ut super hoc eis divinitus pro-

quod omnium vestrum lingua loquor; quodque Ecclesia canit Pentecostis festivitatem, *voces diversas intonant, linguis loquuntur omnium*, etc.

(3) Ord. sup. argumentum in eam Epist.

(4) Ord. Bedæ.

(5) Gregorii, hom. xxx in Evang., parum ante med.



videretur per donum linguarum; ut sicut gentibus ad idololatriam declinantibus, introducta est diversitas linguarum, sicut dicitur Genes. xi; ita etiam quando erant gentes ad cultum unius Dei revocandæ, contra huiusmodi diversitatem remedium adhiberetur per donum linguarum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut dicitur I. Cor. xii, 7, *Manifestatio spiritus datur ad utilitatem*: et ideo sufficienter et Paulus, et alii Apostoli fuerunt instructi divinitus in linguis omnium gentium quantum requirebatur ad fidei doctrinam; sed quantum ad quædam quæ superadduntur humana arte ad ornatum et elegantiam locutionis, Apostolus instructus erat in propria lingua, non autem in aliena; sicut etiam in sapientia et scientia fuerunt sufficienter instructi, quantum requirebat doctrina fidei, non autem quantum ad omnia quæ per scientiam acquisitam cognoscuntur, puta de conclusionibus arithmeticæ vel geometricæ<sup>1</sup>.

Ad *secundum* dicendum, quod quamvis utrumque fieri potuisset, scilicet quod per unam linguam loquentes ab omnibus intelligerentur, aut quod omnibus linguis loquerentur; tamen convenientius fuit quod ipsi omnibus linguis loquerentur, quia hoc pertinebat ad perfectionem scientiæ ipsorum, per quam non solum loqui, sed intelligere poterant quæ ab aliis dicebantur. Si autem omnes unam eorum linguam intellexissent, hoc vel fuisset per scientiam illorum qui eos loquentes intelligerent, vel fuisset quasi quædam illusio, dum aliorum verba aliter ad eorum aures perferrentur quam ipsi ea proferrent; et ideo Glossa<sup>2</sup> dicit Act. ii, quod "majori miraculo factum est quod ipsi omnium linguarum generibus loquerentur;," et Paulus dicit<sup>3</sup>: *Gratias ago Deo meo, quod omnium vestrum lingua loquor*.

Ad *tertium* dicendum quod Christus in propria persona uni soli genti prædicaturus erat, scilicet Judæis. Et ideo quamvis ipse absque dubio haberet perfectis-

sime scientiam<sup>4</sup> omnium linguarum, non tamen oportuit quod omnibus linguoqueretur. Ideo autem, ut Augustinus dicit<sup>5</sup>, "cum et modo Spiritus sanctus accipiat, nemo loquitur linguis omnium gentium, quia jam ipsa Ecclesia linguis omnium gentium loquitur; in qua qui non est, non accipit Spiritum sanctum."

**ART. II. — UTRUM DONUM LINGUARUM SIT EXCELLENTIUS QUAM GRATIA PROPHETIÆ.**

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod donum linguarum sit excellentius quam gratia prophetiæ. Quæ enim sunt melioribus propria, videntur esse meliora, secundum Philosophum<sup>6</sup>. Sed donum linguarum est proprium novi Testamenti; unde cantatur in Sequentia Pentecostes<sup>7</sup>: "Ipse hodie apostolos Christi donans munere insolito et cunctis inaudito sæculis;," prophetia autem magis competit veteri Testamento, secundum illud Hebr. i, 1: *Manifestariam multisque modis olim Deus loquens patribus in prophetis*. Ergo videtur quod donum linguarum sit excellentius quam donum prophetiæ.

2. Præterea, illud per quod ordinamur ad Deum, videtur excellentius esse eo per quod ordinamur ad homines. Sed per donum linguarum homo ordinatur ad Deum, per prophetiam autem ad homines; dicitur enim I. Corinth. xiv, 2: *Qui loquitur lingua, non hominibus loquitur, sed Deo... qui autem prophetat, hominibus loquitur ad edificationem*. Ergo videtur quod donum linguarum sit excellentius quam donum prophetiæ.

3. Præterea, donum linguarum habitualiter permanet in habente ipsum, et homo habet in potestate uti eo cum voluerit; unde dicitur I. Cor. xiv, 18: *Gratias ago Deo meo, quod omnium vestrum lingua loquor*. Non autem sic est de dono prophetiæ, ut supra dictum est (qu. clxxi, art. 2). Ergo donum linguarum videtur esse excellentius quam donum prophetiæ.

4. Præterea, interpretatio sermonum videtur contineri sub prophetia, quia

(1) Unde Apostolus: *Placuit Deo per stultitiam prædicationis salvos facere credentes*, et postea: *Quæ stulta sunt mundi elegit Deus... ut non gloriatur omnis caro in conspectu ejus* (I. Cor. i, 27). *Veni non in sublimitate sermonis aut sapientiæ* (I. Cor. ii, 1). (2) Ord. Bedæ. (3) I. Cor. xiv, 18.

(4) Conf. quod dicit ipse B. Thomas, Part. III, qu. vii, art. 7 ad 3, et qu. x et xii.

(5) Super Joan. tract. 32, circa med.

(6) Topic. lib. iii, cap. 1, in explic. loci 12.

(7) Hoc est, ait Nicolai, in prosa quam nunc etiam usus noster Prædicatorum retinuit, licet romano ritu obsoletam; nempe quæ hinc incipit: *Sancti Spiritus adsit nobis gratia*; cujus auctor dicitur Robertus quondam Franciæ rex.

Scripturæ eodem spiritu exponuntur quo sunt editæ. Sed interpretatio sermonum I. Corinth. xii ponitur post genera linguarum. Ergo videtur quod donum linguarum sit excellentius quam donum prophetiæ, maxime quantum ad aliquam ejus partem.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit <sup>1</sup>: *Major est qui prophetat quam qui loquitur linguis.*

CONCLUSIO. — Prophetiæ donum potius et excellentius est dono linguarum.

Respondeo dicendum quod donum prophetiæ <sup>2</sup> excedit donum linguarum tripliciter: primo quidem quia donum linguarum refertur ad diversas voces proferendas, quæ sunt signa alicujus intelligibilis veritatis, cujus etiam signa sunt quædam ipsa phantasmata, quæ secundum imaginariam visionem apparent. Unde et Augustinus <sup>3</sup> comparat donum linguarum visioni imaginariæ. Dictum est autem supra (qu. clxxiii, art. 2), quod donum prophetiæ consistit in ipsa illuminatione mentis ad cognoscendam intelligibilem veritatem. Unde sicut prophetica illuminatio excellentior est quam imaginaria visio, ut supra habitum est (qu. clxxiv, art. 3), ita etiam excellentior est prophetia quam donum linguarum, secundum se consideratum. Secundo, quia donum prophetiæ pertinet ad rerum notitiam quæ est nobilior quam notitia vocum, ad quam pertinet donum linguarum. Tertio, quia donum prophetiæ est utilius: et hoc quidem probat Apostolus <sup>4</sup> tripliciter: primo quidem quia prophetia est utilior ad ædificationem Ecclesiæ, ad quam qui loquitur linguis, nihil prodest, nisi expositio subsequatur; secundo, quantum ad ipsum loquentem, qui si acciperet ut loqueretur diversis linguis, sine hoc quod intelligeret, quod pertinet ad propheticum donum, mens ejus non ædificaretur; tertio quantum ad infideles propter quos præcipue esse videtur datum donum linguarum, qui quidem forte eos qui loquerentur linguis reputarent in-

sanos: sicut et Judæi reputaverunt obrios Apostolos linguis loquentes, ut dicitur Act. ii. Per prophetias autem infideles convincuntur, manifestatis absconditis cordis sui.

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est (qu. clxxiv, art. 2 ad 1), ad excellentiam prophetiæ <sup>5</sup> pertinet quod aliquis non solum illuminetur intelligibili lumine, sed etiam percipiat imaginariam visionem: ita etiam ad perfectionem operationis Spiritus sancti pertinet quod non solum impleat mentem lumine prophetico, et phantasiam imaginaria visione, sicut erat in veteri Testamento, sed etiam exterius linguam erudiat ad varia signa locutionum proferenda: quod totum fit in novo Testamento, secundum illud I. Cor. xiv, 26: *Unusquisque vestrum psalmum habet, doctrinam habet, linguam habet, apocalypsim, id est, propheticam revelationem, habet.*

Ad *secundum* dicendum, quod per donum prophetiæ homo ordinatur ad Deum secundum mentem: quod est nobilius quam ordinari ad eum secundum linguam. Dicitur autem quod ille qui loquitur lingua, non loquitur hominibus <sup>6</sup>, id est, ad intellectum hominum, vel utilitatem eorum, sed ad intellectum solius Dei et ad laudem ejus. Sed per prophetiam ordinatur aliquis et ad Deum et ad proximum; unde est perfectius donum.

Ad *tertium* dicendum, quod revelatio prophetica se extendit ad omnia supernaturalia cognoscenda: unde ex ejus perfectione contingit quod in statu imperfectionis hujus vitæ non potest haberi perfecte per modum habitus, sed imperfecte per modum ejusdam passionis. Sed donum linguarum se extendit ad cognitionem quamdam particularem, scilicet vocum humanarum; et ideo non repugnat imperfectioni hujus vitæ quod perfecte et habitualiter habeatur.

Ad *quartum* dicendum, quod interpretatio sermonum potest reduci ad donum prophetiæ, inquantum scilicet mens illuminatur ad intelligendum et exponen-

(1) I. Cor. xiv, 5.

(2) Per prophetiam non solum intelligit S. Doctor futuri prædictionem, sed etiam cognitionem rerum supernaturalium, quæcumque sint.

(3) Sup. Gen. ad litt. lib. xii, cap. 8.

(4) I. Cor. xiv.

(5) Non simpliciter, cum alioqui prophetia per nudam contemplationem veritatis dicatur ibi

esse potior, ut in corpore art. videre est, sed cum supernaturalis veritas revelatur corporaliter, ut additur ad 1.

(6) Si homines illi linguam qua utitur nesciunt, tum illud quod dicitur potest ad laudem Dei referri, sed ex eo nullam utilitatem percipit proximus.



dum quæcumque sunt in sermonibus obscura, sive propter difficultatem rerum significatarum, sive etiam propter ipsas voces ignotas, quæ proferuntur, sive etiam propter similitudines rerum adhibitas, secundum illud Dan. v, 16: *Audivi de te, quod possis obscura interpretari et ligata dissolvere*. Unde interpretatio sermonum est potior quam donum linguarum, ut patet per illud quod Apostolus dicit <sup>1</sup>: *Major est qui prophetat quam qui loquitur linguis, nisi forte interpretetur*. Postponitur autem interpretatio sermonum dono linguarum, quia etiam ad interpretandum diversa linguarum generum interpretatio sermonum se extendit.

## QUÆSTIO CLXXVII.

### DE GRATIA GRATIS DATA, QUÆ CONSISTIT IN SERMONE, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de gratia gratis data, quæ consistit in sermone, de qua dicit Apostolus <sup>2</sup>: *Alii datur per Spiritum sermo sapientiæ, alii sermo scientiæ*; et circa hoc quærentur duo: 1. Utrum in sermone consistat aliqua gratia gratis data. — 2. Quibus hæc gratia competat.

#### ART. I. — UTRUM IN SERMONE CONSISTAT ALIQUA GRATIA GRATIS DATA <sup>3</sup>.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in sermone non consistat aliqua gratia gratis data. Gratia enim datur ad id quod excedit facultatem naturæ. Sed ex naturali ratione adinventæ est ars rhetorica, per quam aliquis potest sic dicere ut doceat, ut delectet, ut flectat, sicut Augustinus dicit <sup>4</sup>. Hoc autem pertinet ad gratiam sermonis. Ergo videtur quod gratia sermonis non sit gratia gratis data.

2. Præterea, omnis gratia ad regnum Dei pertinet <sup>5</sup>. Sed Apostolus dicit <sup>6</sup>: *Non in sermone est regnum Dei, sed in virtute*. Ergo in sermone non consistit aliqua gratia gratis data.

3. Præterea, nulla gratia datur ex meritis, quia *si ex operibus, jam non est gratia*, ut dicitur Rom. xi, 6. Sed sermo datur alicui ex meritis; dicit enim Grego-

rius <sup>7</sup>, exponens illud Psalmi cxxviii: *Ne auferas de ore meo verbum veritatis*, quod "verbum veritatis est quod omnipotens Deus facientibus tribuit, et non facientibus tollit. „ Ergo videtur quod donum sermonis non sit gratia gratis data.

4. Præterea, sicut necesse est quod homo per sermonem pronuntiet ea quæ pertinent ad donum sapientiæ vel scientiæ; ita etiam ea quæ pertinent ad virtutem fidei. Ergo si ponitur sermo sapientiæ, et sermo scientiæ gratia gratis data, pari ratione deberet poni sermo fidei inter gratias gratis datas.

Sed in contrarium est quod dicitur Eccli. vi, 5: *Lingua eucharis*, id est gratiosa, *in bono homine abundabit*. Sed bonitas hominis est ex gratia. Ergo etiam gratio-  
sitas sermonis.

CONCLUSIO. — Præter linguarum donum collatum est hominibus donum sermonis a Spiritu sancto, quo efficacius alios homines ad salutarem doctrinam et cohortationem suscipiendam adducant.

Respondeo dicendum quod gratiæ gratis datæ dantur ad utilitatem aliorum, ut supra dictum est (12, qu. cxi, art. 1 et 4). Cognitio autem quam aliquis a Deo accipit, in utilitatem alterius converti non posset, nisi mediante locutione. Et quia Spiritus sanctus non deficit in aliquo quod pertineat ad Ecclesiæ utilitatem, etiam providet membris Ecclesiæ in locutione; non solum ut aliquis sic loquatur ut a diversis possit intelligi, quod pertinet ad donum linguarum; sed etiam quod efficaciter loquatur, quod pertinet ad gratiam sermonis. Et hoc tripliciter: primo quidem ad instruendum intellectum, quod fit, dum aliquis sic loquitur quod doceat; secundo ad movendum affectum, ut scilicet libenter audiat verbum Dei, quod fit, dum aliquis sic loquitur quod auditores delectet, quod non debet aliquis quærere propter favorem suum, sed ut homines alliciantur ad audiendum verbum Dei; tertio ad hoc quod aliquis amet ea quæ verbis significantur, et velit ea implere, quod fit, dum aliquis sic loquitur quod auditorem flectat. Ad quod

(1) 1. Cor. xiv, 5.

(2) 1. Cor. xii, 8.

(3) Gratia gratis data, quæ in sermone consistit, est ea quæ vocatur (1. Cor. xii) *Sermo sapientiæ et sermo scientiæ per Spiritum sanctum datus*.

(4) De doctr. christ., lib. iv, cap. 12, in princ.

(5) Gratum faciens quidem principaliter ac directe; secundario autem et ex obliquo gratis data, quia propter aliorum salutem datur.

(6) 1. Cor. iv, 20.

(7) Moral. lib. xi, cap. 2

quidem efficiendum Spiritus sanctus utitur lingua hominis quasi quodam instrumento<sup>1</sup>; ipse autem est qui perficit operationem interioris. Unde Gregorius dicit<sup>2</sup>: "Nisi corda auditorum Spiritus sanctus repleat, ad aures corporis vox docentium incassum sonat."

Ad primum ergo dicendum, quod sicut miraculose Deus quandoque operatur quodam excellentiori modo etiam ea quæ natura potest operari; ita etiam Spiritus sanctus excellentius operatur per gratiam sermonis id quod potest ars operari inferiori modo.

Ad secundum dicendum, quod Apostolus ibi loquitur de sermone qui innititur humanæ eloquentiæ absque virtute Spiritus sancti; unde præmisit: *Cognoscam non sermonem eorum qui inflati sunt, sed virtutem*; et de seipso præmise-rat<sup>3</sup>: *Sermo meus et prædicatio mea non fuit in persuasibilibus humanæ sapientiæ verbis, sed in ostensione spiritus et virtutis*.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est (in corp. art.), gratia sermonis datur alicui ad utilitatem aliorum. Unde quandoque subtrahitur propter auditoris culpam, quandoque autem propter culpam ipsius loquentis. Bona autem opera utriusque non merentur directe hanc gratiam, sed solum impediunt huius gratiæ impedimenta. Nam etiam gratia gratum faciens subtrahitur propter culpam; non tamen eam meretur aliquis per bona opera, per quæ tollitur tantum gratiæ impedimentum.

Ad quartum dicendum, quod, sicut dictum est (in corp. art.), gratia sermonis ordinatur ad utilitatem aliorum. Quod autem aliquis fidem suam aliis communicet, fit per sermonem scientiæ sive sapientiæ. Unde Augustinus dicit<sup>4</sup>, quod "scire, quemadmodum fides et piis opituletur, et contra impios defendatur, videtur Apostolus scientiam appellare." Et ideo non oportuit quod poneret sermonem fidei; sed sufficit ponere sermonem scientiæ et sapientiæ.

(1) Hinc dicitur Ps. lxxvii: *Dominus dabit verbum evangelizantibus virtute multa*. Et Luc. xxi: *Ego dabo vobis os et sapientiam, cui non poterunt resistere et contradicere omnes adversarii vestri*.

(2) Hom. xxx in Evang. Pentecostes, Inter princ. et med., et Moral. lib. xxix, cap. 13.

(3) Sup. cap. ii, 4.

(4) De Trin. lib. xiv, cap. 1, a med.

(5) Sues bæretici qui ius publice concionandi

## ART. II. — UTRUM GRATIA SERMONIS, SAPIENTIÆ ET SCIENTIÆ PERTINEAT ETIAM AD MULIERES<sup>5</sup>.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod gratia sermonis, sapientiæ et scientiæ pertineat etiam ad mulieres. Ad huiusmodi enim gratiam pertinet doctrina, sicut dictum est (art. præc.). Sed docere competit mulieri; dicitur enim Prov. iv, 3: *Unigenitus fui coram matre mea, et docebat me*. Ergo hæc gratia competit mulieribus.

2. Præterea, major est gratia prophetiæ quam gratia sermonis, sicut major est contemplatio veritatis quam ejus enuntiatio. Sed prophetia conceditur mulieribus, sicut legitur Judic. iv de Debora; et IV. Reg. xxii de Oida prophetissa, uxore Sellum; et Act. xxi de quatuor filiabus Philippi; Apostolus etiam dicit<sup>6</sup>: *Omnis mulier orans, aut prophetans*, etc. Ergo videtur quod multo magis gratia sermonis competat mulieri.

3. Præterea, I. Petri iv, 10 dicitur: *Unusquisque sicut accepit gratiam, in alterutrum illam administrantes*. Sed quædam mulieres accipiunt gratiam sapientiæ et scientiæ, quam non possunt aliis administrare nisi per gratiam sermonis. Ergo gratia sermonis competit mulieribus.

Sed contra est quod Apostolus dicit<sup>7</sup>: *Mulieres in Ecclesiis taceant*<sup>8</sup>; et<sup>9</sup>: *Docere mulieri non permitto*. Hoc autem præcipue pertinet ad gratiam sermonis. Ergo gratia sermonis non competit mulieribus.

CONCLUSIO. — Gratia sermonis, qua quis familiariter et privatim colloquendo utitur, etiam ad mulieres pertinere potest: ea vero gratia sermonis, quæ ad promiscuam multitudinem virorum et mulierum publice docendam spectat, ad mulieres, quæ viris subditæ esse debent, non autem eos docere, minime pertinet.

Respondeo dicendum quod sermone potest aliquis uti dupliciter: uno modo

mulieribus concesserunt; ita v. g. quakeri, qui in concionibus suis unicuique licentiam loquendi sine ulla distinctione agnoscunt.

(6) I. Cor. xi, 5. (7) I. Cor. xiv, 34.

(8) Ubi et subiungitur: *Non enim eis permittitur loqui, sed subditas esse, sicut lex dixit*; alludendo ad illud (Gen. iii, 16): *Sub viri potestate eris, et ipse dominabitur tui*.

(9) I. Tim. ii, 12.



privatim ad unum vel paucos, familiariter colloquendo; et quantum ad hoc gratia sermonis potest competere mulieribus<sup>1</sup>; alio modo publice alloquendo totam Ecclesiam, et hoc mulieri non conceditur. Primo quidem et principaliter propter conditionem feminei sexus, qui debet esse subditus viro, ut patet Gen. III. Docere autem et persuadere publice in Ecclesia non pertinet ad subditos, sed ad Prælatos; magis tamen viri subditi ex commissione possunt exequi, quia non habent huiusmodi subjectionem ex naturali sexu, sicut mulieres, sed ex aliquo accidentaliter superveniente. Secundo, ne animi hominum alliciantur ad libidinem; dicitur enim Eccli. IX, 11: *Colloquium illius quasi ignis exardescit*. Tertio, quia communiter mulieres non sunt in sapientia perfectæ, ut eis possit convenienter publica doctrina committi.

Ad primum ergo dicendum, quod illa auctoritas loquitur de doctrina privata qua mater filium erudit.

Ad secundum dicendum, quod gratia prophetiæ attenditur secundum mentem illuminatam a Deo: ex qua parte non est in hominibus sexuum differentia, secundum illud Coloss. III, 10: *Induentes novum hominem, qui renovatur secundum imaginem ejus, qui creavit eum, ubi non est masculus neque femina*. Sed gratia sermonis pertinet ad instructionem hominum, inter quos differentia sexuum invenitur. Unde non est similis ratio de utroque.

Ad tertium dicendum, quod gratiam divinitus acceptam diversimode aliqui administrant, secundum diversitatem conditionis ipsorum. Unde mulieres<sup>2</sup> si gratiam sapientiæ aut scientiæ habeant, possunt eam administrare secundum privatam doctrinam, non autem secundum publicam.

(1) Salomonis docuit mater (Prov. IV et ult.), et Anna mater Samuelis (I. Reg. II), Abigail (I. Reg. XXV), mulier Thecuitis (II. Reg. XIV), Judith, Esther et aliæ quædam mulieres non vulgarem habuerunt gratiam sermonis.

(2) Nam ad eas quoque pertinet illud (I. Petri IV): *Unusquisque sicut accepit gratiam, in altutrum illam administrantes*.

(3) Affirmative respondet S. Doctor juxta illud Apostoli (I. Cor. XII): *Alii datur gratia sanitatum, aliis operatio virtutum*.

## QUESTIO CLXXVIII.

### DE GRATIA MIRACULORUM, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de gratia miraculorum; et circa hoc quærentur duo: I. Utrum sit aliqua gratia gratis data faciendi miracula. — 2. Quibus conveniat.

#### ART. I. — UTRUM SIT ALIQUA GRATIA GRATIS DATA AD MIRACULA FACIENDA<sup>3</sup>.

De his etiam Cont. gent. lib. III, cap. 154, et De pot. quæst. VI, art. 4 corp. fin. et art. 9 ad I, et Opusc. III, cap. 222.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod nulla gratia gratis data ordinetur ad miracula facienda. Omnis enim gratia ponit aliquid in eo cui datur. Sed operatio miraculorum non ponit aliquid in anima hominis cui datur; quia etiam ad tactum corporis mortui miracula fiunt: sicut legitur IV. Reg. XIII, 21, quod *quidam projecerunt cadaver in sepulchro Elisei, quod cum tetigisset ossa Elisei, revixit homo, et stetit super pedes suos*. Ergo operatio miraculorum non pertinet ad gratiam gratis datam.

2. Præterea, gratiæ gratis datæ sunt a Spiritu sancto, secundum illud I. Corinth. XII, 4: *Divisiones gratiarum sunt, idem autem Spiritus*. Sed operatio miraculorum fit etiam a Spiritu immundo, secundum illud Matth. XXIV, 24: *Surgent pseudochristi, et pseudoprophetæ, et dabunt signa, et prodigia magna*. Ergo videtur quod operatio miraculorum non pertineat ad gratiam gratis datam.

3. Præterea, miracula distinguuntur per signa et prodigia, sive portenta, et per virtutes. Inconvenienter ergo ponitur operatio virtutum potius gratia gratis data quam operatio prodigiorum sive signorum.

4. Præterea, miraculosa reparatio sanitatis per divinam virtutem fit. Ergo non debet distingui gratia sanitatum ab operatione virtutum.

5. Præterea, operatio miraculorum consequitur fidem vel facientis, secundum illud I. Cor. XIII, 2: *Si habuero omnem fidem, ita ut montes transferam; sive etiam aliorum, propter quos miracula fiunt; unde dicitur Matth. XIII, 58: Et non fecit ibi virtutes multas propter incredulitatem illorum*. Si ergo fides ponitur gratia gratis data, superfluum est præter

hoc ponere aliam gratiam gratis datam, operationem signorum.

Sed *contra* est quod Apostolus <sup>1</sup> inter alias gratias gratis datas dicit: *Alii datur gratia sanitatum, alii operatio virtutum* <sup>2</sup>.

CONCLUSIO. — Præter linguarum et sermonis gratiam ad fidelium ædificationem quibusdam hominibus Spiritus sancti munificentia gratis datam, oportuit superaddi ad sermonis confirmationem gratia miraculorum.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. præc., art. 1), Spiritus sanctus sufficienter providet Ecclesiæ in his quæ sunt utilia ad salutem, ad quod ordinantur gratiæ gratis datæ <sup>3</sup>. Sicut autem oportet quod notitia quam quis divinitus accepit, in notitiam aliorum deducatur per donum linguarum et per gratiam sermonis; ita necesse est quod sermo prolatus confirmetur ad hoc quod credibilis fiat. Hoc autem fit per operationem miraculorum, secundum illud Marc. ult. 20: *Et sermonem confirmante sequentibus signis*. Et hoc rationaliter. Naturale enim est homini ut veritatem intelligibilem per sensibiles effectus deprehendat. Unde sicut ductu naturalis rationis homo pervenire potest ad aliquam Dei notitiam per effectus naturales; ita per aliquos supernaturales effectus, qui miracula dicuntur, in aliquam supernaturalem cognitionem credendorum homo inducitur. Et ideo operatio miraculorum pertinet ad gratiam gratis datam.

Ad *primum* ergo dicendum, quod sicut prophetia se extendit ad omnia quæ supernaturaliter cognosci possunt; ita operatio virtutum se extendit ad omnia quæ supernaturaliter fieri possunt: quorum quidem causa est divina omnipotentia, quæ nulli creaturæ communicari potest. Et ideo impossibile est quod principium operandi miracula sit aliqua qualitas habitualiter manens in anima. Sed tamen hoc potest contingere quod sicut mens prophetæ movetur ex inspiratione divina ad aliquid supernatura-

liter cognoscendum, ita etiam mens miracula facientis moveatur ad faciendum aliquid ad quod sequitur effectus miraculi, quod Deus sua virtute facit. Quod quandoque quidem fit, præcedente oratione, sicut cum Petrus Tabitam mortuam suscitavit, ut habetur Act. ix. Quandoque etiam non præcedente manifesta oratione, sed Deo ad nutum hominis operante; sicut Petrus Ananiam et Sapphiram mentientes morti increpando tradidit <sup>4</sup>, ut dicitur Act. v. Unde Gregorius dicit <sup>5</sup>, quod " Sancti aliquando expotestate miracula exhibent, aliquando ex postulatione. „ Utrolibet tamen modo Deus principaliter operatur, qui utitur instrumentaliter vel interiori motu hominis, vel ejus locatione, vel etiam aliquo exteriori actu, seu etiam aliquo contactu corporali corporis etiam mortui. Unde <sup>6</sup> cum Josue dixisset quasi ex potestate: *Sol contra Gabaon ne movearis*, subditur postea: *Non fuit ante et postea tam longa dies, obediens Domino voci hominis*.

Ad *secundum* dicendum, quod ibi loquitur Dominus de miraculis quæ fienda sunt tempore Antichristi: de quibus Apostolus dicit <sup>7</sup>, quod *adventus Antichristi erit secundum operationem Satanae in omni virtute, et signis, et prodigiis mendacibus*; et, sicut Augustinus dicit <sup>8</sup>, " ambiguum esse solet utrum propterea dicta sint signa et prodigia mendacia, quoniam mortales sensus per phantasmata decepturus est, ut quod non facit, facere videatur; an quia illa ipsa, etiamsi erunt vera prodigia, ad mendacium pertrahent credituros. „ Vera autem dicuntur, quia ipsæ res veræ erunt, sicut magi Pharaonis fecerunt veras ranas et veros serpentes; non tamen habebunt veram rationem miraculi, quia fient virtute naturalium causarum, sicut in prima parte (quæst. cxiv, art. 4) dictum est. Sed operatio miraculorum, quæ attribuitur gratiæ gratis datæ, fit virtute divina ad hominum utilitatem.

Ad *tertium* dicendum, quod in miraculis duo possunt attendi: unum quidem

(1) 1. Cor. xii, 9.

(2) Hic nomen causæ pro vocabulo effectus ponitur; *virtutes* enim miracula significant, ut quæ solus Dei virtute seu potentia fieri possunt.

(3) Scilicet ad communem salutem procurandam, sive ad eorum qui percipiunt promovendam utilitatem; cum non semper ad ejus qui

recipit utilitatem vel salutem tales gratiæ pertineant, ut jam dictum est (12, qu. iii, art. 4).

(4) Intelligendum est, ut ait Sylvius, mortem eis tradidisse cum increpatione prænuntiando, non autem inferendo.

(5) Dialogorum lib. ii, cap. 30, a med.

(6) Josue x, 12.

(7) 11. Thess. ii, 9.

(8) De civ. Dei, l. xx, c. 19, declinando ad fin.



est id quod fit, quod quidem est aliquid excedens facultatem naturæ, et secundum hoc miracula dicuntur *virtutes*. Aliud est id propter quod miracula fiunt, scilicet ad manifestandum aliquid supernaturale: et secundum hoc communiter dicuntur *signa*; propter excellentiam autem dicuntur *portenta*, vel *prodigia*, quasi procul aliquid ostendentia<sup>1</sup>.

Ad quartum dicendum, quod gratia sanitatum commemoratur seorsum, quia per eam confertur homini aliquid beneficium, scilicet corporalis sanitatis, præter beneficium commune quod exhibetur in omnibus miraculis, ut scilicet homines adducantur in Dei notitiam.

Ad quintum dicendum, quod operatio miraculorum attribuitur fidei propter duo: primo quidem, quia ordinatur ad fidei confirmationem; secundo, quia procedit ex Dei omnipotentia, cui fides ininitur. Et tamen sicut præter gratiam fidei necessaria est gratia sermonis ad fidei instructionem; ita etiam necessaria est operatio miraculorum ad fidei confirmationem<sup>2</sup>.

**ART. II. — UTRUM MALI POSSINT MIRACULA FACERE<sup>3</sup>.**

De his etiam part. I, quæst. cx, art. 4 ad 2, et part. III, quæst. XLIII, art. 1 et 4 corp., et De pot. quæst. vi, art. 5 ad 9, et art. 9 ad 7, et quod. II, art. 6 ad 4.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod mali non possint miracula facere. Miracula enim impetrantur per orationem, sicut dictum est (art. præc. ad 1). Sed oratio peccatoris non est exaudibilis, secundum illud Joan. ix, 31: *Scimus quia peccatores Deus non audit*; et Prov. xxviii, 9 dicitur: *Qui declinat aures suas ne audiat legem, oratio ejus erit execrabilis*. Ergo videtur quod mali miracula facere non possint.

2. Præterea, miracula attribuantur fidei, secundum illud Matth. xvii, 19: *Si habueritis fidem, sicut granum sinapis, dicetis monti huic: Transi hinc, et transibit. Fides autem sine operibus mortua est*, ut dicitur Jacobi ii, 20, et sic non videtur quod habeat propriam operationem. Ergo videtur quod mali, qui non sunt

bonorum operum operativi, miracula facere non possint.

3. Præterea, miracula sunt quædam divina testimonia, secundum illud Hebr. ii, vers. 4: *Contestante Deo signis, et portentis, et variis virtutibus*; unde et in Ecclesia aliqui canonizantur per testimonia miraculorum. Sed Deus non potest esse testis falsitatis. Ergo videtur quod mali homines non possint miracula facere.

4. Præterea, boni sunt Deo conjunctiores quam mali. Sed non omnes boni faciunt miracula. Ergo multo minus mali faciunt.

Sed contra est quod dicit Apostolus<sup>4</sup>: *Si habuero omnem fidem, ita ut montes transferam, charitatem autem non habuero, nihil sum*. Sed quicumque non habet charitatem, est malus; quia "hoc solum donum Spiritus sancti est quod dividit inter filios regni et filios perditionis, ut dicit Augustinus<sup>5</sup>. Ergo videtur quod etiam mali possint miracula facere.

**CONCLUSIO.** — Illa miracula quæ ad demonstrandum prædicatæ fidei veritatem spectant, etiam a malis hominibus fieri possunt; non autem illa quæ ad declarationem sanctitatis ejus qui miraculum facit, referuntur.

Respondeo dicendum quod miraculorum aliqua quidem sunt non vera, sed phantastica facta, quibus scilicet ludificatur homo, ut videatur ei aliquid quod non est; quædam vero sunt vera facta, sed non vere habent rationem miraculi, quæ fiunt virtute aliquarum naturalium causarum: et hæc duo possunt fieri per dæmones, ut supra dictum est (art. præc. ad 2). — Sed vera miracula non possunt fieri nisi virtute divina: operatur enim ea Deus ad hominum utilitatem; et hoc dupliciter: uno quidem modo ad veritatis prædicatæ confirmationem; alio modo ad demonstrationem sanctitatis alicujus, quam Deus hominibus vult proponere in exemplum virtutis. Primo autem modo miracula possunt fieri per quemcumque qui veram fidem prædicat, et nomen Christi invocat: quod etiam interdum per malos fit. Et secundum hunc modum

non possunt fieri, nisi virtute divina: miraculum enim proprie dictum definit quippiam præter ordinem totius naturæ creatæ factum (part. I, quæst. cx, art. 4, et quæst. cxiv, art. 4).

(4) 1. Cor. xiii, 2.

(5) De Trinit. lib. xv, cap. 18 in princ.

(1) Vel potius quia stuporem et admirationem excitant.

(2) Juxta illud Christi (Joan. xv): *Si opera non fecissem in eis, quæ nemo alius fecit, peccatum non haberent*.

(3) Juxta mentem D. Thomæ veræ miracula

etiam mali possunt miracula facere. Unde super illud Matth. vii: *Nonne in nomine tuo prophetavimus?* etc., dicit Hieronymus: "Prophetare vel virtutes facere, et dæmonia ejicere, interdum non est ejus meriti qui operatur; sed invocatione nominis Christi hoc agit, ut homines Deum honorent, ad cujus invocationem fiunt tanta miracula." — Secundo autem modo non fiunt miracula nisi a sanctis, ad quorum sanctitatem demonstrandam miracula fiunt vel in vita eorum, vel etiam post mortem, sive per eos, sive per alios. Legitur enim Act. xix, 11, 12, quod *Deus faciebat virtutes per manus Pauli: et etiam super languidos deferebantur a corpore ejus sudaria, et recedebant ab eis languores.* — Et sic etiam nihil prohiberet per aliquem peccatorem miracula fieri ad invocationem alicujus sancti; quæ tamen miracula non dicitur facere ille, sed ille ad cujus sanctitatem demonstrandam hæc fierent.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est (qu. lxxxiii, art. 16), cum de oratione ageretur, oratio in impetrando non innititur merito, sed divinæ misericordiæ, quæ etiam ad malos se extendit: et ideo etiam quandoque peccatorum oratio a Deo exauditur. Unde Augustinus dicit<sup>2</sup>, "quod illud verbum cæcus locutus est, quasi adhuc inunctus, id est, nondum perfecte illuminatus, nam peccatores exaudit Deus." Quod autem dicitur, quod oratio non audientis legem est execrabilis, intelligendum est quantum est ex merito peccatoris; sed interdum impetrat ex misericordia Dei, vel propter salutem ejus qui orat, sicut auditus est Publicanus, ut dicitur Lucæ xviii, vel etiam propter salutem aliorum et gloriam Dei.

Ad secundum dicendum, quod fides sine operibus dicitur esse mortua quantum ad ipsum credentem qui per eam non vivit vita gratiæ. Nihil autem prohibet quod res viva operetur per instrumentum mortuum, sicut homo operatur per baculum; et hoc modo Deus operatur per fidem hominis peccatoris instrumentaliter.

(1) Idem significat Apostolus 1. Cor. xiii, indicans fieri posse quod per fidem aliquis transferat montem, etiamsi charitatem non habeat.

(2) Super Joan. tract. 44, inter med. et fin.

(3) Hinc factum est quod neque magi, neque hæretici ullum unquam veri nominis miraculum facere potuerunt, ad erroris sui confirma-

Ad tertium dicendum, quod miracula semper sunt vera testimonia ejus ad quod inducuntur. Unde a malis, qui falsam doctrinam enuntiant, nunquam fiunt vera miracula ad confirmationem suæ doctrinæ; quamvis quandoque fieri possint ad commendationem nominis Christi, quod invocant, et in virtute sacramentorum quæ exhibent. Ab his autem qui veram doctrinam enuntiant, fiunt quandoque vera miracula ad confirmationem doctrinæ, non autem ad testificationem sanctitatis<sup>3</sup>. Unde Augustinus dicit<sup>4</sup>: "Aliter magi faciunt miracula, aliter boni christiani, aliter mali. Magi per privatos contractus cum dæmonibus, boni christiani per publicam justitiam, mali christiani per signa publicæ justitiæ."

Ad quartum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit<sup>5</sup>, "admonet nos Dominus ut intelligamus quædam miracula etiam sceleratos homines facere, qualia sancti facere non possunt; " et sicut Augustinus<sup>6</sup> dicit, "ideo non omnibus sanctis ista attribuantur, ne perniciosissimo errore decipiantur infirmi, æstimantes in talibus factis esse majora dona quam in operibus justitiæ, quibus vita æterna comparatur<sup>7</sup>."

## QUÆSTIO CLXXIX.

### DE DIVISIONE VITÆ IN ACTIVAM ET CONTEMPLATIVAM, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de vita activa et contemplativa<sup>8</sup>, ubi quadruplex consideratio occurrit, quarum prima est de divisione vitæ per activam et contemplativam; secunda de vita contemplativa; tertia de vita activa; quarta de comparatione vitæ activæ ad contemplativam. Circa primum quærentur duo: 1. Utrum vita convenienter dividatur per activam et contemplativam. — 2. Utrum hæc divisio sit sufficiens.

#### ART. I. — UTRUM VITA CONVENIENTER DIVIDATUR PER ACTIVAM ET CONTEMPLATIVAM.

De his etiam Sent. iii, dist. 35, quæst. 1, art. 1, et Ethic. lib. i, lect. 5.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod vita non convenienter dividatur

tionem. (4) Quæst. lib. lxxxiii, qu. 79, a med.

(5) Ibid., loc. cit.

(6) Ibidem.

(7) Ita editi passim cum Mss Edit. Rom. alique veteres: *Ad quantum dicendum quod, sicut ibidem Augustinus dicit*, etc. cum tamen nullum habeatur quinto loco argumentum.

(8) Postquam B. Thomas egit de diversis gra-



per activam et contemplativam. Anima enim est principium vitæ per suam essentiam; dicit enim Philosophus<sup>1</sup>, quod "vivere viventibus est esse." Actionis autem et contemplationis principium est anima per suas potentias. Ergo videtur quod vita non convenienter dividatur per activam et contemplativam.

2. Præterea, inconvenienter dividitur prius per differentias posterioris. Activum autem et contemplativum, sive speculativum et practicum, sunt differentię intellectus<sup>2</sup>. Vivere autem est prius quam intelligere: nam vivere inest viventibus primo secundum animam vegetabilem, ut patet per Philosophum<sup>3</sup>. Ergo inconvenienter dividitur vita per activam et contemplativam.

3. Præterea, nomen vitæ importat motum, ut patet per Dionysium<sup>4</sup>. Sed contemplatio consistit magis in quiete, secundum illud Sap. viii, 16: *Intrans in domum meam, conquiescam cum illa*. Ergo videtur quod vita non convenienter dividatur per activam et contemplativam.

Sed *contra* est quod Gregorius super Ezech.<sup>5</sup> dicit: "Duæ sunt vitæ, in quibus nos Deus omnipotens per sacrum eloquium erudit, activa videlicet et contemplativa."

**CONCLUSIO.** — Vita hominis, quæ omne humanum continetur studium, distinguitur in activam et contemplativam.

Respondeo dicendum quod illa proprie dicuntur viventia quæ ex seipsis moventur seu operantur. Illud autem maxime convenit alicui per seipsum, quod est proprium ei, et ad quod maxime inclinatur: et ideo unumquodque vivens ostenditur vivere ex operatione sibi maxime propria, ad quam maxime inclinatur; sicut plantarum vita dicitur in hoc consistere quod nutriuntur et generant<sup>6</sup>; animalium vero in hoc quod sentiunt et moventur; hominum vero in hoc quod intelligunt et secundum rationem agunt<sup>7</sup>. Unde etiam in homi-

nis gratis datis, nunc explicare aggreditur divisiones operationum in corpore Christi mystico, quod est Ecclesia.

(1) De anima lib. ii, text. 37.

(2) Ut patet De anima lib. iii, text. 46 et 49.

(3) De anima lib. ii, text. 34 et 59.

(4) De div. nom. cap. 4, part. 1, lect. 7 et 8.

(5) Hom. xiv, parum ante med.

(6) Al., et generantur.

nibus vita uniuscujusque hominis videtur esse id in quo maxime delectatur, et cui maxime intendit, et in quo præcipue vult quilibet convivere amico, ut dicitur<sup>8</sup>. — Quia ergo quidam homines præcipue intendunt contemplationi veritatis, quidam vero intendunt principaliter exterioribus actionibus, inde est quod vita hominis convenienter dividitur per activam et contemplativam.

Ad *primum* ergo dicendum, quod propria forma uniuscujusque faciens ipsum esse in actu, est principium operationis propriæ ipsius; et ideo *vivere* dicitur *esse* viventium, ex eo quod viventia per hoc quod habent *esse* per suam formam tali modo operantur.

Ad *secundum* dicendum, quod vita universaliter sumpta non dividitur per activam et contemplativam; sed vita hominis, qui speciem sortitur ex hoc quod habet intellectum: et ideo eadem est divisio intellectus et vitæ humanæ.

Ad *tertium* dicendum, quod contemplatio habet quidem quietem ab exterioribus motibus: nihilominus tamen ipsum contemplari est quidam motus intellectus, prout quælibet operatio dicitur motus; secundum quod dicit Philosophus<sup>9</sup>, quod sentire et intelligere sunt motus quidam, prout motus dicitur actus perfecti. Et hoc modo Dionysius<sup>10</sup> ponit tres motus animæ contemplantis, scilicet rectum, circularem et obliquum<sup>11</sup>.

## ART. II. — UTRUM VITA SUFFICIENTER DIVIDATUR PER ACTIVAM ET CONTEMPLATIVAM.

De his etiam supra, art. 1, et loc. ibi not. et Cont. gent. lib. iii, cap. 92.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod vita non sufficienter dividatur per activam et contemplativam. Philosophus enim<sup>12</sup> dicit quod tres sunt vitæ maxime excellentes, scilicet voluptuosa, civilis, quæ videtur esse eadem activæ, et contemplativa. Insufficienter ergo videtur dividi vita per activam et contemplativam.

(7) Hinc intellectus hominis dividitur in activum seu practicum, et contemplativum seu speculativum.

(8) Ethic. lib. ix, cap. 4, 9 et 12.

(9) De anima lib. iii, text. 28.

(10) De div. nom. cap. 4, part. 1, lect. 7.

(11) Verborum illorum explicatio datur in art. 6 quæst. seq.

(12) Ethic. lib. i, cap. 5, a princ.

2. Præterea, Augustinus <sup>1</sup> ponit tria vitæ genera; scilicet *otiosum*, quod pertinet ad contemplationem; *actuosum*, quod pertinet ad vitam activam; et addit tertium ex utroque compositum. Ergo videtur quod insufficienter dividatur vita per activam et contemplativam.

3. Præterea, vita hominis diversificatur secundum quod homines diversis actionibus student. Sed plura quam duo sunt humanarum actionum studia. Ergo videtur quod vita debeat in plura membra dividi quam in activum et contemplativum.

Sed *contra* est quod istæ duæ vitæ significantur per duas uxores Jacob; activa quidem per Liam, contemplativa vero per Rachel; et per duas mulieres quæ Dominum hospitio receperunt; contemplativa quidem per Mariam, activa vero per Martham, ut Gregorius <sup>2</sup> dicit <sup>3</sup>. Non autem esset hæc congrua significatio, si essent plures quam duæ vitæ. Ergo sufficienter dividitur vita per activam et contemplativam.

CONCLUSIO. — Vita humana, quæ in opere intellectus consummatur, in activam tantum et contemplativam dividitur.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. præc. ad 2), divisio ista datur de vita humana, quæ quidem attenditur secundum intellectum. Intellectus autem dividitur per activum et contemplativum, quia finis intellectivæ cognitionis vel est ipsa cognitio veritatis, quod pertinet ad intellectum contemplativum; vel est aliqua exterior actio, quod pertinet ad intellectum practicum sive activum. Et ideo vita etiam sufficienter dividitur per activam et contemplativam.

Ad *primum* ergo dicendum, quod vita voluptuosa ponit finem in delectatione corporali, quæ communis est nobis et brutis. Unde, sicut Philosophus ibidem dicit, est vita bestialis. Propter quod non comprehenditur sub præsentī divisione <sup>4</sup>, prout vita humana dividitur in activam et contemplativam.

(1) De civ. Dei, lib. xix, cap. 2 et 19.

(2) Moral. lib. vi, cap. 18, et hom. xiv in Ezech., ante med.

(3) S. Augustinus. serm. xxvii De verb. Dom. Quo etiam pertinet, quod animalia symbolica (Ezech. i) non solum habent alas, quæ contemplationem significant, sed etiam manus quæ operationi deserviunt.

Ad *secundum* dicendum, quod media conficiuntur ex extremis, et ideo virtute continentur in eis, sicut tepidum in calido et frigido, et pallidum in albo et nigro. Et similiter sub activo et contemplativo comprehenditur id quod est ex utroque compositum. Et tamen sicut in quolibet mixto prædominatur aliquod simplex, ita etiam in medio genere vitæ superabundat quandoque quidem contemplativum, quandoque vero activum.

Ad *tertium* dicendum, quod omnia studia humanarum actionum, si ordinantur ad necessitatem præsentis vitæ secundum rationem rectam, pertinent ad vitam activam, quæ per ordinatas actiones consulit necessitati vitæ præsentis; si autem deserviant concupiscentiæ cuiusque, pertinent ad vitam voluptuosam, quæ non continetur sub vita activa. Humana vero studia, quæ ordinantur ad considerationem veritatis, pertinent ad vitam contemplativam.

## QUESTIO CLXXX.

### DE VITA CONTEMPLATIVA, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de vita contemplativa et circa hoc quærentur octo: 1. Utrum vita contemplativa pertineat tantum ad intellectum, an consistat etiam in affectu. — 2. Utrum ad vitam contemplativam pertineant virtutes morales. — 3. Utrum vita contemplativa consistat solum in uno actu aut in pluribus. — 4. Utrum ad vitam contemplativam pertineat consideratio cuiuscumque veritatis. — 5. Utrum vita contemplativa hominis in hoc statu possit elevari usque ad Dei visionem. — 6. De motibus contemplationis, quos Dionysius assignat <sup>5</sup>. — 7. De delectatione contemplationis. — 8. De duratione contemplationis.

ART. I. — UTRUM VITA CONTEMPLATIVA NIHIL HABEAT IN AFFECTU, SED TOTUM IN INTELLECTU <sup>6</sup>.

De his etiam infra, art. 2 ad 1, et art. 7 ad 2, et Sent. iii, dist. 35, quæst. 1, art. 2, et De ver. quæst. xii, art. 2 ad 1.

Ad *primum* sic proceditur. 1. Videtur quod vita contemplativa nihil habeat in affectu, sed totum in intellectu. Dicit enim Philosophus <sup>7</sup>, quod "finis contemplationis est veritas." Veritas autem

(4) Hæc divisio tantum pertinet ad vitam humanam, scilicet ad vitam hominis, quatenus est ratione præditus.

(5) De div. nom. cap. 4.

(6) Ducet S. Doctor vitam contemplativam non totaliter consistere in actibus intellectus, sed ex parte quadam in affectu esse positam.

(7) Metaph. lib. ii, text. 2.



pertinet ad intellectum totaliter. Ergo videtur quod vita contemplativa totaliter in intellectu consistat.

2. Præterea, Gregorius dicit <sup>1</sup>, quod " Rachel, quæ interpretatur visum principium <sup>2</sup>, vitam contemplativam significat. " Sed visio principii pertinet proprie ad intellectum. Ergo vita contemplativa proprie ad intellectum pertinet.

3. Præterea, Gregorius dicit <sup>3</sup>, quod " ad vitam contemplativam pertinet ab exteriori actione quiescere. " Sed vis affectiva sive appetitiva inclinatur ad exteriores actiones. Ergo videtur quod vita contemplativa non pertineat aliquo modo ad vim appetitivam.

Sed *contra* est quod Gregorius ibidem <sup>4</sup> dicit, quod " contemplativa vita est charitatem Dei et proximi tota mente retinere, et soli desiderio Conditoris inhærere. " Sed desiderium et amor ad vim affectivam sive appetitivam pertinent, ut supra habitum est (1 2, qu. xxiii, art. 1 et 4). Ergo etiam vita contemplativa habet aliquid in vi affectiva sive appetitiva.

CONCLUSIO. — Quanquam essentialiter vita contemplativa in opere intellectus consistat, quia tamen unusquisque delectatur quum est adeptus id quod amat, hinc est quod vita contemplativa ad delectationem quæ ad affectum pertinet, terminetur.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (quæst. præc., art. 1), vita contemplativa illorum esse dicitur qui principaliter intendunt contemplationi veritatis. Intentio autem est actus voluntatis, ut supra habitum est (1 2, qu. xii, art. 1), quia intentio est de fine, qui est voluntatis objectum. Et ideo vita contemplativa quantum ad ipsam essentialiter actionis <sup>5</sup> pertinet ad intellectum; quantum autem ad id quod movet ad exercendam talem operationem, pertinet ad voluntatem, quæ movet omnes alias potentias, et etiam intellectum ad suum actum, ut supra dictum est (1 2,

quæst. ix, art. 1). — Movet autem vis appetitiva ad aliquid inspiciendum vel sensibiliter vel intelligibiliter: quandoque quidem propter amorem rei visæ, quia, ut dicitur Matth. vi, 21, *Ubi est thesaurus tuus, ibi est et cor tuum*; quandoque autem propter amorem ipsius cognitionis quam quis ex inspectione consequitur. Et propter hoc Gregorius <sup>6</sup> constituit vitam contemplativam in charitate Dei, inquantum scilicet aliquis ex dilectione Dei inardescit ad ejus pulchritudinem conspiciendam. Et quia unusquisque delectatur, cum adeptus fuerit id quod amat: ideo vita contemplativa terminatur ad delectationem, quæ est in affectu, ex quo etiam amor intenditur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ex hoc ipso quod veritas est finis contemplationis, habet rationem boni appetibilis et amabilis, et delectantis; et secundum hoc pertinet ad vim appetitivam.

Ad *secundum* dicendum, quod ad ipsam visionem primi principii, scilicet Dei, incitat amor ipsius: unde Gregorius dicit super Ezechiel. <sup>7</sup>, quod " vita contemplativa, calcatis curis omnibus, ad videndam faciem sui Creatoris inardescit. "

Ad *tertium* dicendum, quod vis appetitiva movet non solum membra corporalia ad exteriores actiones exercendas, sed etiam intellectum ad exercendam operationem contemplationis, ut dictum est (in corp. art.) <sup>8</sup>.

## ART. II. — UTRUM VIRTUTES MORALES PERTINEANT AD VITAM CONTEMPLATIVAM <sup>9</sup>.

De his etiam infra, quæst. CLXXXI, art. 1 ad 3, et art. 2 corp., et art. 4 ad 1, et qu. CLXXXII, art. 3 corp., et Opusc. xvii, cap. 7 ad 7, et Cont. gent. lib. iii, cap. 37 fin., et Phys. lib. vii, lect. 6, col. 5.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod virtutes morales pertineant ad vitam contemplativam. Dicit enim Gregorius <sup>10</sup>, quod " contemplativa vita est charitatem Dei et proximi tota mente retinere. " Sed omnes virtutes

visionem refertur quæ maxime affixum tenet intellectum.

(6) Hom. xiv in Ezech., ante med.

(7) Loc. sup. cit.

(8) Per vim appetitivam intelligendo voluntatem.

(9) Juxta mentem D. Thomæ virtutes morales non pertinent ad vitam contemplativam, nisi dispositive, quatenus per earum exercitium homo ad veritatem contemplandam disponitur.

(10) Super Ezech. hom. xiv, ante med.

(1) Moral. lib. vi, cap. 18, in princ., et hom. xiv in Ezech., ante med.

(2) Aut *visus principium* quasi perinde ac *visionis principium*, juxta Gregorium, sed apud Hieronymum, de nominibus hebraicis, *videns principium*, aut *videns Deum*.

(3) Super Ezech. homil. xiv, ante med.

(4) Moral. lib. vi, cap. 18.

(5) Vel operationis illius quæ dicitur *contemplatio*: nam contemplari est videre cum quadam speciali attentione. unde ad intelligibilem

morales, de quarum actibus dantur præcepta legis, reducuntur ad dilectionem Dei et proximi, quia *plenitudo legis est dilectio*, ut dicitur Rom. xiii, 10. Ergo videtur quod virtutes morales pertineant ad vitam contemplativam.

2. Præterea, vita contemplativa præcipue ordinatur <sup>1</sup> ad Dei contemplationem; dicit enim Gregorius super Ezech. <sup>2</sup>, quod "calcatis curis omnibus, ad videndum faciem sui Creatoris animus inardescit." Sed ad hoc nullus potest pervenire nisi per munditiam, quam causat virtus moralis; dicitur enim Matth. v, 8: *Beati mundi corde, quoniam ipsi Deum videbunt*; et Hebr. xii vers. 14: *Pacem sequimini cum omnibus, et sanctimoniam, sine qua nemo videbit Deum*. Ergo videtur quod virtutes morales pertineant ad vitam contemplativam.

3. Præterea, Gregorius dicit <sup>3</sup>, quod "contemplativa vita speciosa est in animo; unde significatur per Rachelem, de qua dicitur Gen. xxix, quod *erat pulchra facie* <sup>4</sup>. Sed pulchritudo animi attenditur secundum virtutes morales, et præcipue secundum temperantiam, ut Ambrosius dicit <sup>5</sup>. Ergo videtur quod virtutes morales pertineant ad vitam contemplativam.

Sed *contra* est quod virtutes morales ordinantur ad exteriores actiones. Sed Gregorius dicit <sup>6</sup>, quod "ad contemplativam vitam pertinet ab exteriori actione quiescere." Ergo virtutes morales non pertinent ad vitam contemplativam.

CONCLUSIO. — Nonnisi dispositive morales virtutes ad vitam contemplativam spectant.

Respondeo dicendum quod ad vitam contemplativam potest aliquid pertinere dupliciter: uno modo essentialiter, alio modo dispositive. Essentialiter quidem virtutes morales non pertinent ad vitam contemplativam, quia finis contemplativæ vitæ est consideratio veritatis. "Ad virtutes autem morales scire quidem, quod pertinet ad considerationem veritatis, parvam potestatem habet," ut Philosophus dicit <sup>7</sup>. Unde et ipse <sup>8</sup> virtutes

morales dicit pertinere ad felicitatem activam, non autem ad contemplativam. Dispositive autem virtutes morales pertinent ad vitam contemplativam. Impeditur enim actus contemplationis, in quo essentialiter consistit vita contemplativa, et per vehementiam passionum, per quam abstrahitur intentio animæ ab intelligibilibus ad sensibilia, et per tumultus exteriores. Virtutes autem morales impediunt vehementiam passionum et sedant exteriorum occupationum tumultus. Et ideo virtutes morales dispositive ad vitam contemplativam pertinent.

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. præc.), vita contemplativa habet motivum ex parte affectus; et secundum hoc dilectio Dei et proximi requiritur ad vitam contemplativam. Causæ autem moventes non inurant essentialiter rei, sed disponunt et perficiunt rem. Unde non sequitur quod virtutes morales essentialiter pertineant ad vitam contemplativam.

Ad *secundum* dicendum, quod sanctimonia, id est munditia, causatur ex virtutibus quæ sunt circa passiones impediunt puritatem rationis; pax autem causatur ex iustitia quæ est circa operationes, secundum illud Isa. xxxii, 17: *Opus iustitiæ pax*; inquantum scilicet ille qui ab injuriis aliorum abstinet, subtrahit litigiorum et tumultuum occasionem. Et sic virtutes morales disponunt ad vitam contemplativam, inquantum causant pacem et munditiam.

Ad *tertium* dicendum, quod pulchritudo, sicut supra dictum est (qu. cxlv, art. 2), consistit in quadam claritate et debita proportionem. Utrumque autem horum radicaliter in ratione invenitur; ad quam pertinet et lumen manifestans, et proportionem debitam in aliis ordinare <sup>9</sup>. Et ideo in vita contemplativa, quæ consistit in actu rationis, per se et essentialiter invenitur pulchritudo; unde et Sap. viii, 2 de contemplatione sapientiæ dicitur: *Amator factus sum formæ illius*. In virtutibus autem moralibus invenitur pulchritudo participative, in-

(1) Seu *ordinatur præcipue*, ut indicetur hic esse potissimus ac præcipuus actus contemplationis; ne quis construat *vita contemplativa præcipue*, quasi ad contemplationem Dei alia quoque ordinari significantur, sed maxime *vita hæc*, etc.

(2) Loc. cit. (3) Super Ezech., loc. cit.

(4) Seu *decora facie et venusto aspectu* (vers. 17).

(5) De offic. lib. i, cap. 43, 45 et 46.

(6) Moral. lib. vi, cap. 18, et loc. sup. cit.

(7) Ethic. lib. ii, cap. 2, in princ., et lib. x, cap. ult.

(8) Ethic. lib. x, cap. 7 et 8.

(9) Sive proportionis debitæ in aliis ordinatio.



quantum scilicet participant ordinem rationis, et præcipue in temperantia, quæ reprimat concupiscentias maxime lumen rationis obscurantes. Et inde est quod virtus castitatis maxime reddit hominem aptum ad contemplationem, inquantum delectationes veneræ maxime deprimunt mentem ad sensibilia, ut Augustinus dicit <sup>1</sup>.

**ART. III. — UTRUM AD VITAM CONTEMPLATIVAM PERTINEANT DIVERSI ACTUS <sup>2</sup>.**

De his etiam Sent. III, dist. 35, qu. 1, art. 2, et IV, dist. 5, quæst. IV, art. 2, quæst. I ad 2.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod ad vitam contemplativam pertineant diversi actus. Richardus enim de Sancto Victore <sup>3</sup> distinguit inter contemplationem, meditationem et cogitationem. Sed omnia ista videntur ad vitam contemplativam pertinere. Ergo videtur quod vitæ contemplativæ sint diversi actus.

2. Præterea, Apostolus <sup>4</sup> dicit: *Nos vero revelata facie gloriam Domini speculantes, transformamur in eandem claritatem.* Sed hoc pertinet ad vitam contemplativam. Ergo præter tria prædicta, etiam speculatio ad vitam contemplativam pertinet.

3. Præterea, Bernardus dicit <sup>5</sup>, quod "prima et maxima contemplatio est admiratio majestatis." Sed admiratio, secundum Damascenum <sup>6</sup>, ponitur species timoris. Ergo videtur quod plures actus ad vitam contemplativam requirantur.

4. Præterea, ad vitam contemplativam pertinere dicuntur oratio, lectio et meditatio. Pertinet etiam ad vitam contemplativam auditus: nam de Maria, per quam vita contemplativa significatur, dicitur Lucæ x, 39, quod *sedens secus pedes Domini audiebat verbum illius.* Ergo videtur quod plures actus ad vitam contemplativam requirantur.

Sed *contra* est quod vita hic dicitur operatio cui homo principaliter intendit.

Ergo si plures sunt operationes vitæ contemplativæ, non erit una vita contemplativa, sed plures.

**CONCLUSIO.** — Quamvis unico contemplationis actu vita contemplativa perficiatur, variis tamen animi operibus ad eam homines ascendunt, ut auditione, lectione, oratione, meditatione, consideratione, cogitatione, etc.

Respondeo dicendum quod de vita contemplativa nunc loquimur, secundum quod ad hominem pertinet. Hæc autem differentia est inter hominem et angelum, ut patet per Dionysium <sup>7</sup>, quod angelus simplici apprehensione veritatem intuetur, homo autem quodam processu ex multis pertingit ad intuitum simplicis veritatis. Sic ergo contemplativa vita unum quidem actum habet in quo finaliter perficitur, scilicet contemplationem veritatis, a quo habet unitatem; habet autem multos actus, quibus pervenit ad hunc actum finalem, quorum quidam pertinent ad acceptionem principiorum, ex quibus procedit ad contemplationem veritatis <sup>8</sup>; alii autem pertinent ad deductionem principiorum <sup>9</sup> in veritatem ejus, cujus cognitio inquiritur; ultimus autem completivus actus est ipsa contemplatio veritatis.

Ad primum ergo dicendum, quod cogitatio, secundum Richardum de Sancto Victore <sup>10</sup>, videtur pertinere ad multorum inspectionem, ex quibus aliquis colligere intendit unam simplicem veritatem <sup>11</sup>. Unde sub cogitatione comprehendi possunt et perceptiones sensuum ad cognoscendum aliquos effectus, et imaginationes, et discursus rationis circa diversa signa, vel quæcumque perducentia in cognitionem veritatis intentæ; quamvis, secundum Augustinum <sup>12</sup>, cognitio dici possit omnis actualis operatio intellectus. Meditatio vero pertinere videtur ad processum rationis ex principiis aliquibus pertinentibus ad veritatis alicujus contemplationem: et ad idem pertinet consideratio secun-

(1) Soliloquiorum lib. 1, cap. 10, circa med.

(2) In hoc articulo declarat S. Doctor vitam contemplativam habere unum actum in quo formaliter perficitur; scilicet veritatis contemplationem. (3) De contempl. lib. 1, cap. 3.

(4) II. Cor. III, 18.

(5) De consider. lib. V, cap. ult., a med.

(6) Orth. fid. lib. II, cap. 15.

(7) De div. nom. cap. 7, ante med., lect. 2.

(8) Ad hoc causæ est auditiōe, lectione ac

præsertim oratione qua Deus intellectum illuminat, tenebrasque errorum expellit.

(9) Ad id se referunt meditatio, speculatio, consideratio et cogitatio. De his variis actibus agitur in respons. ad I et 2.

(10) Loc. cit. in arg.

(11) De cogitatione quippe ait quod *per devia quæque passim huc illucque vagatur*; et postea quod *vago semper motu de uno ad aliud transit.*

(12) De Trinit. lib. XIV, cap. 7.

dum Bernardum<sup>1</sup>, quamvis secundum Philosophum<sup>2</sup> omnis operatio intellectus consideratio dicatur. Sed contemplatio pertinet ad ipsum simplicem intuitum veritatis. Unde idem Richardus dicit<sup>3</sup>, quod "contemplatio est perspicax et liber contuitus animi in res perspicandas; meditatio autem est intuitus animi in veritatis inquisitione occupatus: cogitatio autem est animi respectus ad evagationem pronus."

Ad secundum dicendum, quod *speculatio*, ut Glossa Augustini<sup>4</sup> dicit ibidem, "dicitur a speculo, non a specula<sup>5</sup>." Videre autem aliquid per speculum, est videre causam per effectum, in quo ejus similitudo relucet: unde speculatio ad meditationem reduci videtur.

Ad tertium dicendum, quod admiratio est species timoris consequens apprehensionem alicujus rei excedentis nostram facultatem: unde admiratio est actus consequens contemplationem sublimis veritatis. Dictum est enim (art. 1 hujus quæst.), quod contemplatio in affectu terminatur.

Ad quartum dicendum, quod homo ad cognitionem veritatis pertingit dupliciter: uno modo per ea quæ ab alio accipit: et sic quidem quantum ad ea quæ homo a Deo accipit necessaria est oratio, secundum illud Sapient. vii, 7: *Invocavi, et venit in me spiritus sapientiæ*; quantum vero ad ea quæ accipit ab homine, necessarius est auditus, secundum quod accipit ex voce loquentis; et lectio, secundum quod accipit ex eo quod per scripturam est traditum. Alio modo necessarium est quod adhibeat proprium studium: et sic requiritur meditatio.

**ART. IV. — UTRUM VITA CONTEMPLATIVA SOLUM CONSISTAT IN CONTEMPLATIONE DEI, AN ETIAM IN CONSIDERATIONE CUJUSCUMQUE VERITATIS<sup>6</sup>.**

De his etiam infra, art. 7 corp., et quæst. clxxxi, art. 4 ad 2, et quæst. clxxxii, art. 2 corp., et Sent. iii, dist. 35, quæst. i, art. 2, quæst. iii.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod vita contemplativa non solum con-

sistat in contemplatione Dei, sed etiam in consideratione cujuscumque veritatis. Dicitur enim Psalm. cxxxviii, 14: *Mirabilia opera tua, et anima mea cognoscit nimis*. Sed cognitio divinorum operum fit per aliquam contemplationem veritatis. Ergo videtur quod ad vitam contemplativam pertineat non solum divinam veritatem, sed etiam quamlibet aliam contemplari.

2. Præterea, Bernardus<sup>7</sup> dicit quod "prima contemplatio est admiratio majestatis; secunda est judiciorum Dei; tertia est beneficiorum ipsius; quarta est promissorum." Sed inter hæc quatuor solum primum pertinet ad divinam veritatem, alia vero tria pertinent ad effectus ipsius. Ergo vita contemplativa non solum consistit in consideratione divinæ veritatis, sed etiam in consideratione veritatis circa divinos effectus.

3. Præterea, Richardus de Sancto Victore<sup>8</sup> distinguit sex species contemplationum: quarum prima est secundum solam imaginationem, dum attendimus res corporales; secunda autem est in imaginatione secundum rationem, prout scilicet sensibilibus ordinem et dispositionem consideramus; tertia est in ratione secundum imaginationem, quando scilicet per inspectionem rerum visibilibus ad invisibilia sublevamur; quarta autem est in ratione secundum rationem, quando scilicet animus intendit invisibilibus, quæ imaginatio non novit; quinta autem est supra rationem, non tamen præter rationem, quando ex divina revelatione cognoscimus ea quæ humana ratione comprehendere non possunt; sexta autem est supra rationem, et præter rationem, quando scilicet ex divina illuminatione cognoscimus ea quæ humanæ rationi repugnare videntur, sicut ea quæ dicuntur de mysterio Trinitatis. Sed solum ultimum videtur ad divinam veritatem pertinere. Ergo contemplatio veritatis non solum respicit divinam veritatem, sed etiam eam quæ in creaturis consideratur.

4. Præterea, in vita contemplativa

(6) In hoc articulo docet S. Doctor vitam contemplativam consistere principaliter in contemplatione Dei, secundario vero in consideratione aliarum veritatum quæ ad Deum ipsum semper se referunt.

(7) De considerat. lib. v, cap. ult., a med.

(8) De contempl. lib. i, cap. 6

(1) Loc. cit. in arg. 3, et lib. ii, cap. 2.

(2) De anima lib. iii, text. 1.

(3) De contempl. lib. i, cap. 4, in princ.

(4) Ord. De Trin. lib. xv, cap. 8, a princ.

(5) Quod et Aug. (De Trin. lib. xv, cap. 8) docuit ipse in hæc verba scribens: "Speculantes dicit per speculum videntes: non a specula prospicientes, quod in græca lingua non est ambiguum"



quæritur contemplatio veritatis, inquantum est perfectio hominis. Sed quælibet veritas est perfectio humani intellectus. Ergo in qualibet contemplatione veritatis consistit vita contemplativa.

Sed *contra* est quod Gregorius dicit <sup>1</sup>, quod "in contemplatione, principium, quod Deus est, quæritur."

CONCLUSIO. — Primo et principaliter divinæ veritatis contemplatio ad vitam spectat contemplativam: dispositive vero, et quasi secundario virtutes morales, et divinorum effectuum consideratio.

Respondeo dicendum quod, sicut jam dictum est (art. 2 hujus quæst.), ad vitam contemplativam pertinet aliquid dupliciter: uno modo principaliter; alio modo secundario vel dispositive. Principaliter quidem ad vitam contemplativam pertinet contemplatio divinæ veritatis, quia hujusmodi contemplatio est finis totius humanæ vitæ. Unde Augustinus dicit <sup>2</sup>, quod "contemplatio Dei promittitur nobis ut actionum omnium finis atque æterna perfectio gaudiorum," quæ quidem in futura vita erit perfecta, quando videbimus Deum facie ad faciem; unde et perfecte beatos faciet. Nunc autem contemplatio divinæ veritatis competit nobis imperfecte, videlicet per speculum et in ænigmate <sup>3</sup>: unde per eam fit nobis quædam inchoatio beatitudinis, quæ hic incipit, ut in futuro continuetur. Unde et Philosophus <sup>4</sup> in contemplatione optimi intelligibilis ponit ultimam felicitatem hominis. — Sed quia per divinos effectus in Dei contemplationem manuducimur, secundum illud Rom. 1, 20: *Invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur*, inde est quod etiam contemplatio divinorum effectuum secundario ad vitam contemplativam pertinet, prout scilicet ex hoc manuducitur homo in Dei cognitionem. Unde Augustinus dicit in libro De vera religione <sup>5</sup>, quod "in creaturarum consideratione non vana et peritura curiositas est exercenda; sed gradus ad immortalia et

semper manentia faciendus." — Sic ergo ex præmissis (art. 1, 2 et 3 præcedentibus) patet quod ordine quodam quatuor ad vitam contemplativam pertinent: primo quidem virtutes morales; secundo autem alii actus præter contemplationem; tertio vero contemplatio divinorum effectuum; quartum vero et completivum est ipsa contemplatio divinæ veritatis.

Ad primum ergo dicendum, quod David cognitionem operum Dei quærebat, ut ex hoc manuduceretur in Deum; unde alibi dicit <sup>6</sup>: *Meditatus sum in omnibus operibus tuis; et in factis manuum tuarum meditabar: expandi manus meas ad te.*

Ad secundum dicendum, quod ex consideratione divinorum iudiciorum manuducitur homo in contemplationem divinæ justitiæ; ex consideratione autem divinorum beneficiorum et promissorum manuducitur homo in cognitionem divinæ misericordiæ seu bonitatis, quasi per effectus exhibitos vel exhibendos <sup>7</sup>.

Ad tertium dicendum, quod per illa sex designantur gradus quibus per creaturas in Dei contemplationem ascenditur. Nam in primo gradu ponitur perceptio ipsorum sensibilium; in secundo vero gradu ponitur progressus a sensibilibus ad intelligibilia; in tertio vero gradu ponitur dijudicatio sensibilium secundum intelligibilia; in quarto vero gradu ponitur absoluta consideratio intelligibilium, in quæ per sensibilia pervenitur; in quinto vero gradu ponitur contemplatio intelligibilium, quæ per sensibilia inveniri non possunt, sed per rationem capi possunt; in sexto gradu ponitur consideratio intelligibilium, quæ ratio nec invenire, nec capere potest; quæ scilicet pertinent ad sublimem contemplationem divinæ veritatis, in qua finaliter contemplatio perficitur.

Ad quartum dicendum, quod ultima perfectio humani intellectus est veritas divina; aliæ autem veritates perficiunt intellectum in ordine ad veritatem divinam <sup>8</sup>.

(1) Moral. lib. vi, cap. 28, ante med.

(2) De Trîn. lib. 1, cap. 8, in med.

(3) Secundum illud Apostoli (11. Cor. v, 6): *Dum sumus in corpore, peregrinamur a Domino; per fidem enim ambulamus et non per speciem.*

(4) Ethic. lib. x, cap. 6, 7 et 8.

(5) Cap. 29, parum a princ. (6) Psal. cxlii, 5.

(7) Ex magnitudine et excellentia operis intelligitur majestas, omnipotentia et sapientia Dei.

(8) Quod intelligendum est, ait Sylvius, de veritatibus necessariis, nam cognitio contingentium non pertinet per se ad perfectionem intellectus humani (quæst. lx, art. 4 ad 2).

**ART. V. — UTRUM VITA CONTEMPLATIVA SECUNDUM STATUM HUIUS VITÆ POSSIT PERTINGERE AD VISIONEM DIVINÆ ESSENTIÆ <sup>1</sup>.**

De his etiam part. I, qu. XII, art. 11, et 12, q. xiii, art. 2, et Sent. III, dist. 35, quæst. II, art. 2, et IV, dist. 49, quæst. II, art. 7, et Cont. gent. lib. III, cap. 47, et De ver. quæst. X, art. 11, et quol. I, art. 1.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod vita contemplativa secundum statum huius vitæ possit pertingere ad visionem divinæ essentiae; quia, ut habetur Genesis xxxii, 30, Jacob dixit: *Vidi Deum facie ad faciem, et salva facta est anima mea*. Sed visio faciei Dei est visio divinæ essentiae. Ergo videtur quod aliquis per contemplationem in præsentī vita possit se extendere ad videndum Deum per essentiam.

2. Præterea, Gregorius dicit <sup>2</sup>, “ quod viri contemplativi ad semetipsos introrsus redeunt, in eo quod spiritualia rimantur, et nequaquam secum rerum corporalium umbras trahunt, vel fortasse tractas manu discretionis abigunt; sed incircumscriptionem lumen videre cupientes, cunctas circumscriptionis suæ imagines deprimunt, et in eo quod super se contingere appetunt, vincunt quod sunt. „ Sed homo non impeditur a visione divinæ essentiae, quæ est lumen incircumscriptionem, nisi per hoc quod necesse habet intendere corporalibus phantasmatibus. Ergo videtur quod contemplatio præsentis vitæ potest se extendere ad videndum incircumscriptionem lumen per essentiam.

3. Præterea, Gregorius <sup>3</sup> dicit: “ Animi videnti Creatorem angusta est omnis creatura. Vir ergo Dei, scilicet beatus Benedictus, qui in turri globum igneum, angelos quoque ad cælum redeuntē videbat, hæc procul dubio cernere non nisi Dei lumine poterat. „ Sed beatus Benedictus adhuc in præsentī vita vivebat. Ergo contemplatio præsentis vitæ potest se extendere ad videndam Dei essentiam.

Sed contra est quod Gregorius dicit <sup>4</sup>: “ Quamdiu in hac mortali carne vivitur, nullus ita in contemplationis virtute proficit, ut in ipso incircumscriptionem luminis radio mentis oculis infigat. „

(1) In hoc articulo S. Doctor interpretatur hæc verba S. Scripturæ (I. Tim. vi): *Deus habitat locum inaccessibilem, quem nullus hominum vidit, sed nec videre potest*; (Exod. xxxiii): *Non videbit me homo et vivet*.

(2) Moral. lib. vi, cap. 27 versus fin.

**CONCLUSIO.** — Impossibile est aliquem per contemplationem, in statu præsentis vitæ, sensuum usu permanente, ad divinam videndam essentiam pertingere, quanquam per raptum qualis Paulo accidit, id fieri possit.

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit <sup>5</sup>, “ nemo videns Deum vivit ista vita qua mortaliter vivitur in istis sensibus corporis; sed nisi ab hac vita quisque quodammodo moriatur, sive omnino exiens de corpore, sive alienatus a carnalibus sensibus, in illam non subvehitur visionem; „ quæ supra diligentius pertractata sunt (qu. clxxv, art. 4 et 5), ubi dictum est de raptu; et in primo, ubi actum est de Dei visione (qu. xii, art. 11). — Sic ergo dicendum est quod in hac vita potest esse aliquis dupliciter: uno modo secundum actum, inquantum scilicet actualiter utitur sensibus corporis, et sic nullo modo contemplatio præsentis vitæ potest pertingere ad videndum Dei essentiam; alio modo potest esse aliquis in hac vita potentialiter et non secundum actum, inquantum scilicet anima ejus est corpori mortali conjuncta ut forma; ita tamen ut non utatur corporeis sensibus, aut etiam imaginatione, sicut accidit in raptu; et sic potest contemplatio huius vitæ pertingere ad visionem divinæ essentiae. Unde supremus gradus contemplationis præsentis vitæ est, qualem habuit Paulus in raptu, secundum quem fuit medio modo se habens inter statum præsentis vitæ et futuræ.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Dionysius, in epistola ad Cajum monachum <sup>6</sup>, dicit, “ si aliquis videns Deum, intellexit quod vidit, non ipsum vidit, sed aliquid eorum quæ sunt ejus. „ Et Gregorius dicit <sup>7</sup>, quod “ nequaquam omnipotens Deus jam in sua claritate conspicitur; sed quiddam sub illa speculatur anima, unde refota proficiat, et post ad visionis ejus gloriam pertingat. „ Per hoc ergo quod Jacob dixit: *Vidi Deum facie ad faciem*, non est intelligendum quod Dei essentiam viderit, sed quod formam, scilicet imaginariam, vidit, in qua Deus locutus est ei; vel

(3) Dialog. lib. II, cap. 35, a med.

(4) Super Ezech. hom. xiv, inter med. et fin.

(5) Sup. Gen. ad litt. lib. XII, cap. 27, circa fin.

(6) Quæ est I, circa med.

(7) Super Ezech. hom. xiv, inter med. et fin.



“ quia per faciem quemlibet cognoscimus, cognitionem Dei faciem ejus vocavit, „ sicut Glossa Gregorii <sup>1</sup> ibidem dicit.

Ad *secundum* dicendum, quod contemplatio humana secundum statum præsentis vitæ non potest esse absque phantasmatibus; quia connaturale est homini ut species intelligibiles in phantasmatibus videat, sicut Philosophus dicit <sup>2</sup>. Sed tamen intellectualis cognitio non consistit in ipsis phantasmatibus; sed in eis contemplatur puritatem intelligibilis veritatis: et hoc non solum in cognitione naturali, sed etiam in eis quæ per revelationem cognoscimus. Dicit enim Dionysius <sup>3</sup>, quod “ angelorum hierarchias manifestat nobis divina claritas in quibusdam symbolis figuratis, ex cujus virtute restituimur in simplum radium, „ id est, in simplicem cognitionem intelligibilis veritatis. Et sic intelligendum est quod Gregorius dicit, quod “ contemplantes corpóralium rerum umbras non secum trahunt, „ quia videlicet in eis non sistit eorum contemplatio, sed potius in consideratione intelligibilis veritatis.

Ad *tertium* dicendum, quod ex verbis illis Gregorii non datur intelligi quod beatus Benedictus Deum in illa visione per essentialiter viderit; sed vult ostendere quod quia “ videnti Creatorem angusta est omnis creatura, „ consequens est quod per illustrationem divini luminis de facili possint quæcumque videri. Unde subdit: “ Quamlibet etenim parum de luce Creatoris aspexerit, breve fit ei omne quod creatum est. „

**ART. VI. — UTRUM OPERATIO CONTEMPLATIONIS CONVENIENTER DISTINGUATUR PER TRES MOTUS, CIRCULAREM, RECTUM ET OBLIQUUM <sup>4</sup>.**

De his etiam supra, quæst. CLXXX, art. 1 ad 3, et De ver. quæst. VIII, art. 15 ad 3, et quæst. X, art. 8 ad 10, et Opusc. XX, lib. III, cap. 2 et 3.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter operatio contemplationis distinguatur per tres motus, circularem, rectum et obliquum <sup>5</sup>. Contemplatio enim tantum ad quietem pertinet, secundum illud Sap. VIII, 16: *In-*

*trans in domum meam conquiescam cum illa.* Sed motus quieti opponitur. Non ergo operationes contemplativæ vitæ per motus designari debent.

2. Præterea, actio contemplativæ vitæ ad intellectum pertinet, secundum quem homo cum angelis convenit. Sed in angelis aliter assignat Dionysius hos motus quam in anima: dicit enim <sup>6</sup>, motum *circularem* angeli esse “ secundum illuminationes pulchri et boni. „ Motum autem *circularem* animæ secundum plura determinat; quorum primum est “ introitus animæ ab exterioribus ad se ipsam; „ secundum est “ quædam convolutio virtutum ipsius, per quam anima liberatur ab errore, et ab exteriori occupatione; „ tertium autem est “ unio ad ea quæ supra se sunt. „ Similiter etiam differenter describit motum rectum utriusque. Nam *rectum* motum angeli dicit esse, “ secundum quod procedit ad subjectorum providentiam: „ motum autem *rectum* animæ ponit in duobus: primo quidem in hoc “ quod progreditur ad ea quæ sunt circa ipsam; „ secundo autem in hoc “ quod ab exterioribus ad simplices contemplationes elevatur. „ Sed etiam motum obliquum diversimode in utrisque determinat. Nam *obliquum* motum in angelis assignat ex hoc “ quod providendo minus habentibus manent in identitate circa Deum; „ *obliquum* autem motum animæ assignat ex eo “ quod anima illuminatur divinis cognitionibus rationaliter et diffuse. „ Non ergo videntur convenienter assignari operationes contemplationis per modos prædictos.

3. Præterea, Richardus de Sancto Victore <sup>7</sup> ponit multas alias differentias motuum, ad similitudinem volatilium cæli: “ quorum quædam nunc ad altiora se attollunt, nunc autem in inferiora demerguntur, et hoc sæpius repetere videntur; alia vero dextrorsum, vel sinistrorsum divertunt multoties; quædam vero moventur in anteriora vel posteriora frequenter; alia vero quasi in gyrum vertuntur secundum latiores vel contractiores circuitus; quædam vero quasi immobiliter suspensa in

(1) Ord. moral. lib. XXIV, cap. 5, a med.

(2) De anima lib. III, text. 30.

(3) De cælest. hierarch. implic. cap. 2 et c. 1, a med.

(4) Verba illa sunt ex libro S. Dionysii Areo-

pagitæ De div. nom. (cap. IV) excerpta, et occasione eorum S. Doctor varias contemplationis operationes in hoc articulo describit.

(5) De div. nom. cap. 4, part. 1, lect. 7.

(6) Loc. cit. (7) De contempl. lib. I, cap. 5.

uno loco manent. „ Ergo videtur quod non sint solum tres motus contemplationis.

In *contrarium* est auctoritas Dionysii <sup>1</sup>.

**CONCLUSIO.** — Omnis perfecta contemplationis ratio tribus animæ motibus perficitur: circulari, quo omnes animæ operationes ad simplicem divinæ veritatis contemplationem reducuntur: recto, quo ab exterioribus sensibilibus in intelligibilia elevatur: obliquo, quo illuminationibus divinis ratiocinando utitur.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est supra (quæst. præc., art. 1 ad 3), operatio intellectus, in qua contemplatio essentialiter consistit, motus dicitur, secundum quod motus est actus perfecti, ut Philosophus dicit <sup>2</sup>. Quia vero per sensibilia in cognitionem intelligibilium devenimus, operationes autem sensibiles sine motu non fiunt; inde est quod etiam operationes intelligibiles quasi motus quidam describuntur, et secundum similitudinem diversorum motuum earum differentia assignatur. In motibus autem corporalibus perfectiores et primi sunt locales <sup>3</sup>. Et ideo sub eorum similitudine potissimæ operationes intelligibiles describuntur. Quorum quidem sunt tres differentię: nam quidam est *circularis*, secundum quem aliquid movetur uniformiter circa idem centrum: alius autem est *rectus*, secundum quem aliquid procedit ab uno in aliud; tertius autem est *obliquus*, quasi compositus ex utroque. Et ideo in operationibus intelligibilibus id quod simpliciter habet uniformitatem attribuitur motui circulari; operatio autem intelligibilis, secundum quam proceditur de uno in aliud, attribuitur motui recto; operatio autem intelligibilis habens aliquid uniformitatis simul cum processu ad diversa attribuitur motui obliquo.

Ad *primum* ergo dicendum, quod motus corporales exteriores opponuntur quieti contemplationis quæ intelligitur esse ab exterioribus occupationibus; sed motus intelligibilium operationum ad ipsam quietem contemplationis pertinent.

Ad *secundum* dicendum, quod homo

convenit in intellectu cum angelis in genere; sed vis intellectiva est multo altior in angelo quam in homine; et ideo alio modo oportet hos motus in hominibus et in angelis assignare, secundum quod diversimode se habent ad uniformitatem. Intellectus enim angeli habet cognitionem uniformem secundum duo. Primo quidem quia non acquirit intelligibilem veritatem ex varietate rerum compositarum; secundo quia non intelligit veritatem intelligibilem discursive, sed simplici intuitu. Intellectus vero animæ a sensibilibus rebus accipit intelligibilem veritatem, et cum quodam discursu rationis ipsius eam intelligit. Et ideo Dionysius motum *circularem* in angelis assignat, inquantum uniformiter et indesinenter absque principio et fine intuentur Deum; sicut motus circularis carens principio et fine, uniformiter est circa idem centrum. In anima vero, antequam ad istam uniformitatem perveniat, exigitur quod duplex ejus difformitas amoveatur. Primo quidem illa quæ est ex diversitate exteriorum rerum, prout scilicet relinquit exteriora; et hoc est quod primo ponit in motu circulari animæ „ introitum ipsius ab exterioribus ad seipsam. „ Secundo autem oportet quod removeatur secunda difformitas quæ est per discursum rationis; et hoc idem contingit secundum quod omnes operationes animæ reducuntur ad simplicem contemplationem intelligibilis veritatis; et hoc est quod secundo dicit, quod „ necessaria est uniformis convolutio intellectualium virtutum ipsius, „ ut scilicet cessante discursu, figatur ejus intuitus in contemplatione unius simplicis veritatis. Et in hac operatione animæ non est error; sicut patet quod circa intellectum primorum principiorum non erratur, quæ simplici intuitu cognoscimus. Et tunc, istis duobus præmissis, tertio ponitur uniformitas conformis angelis, secundum quod prætermisiss omnibus <sup>4</sup>, in sola Dei contemplatione persistit; et hoc est quod dicit: „ Deinde sic uniformis facta unite, id est, conformiter, unitis virtutibus, ad pulchrum et bonum manuducitur. „ Motus autem *rectus* in angelis accipi non potest secundum id

(1) Cit. in arg. 1.

(2) De anima lib. III, text. 28.

(3) Ut probatur Phys. lib. VIII, text. 55 et 57.

(4) Scilicet rebus exterioribus a quibus ad seipsum redit; et variis ratiocinationibus quibus de uno ad aliud discurrit.



quod in considerando procedat ab uno in aliud, sed solum secundum ordinem suæ providentiæ, secundum scilicet quod angelus superior inferiores illuminat per medios; et hoc est quod dicit, quod " in directum moventur angeli quando procedunt ad subjectorum providentiam recta omnia transeuntes, " id est, secundum ea quæ secundum rectum ordinem disponuntur. Sed *rectum* motum ponit in anima secundum hoc quod ab exterioribus sensibilibus procedit ad intelligibilem cognitionem. *Obliquum* autem motum ponit in angelo compositum ex recto et circulari, inquantum secundum contemplationem Dei inferioribus providet; in anima autem ponit motum *obliquum* similiter ex recto et circulari compositum, prout scilicet illuminationibus divinis ratiocinando utitur.

Ad *tertium* dicendum, quod illæ diversitates motuum quæ accipiuntur secundum differentiam ejus quod est sursum et deorsum, dextrorsum et sinistrorsum, ante et retro, et secundum diversos circuitus, omnes continentur sub motu recto vel obliquo: nam per omnes designatur discursus rationis. Quod quidem si sit a genere ad speciem, vel a toto ad partem, erit, ut ipse exponit, secundum sursum et deorsum; si vero sit ab uno oppositorum in aliud, erit secundum dextrorsum et sinistrorsum; si vero sit a causis in effectus, erit ante et retro; si vero sit secundum accidentia, quæ circumstant rem propinquam, vel remotam, erit circuitus. Discursus autem rationis, quando est a sensibilibus ad intelligibilia, secundum ordinem naturalis rationis, pertinet ad motum rectum; quando autem est secundum illuminationes divinas, pertinet ad motum obliquum, ut ex dictis patet (in solut. præc.). Sola autem immobilitas, quam ponit, pertinet ad motum circularem. Unde patet quod Dionysius multo sufficientius et subtilius motum contemplationis describit <sup>1</sup>.

(1) De his videri potest B. Dionysius (lib. De div. nom. lect. vii, cap. 4).

(2) In multis locis sacra Scriptura contemplationis delectationem commendat (Psal. xxxiv): *Anima mea exultabit in Domino, et delectabitur super salutari suo: omnia ossa mea dicent: Domine, quis similis tui?*

(3) Super Ezech. hom. xiv, inter med. et fin.

(4) Ethic. lib. x, cap. 4. (5) Loc. sup. cit.

ART. VII. — UTRUM CONTEMPLATIO DELECTATIONEM HABEAT <sup>1</sup>.

De his etiam l 2, quæst. iii, art. 5 corp., et Sent iv, dist. 15, quæst. iv, art. 2, quæst. ii, ad l.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod contemplatio delectationem non habeat. Delectatio enim ad vim appetitivam pertinet. Sed contemplatio principaliter consistit in intellectu. Ergo videtur quod delectatio non pertineat ad contemplationem.

2. Præterea, omnis contentio et omne certamen impedit delectationem. Sed in contemplatione est contentio et certamen; dicit enim Gregorius <sup>3</sup>, quod " anima, cum contemplari Deum nititur, velut in quodam certamine posita, modo quasi exuperat, quia intelligendo et sentiendo de incircumscripto lumine aliquid degustat; modo succumbit, quia degustando iterum deficit. " Ergo vita contemplativa non habet delectationem.

3. Præterea, delectatio sequitur operationem perfectam, ut dicitur <sup>4</sup>. Sed contemplatio viæ est imperfecta, secundum illud I. Cor. xiii, 12: *Videmus nunc per speculum in ænigmatæ*. Ergo videtur quod vita contemplativa delectationem non habeat.

4. Præterea, læsio corporalis delectationem impedit. Sed contemplatio inducit læsionem corporalem; unde Genes. cap. xxxii dicitur quod Jacob postquam dixerat: *Vidi Dominum facie ad faciem*, claudicabat pede, eo quod tetigerit nervum femoris ejus, et obstupuerit. Ergo videtur quod in vita contemplativa non sit delectatio.

Sed *contra* est, quod de contemplatione sapientiæ dicitur Sap. viii, 16: *Non habet amaritudinem conversatio illius, nec tedium convictus ejus, sed lætitiā et gaudium*: et Gregorius dicit super Ezech. <sup>5</sup>, quod " contemplativa vita amabilis valde dulcedo est. "

CONCLUSIO. — Non modo ex ratione contemplationis vita contemplativa est hominibus delectabilis, sed ex divini amoris radice est omnibus aliis delectabilibus longe jucundior.

Respondeo dicendum quod aliqua contemplatio potest esse delectabilis dupliciter. Uno modo ratione ipsius operationis, quia unicuique delectabilis est operatio sibi conveniens secundum propriam naturam vel habitum. Contemplatio autem veritatis competit homini secundum

dum suam naturam prout est animal rationale; ex quo contingit quod " omnes homines natura scire desiderant, " et per consequens in cognitione veritatis delectantur : et adhuc magis fit hoc delectabile habenti habitum sapientiæ et scientiæ, ex quo accidit quod sine difficultate aliquis contemplatur. Alio modo contemplatio redditur delectabilis ex parte objecti, inquantum scilicet aliquis rem amatam contemplatur : sicut etiam accidit in visione corporali quæ delectabilis redditur, non solum ex eo quod ipsum videre est delectabile, sed etiam ex eo quod videt quis personam amatam. Quia ergo vita contemplativa præcipue consistit in contemplatione Dei, ad quam movet charitas, ut dictum est (art. 1 huj. quæst. et art. 2 ad 1), inde est quod in vita contemplativa non solum est delectatio ratione ipsius contemplationis, sed etiam ratione ipsius divini amoris. Et quantum ad utrumque ejus delectatio omnem delectationem humanam excedit. Nam et delectatio spiritualis potior est quam carnalis, ut supra habitum est (1 2, quæst. xxxi, art. 5) cum de passionibus ageretur; et ipse amor quo ex charitate Deus diligitur, omnem amorem excedit. Unde et Psal. xxxiij, 9 dicitur : *Gustate et videte quoniam suavis est Dominus.*

Ad primum ergo dicendum, quod vita contemplativa, licet essentialiter consistat in intellectu, principium tamen habet in affectu, inquantum videlicet aliquis ex charitate ad Dei contemplationem incitatur. Et quia finis respondet principio, inde est quod etiam terminus et finis vitæ contemplativæ habet *esse* in affectu, dum scilicet aliquis in visione rei amatæ delectatur, et ipsa delectatio rei visæ amplius excitat amorem. Unde Gregorius dicit <sup>1</sup>, quod " cum quis ipsum quem amat viderit, in amore ipsius amplius ignescit. " Et hæc est ultima perfectio contemplativæ vitæ, ut scilicet non solum divina veritas videatur, sed etiam ut ametur.

Ad secundum dicendum, quod contentio vel certamen, quod provenit ex contrarietate exterioris rei, impedit illius rei delectationem. Non enim aliquis delectatur in re contra quam pugnat, sed

in re pro qua quis pugnat, cum eam homo adeptus fuerit, cæteris paribus, magis in ea delectatur; sicut Augustinus dicit <sup>2</sup>, quod " quanto fuit majus periculum in prælio, tanto majus est gaudium in triumpho. " Non est autem in contemplatione contentio et certamen ex contrarietate veritatis quam contemplamur, sed ex defectu nostri intellectus et ex corruptibili corpore, quod nos ad inferiora retrahit, secundum illud Sap. ix, 15 : *Corpus quod corrumpitur aggravat animam, et deprimit terrena inhabitatio sensum multa cogitantem.* Et inde est quod quando homo pertingit ad contemplationem veritatis, ardentius eam amat; sed magis odit proprium defectum et gravitatem corruptibilis corporis, ut dicat cum Apostolo <sup>3</sup>: *Infelix ego homo, quis me liberabit de corpore mortis hujus?* Unde et Gregorius dicit <sup>4</sup>: " Cum Deus jam per desiderium et intellectum cognoscitur, omnem in nobis voluptatem carnis arefacit. "

Ad tertium dicendum, quod contemplatio Dei in hac vita imperfecta est respectu contemplationis patriæ; et similiter delectatio contemplationis viæ est imperfecta respectu delectationis contemplationis patriæ, de qua dicitur Psal. xxxv, vers. 9: *Torrente voluptatis tuæ potabis eos.* Sed contemplatio divinorum quæ habetur in via, etsi sit imperfecta, tamen est delectabilior omni alia contemplatione, quantumcumque perfecta, propter excellentiam rei contemplatæ. Unde Philosophus dicit <sup>5</sup>: " Accidit circa illas honorabiles existentes et divinas substantias, minores nobis existere theorias: sed etsi secundum modicum attingamus eas, tamen propter honorabilitatem cognoscendi delectabilius aliquid habent quam quæ apud nos omnia. " Et hoc est etiam quod Gregorius dicit super Ezechiel. <sup>6</sup>: " Contemplativa vita amabilis valde dulcedo est, quæ super semetipsam animam rapit, cælestia aperit, spiritualia mentis oculis patefacit. "

Ad quartum dicendum, quod Jacob post contemplationem uno pede claudicabat, quia " necesse est ut debilitato amore sæculi, convalescat aliquis ad amorem Dei, " ut Gregorius dicit super Ezechiel. <sup>7</sup> Et ideo " post agnitionem

(1) Super Ezech. hom. xiv, circa med.

(2) Confess. lib. viii, cap. 3, a. te med.

(3) Rom. vii, 24.

(4) Super Ezech. loc. cit. in arg.

(5) De partibus animal., lib. i, c. 5, circa prin.

(6) Loc. supra cit. (7) Loc. cit.



suavitatis Dei unus in nobis pes sanus remanet atque alius claudicat: omnis enim qui uno pede claudicat, solum illi pedi innititur quem sanum habet „ (ut subjungit).

**ART. VIII. — UTRUM  
VITA CONTEMPLATIVA  
SIT DIUTURNA <sup>1</sup>.**

De his etiam part. I, quæst. xx, art. 4 ad 3, et Sent. III, dist. 35, quæst. I, art. 4, quæst. III.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod vita contemplativa non sit diuturna. Vita enim contemplativa essentialiter consistit in his quæ ad intellectum pertinent. Sed omnes intellectivæ perfectiones hujus vitæ evacuabuntur, secundum illud I. Cor. XIII, 8: *Sive prophetiæ evacuabuntur, sive linguæ cessabunt, sive scientia destruetur*. Ergo vita contemplativa evacuetur.

2. Præterea, dulcedinem contemplationis aliquis homo raptim et pertransiendo degustat; unde Augustinus dicit <sup>2</sup>: „ Intromittis me in affectum multum inusitatum introrsus, ad nescio quam dulcedinem; sed recido in hæc ærumnosa ponderibus. „ Gregorius etiam <sup>3</sup>, exponens illud Job IV: *Cum spiritus, me præsentem, transiret*, dicit: „ In suavitate contemplationis intimæ non diu mens figitur, quia ad semetipsam ipsa immensitate luminis reverberata revocatur. „ Ergo vita contemplativa non est diuturna.

3. Præterea, illud quod non est homini connaturale, non potest esse diuturnum. „ Vita autem contemplativa est melior quam secundum hominem <sup>4</sup>, „ ut Philosophus dicit <sup>5</sup>. Ergo videtur quod vita contemplativa non sit diuturna.

Sed *contra* est quod Dominus dicit <sup>6</sup>: *Maria optimam partem elegit, quæ non auferetur ab ea*; quia, ut Gregorius dicit <sup>7</sup>, „ contemplativa hic incipit, ut in cælesti patria perficiatur. „

**CONCLUSIO.** — Vita contemplativa non tantum secundum se, sed etiam quantum ad nos diuturnitatem habere potest.

Respondeo dicendum quod aliquid potest dici diuturnum dupliciter: uno modo secundum suam naturam; alio modo quoad nos. Secundum se quidem manifestum est quod vita contemplativa diuturna est dupliciter: uno modo, eo quod versatur circa incorruptibilia et immobilia; alio modo, quia non habet contrarium: delectationi enim quæ est in considerando, nihil est contrarium, ut dicitur <sup>8</sup>. — Sed quoad nos etiam vita contemplativa diuturna est, tum quia competit nobis secundum actionem incorruptibilis partis animæ, scilicet secundum intellectum, unde potest post hanc vitam durare; tum etiam quia in operibus contemplativæ corporaliter non laboramus, unde magis in hujusmodi operibus continue persistere possumus, sicut Philosophus dicit <sup>9</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum quod modus contemplandi non est idem hic et in patria; sed vita contemplativa dicitur manere ratione charitatis, in qua habet et principium et finem; et hoc est quod Gregorius dicit <sup>10</sup>: „ Contemplativa hic incipit, ut in cælesti patria perficiatur; quia amoris ignis, qui hic ardere inchoat, cum ipsum quem amat, viderit, in amore ipsius amplius ignescit. „

Ad *secundum* dicendum, quod nulla actio potest diu durare in sui summo. Summum autem contemplationis est ut attingat ad uniformitatem divinæ contemplationis, ut dicit Dionysius <sup>11</sup>, sicut supra positum est (art. 6 hujus quæst. ad 2). Unde etsi quantum ad hoc contemplatio diu durare non possit, tamen quantum ad alios contemplationis actus potest diu durare.

Ad *tertium* dicendum, quod Philosophus dicit vitam contemplativam esse supra hominem, quia competit nobis secundum hoc quod aliquid divinum est in nobis, scilicet intellectus, qui est incorruptibilis et impassibilis in se; et ideo actio ejus potest esse diuturnior.

(6) Luc. x, 42.

(7) Super Ezech. hom. XIV, a med.

(8) Topic. lib. I, cap. 13, in explic. loci 2.

(9) Ethic. lib. X, cap. 7, parum a princ.

(10) Super Ezech. hom. XIV, post med.

(11) De div. nom. cap. 4, part. I, lect. 7, et De cæl. hierarch. cap. 3, ante med.

(1) Probat S. Doctor vitam contemplativam esse diuturnam et simpliciter et quoad nos.

(2) Confess. lib. X, cap. 40, parum ante fin.

(3) Moral. lib. V, cap. 23, ad fin.

(4) Id est melior quam homini, prout homo est, conveniat.

(5) Ethic. lib. X, cap. 7, ad fin.

## QUESTIO CLXXXI.

## DE VITA ACTIVA,

## IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de vita activa; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1. Utrum omnia opera virtutum moralium pertineant ad vitam activam. — 2. Utrum prudentia pertineat ad vitam activam. — 3. Utrum doctrina pertineat ad vitam activam. — 4. De diuturnitate vitæ activæ.

**ART. I. — UTRUM OMNES ACTUS VIRTUTUM MORALIUM PERTINEANT AD VITAM ACTIVAM 1.**

De his etiam supra, quæst. LXXX, art. 2 corp. et Opuse. XVII, cap. 7 ad 7.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non omnes actus virtutum moralium pertineant ad vitam activam. Vita enim activa videtur consistere solum in his quæ sunt ad alterum: dicit enim Gregorius 2, quod "activa vita est panem esurienti tribuere; „ et 3 multis enumeratis quæ ad alterum pertinent, subdit: "Et quæ singulis quibusque expediunt, dispensare. „ Sed non per omnes actus virtutum moralium ordinamur ad alios, sed solum secundum justitiam, et partes ejus, ut ex supra dictis patet (quæst. LVIII, art. 1 et 2, et l. 2, qu. LX, art. 2 et 3). Non ergo actus omnium virtutum moralium pertinent ad vitam activam.

2. Præterea, Gregorius dicit 4, quod "per Liam, quæ fuit lippa, sed fecunda, significatur vita activa, quæ dum occupatur in opere, minus videt; sed dum modo per verbum, modo per exemplum, ad imitationem suam proximos accendit, multos in opere bono filios generat. „ Hoc autem magis videtur pertinere ad charitatem, per quam diligimus proximum, quam ad virtutes morales. Ergo videtur quod actus virtutum moralium non pertineant ad vitam activam.

3. Præterea, sicut supra dictum est (quæst. præc., art. 2), virtutes morales disponunt ad vitam contemplativam. Sed dispositio et perfectio pertinent ad idem. Ergo videtur quod virtutes morales non pertineant ad vitam activam.

(1) In hoc articulo docet S. Doctor quarumvis virtutum moralium actus ad essentiam vitæ activæ pertinere.

(2) Super Ezech. hom. XIV, parum ante med.

(3) In fine.

(4) Ibid., a med.

(5) De summo bono, lib. III, c. 15, par. a princ.

(6) Ethic. lib. II, cap. 2, circa princ., et lib. I, cap. ult.

Sed contra est quod Isidorus dicit 5: "In activa vita prius per exercitium boni operis cuncta exhaurienda sunt vitia, ut in contemplativa jam pura mentis acie ad contemplandum divinum lumen quisque pertranseat. „ Sed cuncta vitia non exhauriuntur nisi per actus virtutum moralium. Ergo actus virtutum moralium ad vitam activam pertinent.

**CONCLUSIO. — Virtutes morales ad vitam activam essentialiter pertinent.**

Respondco dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. CLXXIX, art. 1), vita activa et contemplativa distinguuntur secundum diversa studia hominum intendentium ad diversos fines: quorum unum est consideratio veritatis, quæ est finis vitæ contemplativæ; aliud autem est exterior operatio ad quam ordinatur vita activa. Manifestum est autem quod in virtutibus moralibus non principaliter quaeritur contemplatio veritatis, sed ordinantur ad operandum. Unde Philosophus dicit 6, quod "ad virtutem quidem scire, parum aut nihil prodest 7. „ Unde manifestum est quod virtutes morales pertinent essentialiter ad vitam activam. Unde et Philosophus 8 virtutes morales ordinat ad felicitatem activam.

Ad primum ergo dicendum, quod inter virtutes morales præcipua est justitia, qua aliquis ad alterum ordinatur, ut Philosophus probat 9. Unde vita activa describitur per ea quæ ad alterum ordinantur, non quia in his solum, sed quia in his principaliter consistit.

Ad secundum dicendum, quod per actus omnium virtutum moralium potest aliquis proximos suo exemplo dirigere ad bonum; quod Gregorius ibi attribuit vitæ activæ.

Ad tertium dicendum, quod sicut virtus, quæ ordinatur in finem alterius virtutis, transit quodammodo in speciem ejus, ita etiam quando aliquis utitur his quæ sunt vitæ activæ, solum prout disponunt ad contemplationem, comprehenduntur sub vita contemplativa. In

(7) Juxta mentem Philosophi scientia speculativa parum prodest ad virtutem, quia non satis est: ut homo sit virtute præditus, bonum cognoscere, sed etiam necesse est bonum præcognitum operari.

(8) Ethic. lib. X, cap. 7 et 8.

(9) Ethic. lib. V, cap. 1, a med.



his autem qui operibus virtutum moralium intendunt, tanquam secundum se bonis, non autem tanquam disponentibus ad vitam contemplativam, virtutes morales pertinent ad vitam activam. Quamvis etiam dici possit quod vita activa dispositio sit ad vitam contemplativam.

**ART. II. — UTRUM PRUDENTIA  
PERTINEAT AD VITAM ACTIVAM.**

De his etiam supra, quæst. LXXX, art. 2 corp., et præsentis quæst., art. 1 corp., et Opusc. XVII, cap. 7 ad 7.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod prudentia non pertineat ad vitam activam. Sicut enim vita contemplativa pertinet ad vim cognitivam, ita activa ad vim appetitivam. Prudentia autem non pertinet ad vim appetitivam, sed magis ad cognitivam. Ergo prudentia non pertinet ad vitam activam.

2. Præterea, Gregorius dicit <sup>1</sup>, quod "activa vita, dum occupatur in opere, minus videt; unde significatur per Liam quæ lippos oculos habebat. Prudentia autem requirit oculos claros ut recte judicet homo de agendis. Ergo videtur quod prudentia non pertineat ad vitam activam.

3. Præterea, prudentia media est inter virtutes morales et intellectuales. Sed sicut virtutes morales pertinent ad vitam activam, ut dictum est (art. præc.), ita intellectuales ad contemplativam. Ergo videtur quod prudentia non pertineat neque ad vitam activam, neque ad contemplativam, sed ad medium vivendi genus, quod Augustinus ponit <sup>2</sup>.

Sed *contra* est quod Philosophus <sup>3</sup> prudentiam pertinere dicit ad felicitatem activam, ad quam pertinent virtutes morales.

**CONCLUSIO.** — Cum per prudentiam disponatur homo ad virtutum moralium actus, consequitur inde prudentiam ad vitam activam pertinere.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. præc. ad 3, et 1 2, quæst. XVIII, art. 7), id quod ordinatur ad aliud sicut ad finem, præcipue in moralibus, trahitur ad speciem ejus ad quod ordinatur; sicut "ille qui mœchatur, ut furetur, magis dicitur fur quam

mœchus, "secundum Philosophum <sup>4</sup>. Manifestum est autem quod cognitio prudentiæ ordinatur ad operationes virtutum moralium sicut ad finem; est enim "recta ratio agibilium, "sicut dicitur <sup>5</sup>; unde et fines virtutum moralium sunt principia prudentiæ, sicut <sup>6</sup> Philosophus dicit. Sicut ergo dictum est (art. præc. ad 3), quod virtutes morales in eo qui ordinat eas ad quietem contemplationis, pertinent ad vitam contemplativam; ita cognitio prudentiæ, quæ de se ordinatur ad operationes virtutum moralium, directe pertinet ad vitam activam; si tamen prudentia proprie sumatur, secundum quod Philosophus de ea loquitur. Si autem sumatur communius, prout scilicet comprehendit qualemcumque humanam cognitionem, sic prudentia quantum ad aliquam sui partem pertinet ad vitam contemplativam; secundum quod Tullius dicit <sup>7</sup> quod "qui acutissime et celerrime potest et videre verum, et explicare rationem, is prudentissimus et sapientissimus rite haberi solet. "

Ad *primum* ergo dicendum, quod operationes morales specificantur ex fine, ut supra habitum est (1 2, quæst. XVIII, art. 4 et 6), et ideo ad vitam contemplativam illa cognitio pertinet quæ finem habet in ipsa cognitione veritatis. Cognitio autem prudentiæ, quæ magis habet finem in actu appetitivæ virtutis, pertinet ad vitam activam.

Ad *secundum* dicendum, quod occupatio exteriorum rerum facit hominem minus videre in rebus intelligibilibus, quæ sunt separatæ a sensibilibus, in quibus operationes activæ vitæ consistunt; sed tamen occupatio exterior activæ vitæ facit hominem magis clare videre in judicio agibilium, quod pertinet ad prudentiam, tum propter experientiam, tum propter mentis attentionem, quia "ubi intenderis, ibi ingenium valet, "ut Sallustius dicit <sup>8</sup>.

Ad *tertium* dicendum, quod prudentia dicitur esse media inter virtutes intellectuales et morales quantum ad hoc quod in subjecto convenit cum virtutibus intellectualibus, in materia autem totaliter convenit eum moralibus. Illud

(1) Super Ezech. hom. XIV, a med.

(2) De civit. Dei, lib. XIX, cap. 2 et 19.

(3) Ethic. lib. X, cap. 3.

(4) Ethic. lib. V, cap. 2, parum a princ.

(5) Ethic. lib. VI, cap. 5. (6) In eodem lib.

(7) De offic. lib. I, in tit. *De quatuor virtutibus unde omnia officia manant.*

(8) In conjur. Catil., circa princ. orat. Cæsaris.

autem tertium vivendi genus medium est inter activam vitam et contemplativam, quantum ad ea circa quæ occupatur; quia quandoque occupatur in contemplatione veritatis, quandoque autem occupatur circa exteriora.

### ART. III. — UTRUM DOCERE

SIT ACTUS VITÆ ACTIVÆ AN CONTEMPLATIVÆ<sup>1</sup>.

De his etiam Sent. III, dist. 35, quæst. 1, art. 3, quæst. 1 ad 3, et De ver. quæst. XI, art. 4.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod docere non sit actus vitæ activæ, sed contemplativæ. Dicit enim Gregorius<sup>2</sup>, quod "viri perfecti bona cælestia, quæ saltem per speculum contemplari potuerunt, fratribus denuntiant, eorumque animos in amorem intimæ claritatis accendunt. „ Sed hoc pertinet ad doctrinam. Ergo docere est actus vitæ contemplativæ.

2. Præterea, ad idem genus vitæ videtur reduci actus et habitus. Sed docere est actus sapientiæ: dicit enim Philosophus<sup>3</sup> quod "signum scientis est posse docere. „ Cum ergo sapientia vel scientia pertineat ad vitam contemplativam, videtur quod etiam doctrina ad vitam contemplativam pertineat.

3. Præterea, sicut contemplatio est actus vitæ contemplativæ, ita et oratio. Sed oratio, qua quis orat pro alio, nihilominus pertinet ad vitam contemplativam. Ergo quod aliquis veritatem meditatam in alterius notitiam per doctrinam deducat, videtur ad vitam contemplativam pertinere.

Sed contra est quod Gregorius dicit<sup>4</sup>: "Activa vita est panem esurienti tribuere, verba sapientiæ nescientem docere. „

CONCLUSIO. — Doctrina, quæ est docendi scientia vel actus, ad activam tantummodo vitam spectat; doctrina vero quæ est interna veritatis apprehensio, interdum ad activam et interdum ad contemplativam vitam refertur.

Respondeo dicendum quod actus doctrinæ habet duplex objectum: fit enim doctrina per locutionem; locutio autem est signum audibilo interioris conceptus. Est ergo unum objectum doctrinæ id quod est materia, sive objectum in-

(1) Docere ad vitam activam proprie pertinet, et illa operatio sic in Scripturis commendatur (1. Tim. IV): *Attende tibi et doctrinæ; insta in illis: hoc enim faciens, te ipsum salvum facies et eos qui te audiunt.*

(2) Super Ezech. hom. v, inter med. et fin.

terioris conceptionis: et quantum ad hoc objectum quandoque doctrina pertinet ad vitam activam, quandoque ad contemplativam. — Ad activam quidem, quando homo interius concipit aliquam veritatem, ut per eam in exteriori actione dirigatur; ad contemplativam autem, quando homo interius concipit aliquam veritatem intelligibilem, in cuius consideratione et amore delectatur. Unde Augustinus dicit<sup>5</sup>: "Eligant sibi partem meliorem, scilicet vitæ contemplativæ, vacent verbo, inhient doctrinæ dulcedini, occupentur circa scientiam salutarem; „ ubi manifeste dicit doctrinam ad vitam contemplativam pertinere. — Aliud vero objectum doctrinæ est ex parte sermonis audibilis: et sic objectum doctrinæ est ipse audiens: et quantum ad hoc objectum omnis doctrina<sup>6</sup> pertinet ad vitam activam, ad quam pertinent exteriores actiones.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa expresse loquitur de doctrina quantum ad materiam, prout versatur circa considerationem et amorem veritatis.

Ad secundum dicendum, quod habitus et actus communicant in objecto: et ideo manifeste illa ratio procedit ex parte materiæ interioris conceptionis. Intantum enim ad sapientem vel scientem pertinet posse docere, inquantum potest interiorem conceptum verbis exprimere, ad hoc quod possit alium adducere ad intellectum veritatis.

Ad tertium dicendum, quod ille qui orat pro alio, nihil agit erga illum pro quo orat, sed solum erga Deum, qui est intelligibilis veritas: sed ille qui alium docet, aliquid circa eum agit exteriori actione. Unde non est similis ratio de utroque.

### ART. IV. — UTRUM VITA ACTIVA MANEAT POST HANC VITAM.

De his etiam part. I, quæst. XX, art. 4 ad 3, et I 2, quæst. LXVII, art. 1 ad 2, et Sent. III, dist. 35, quæst. 1, art. 4, quæst. III, et Cont. gent. lib. III, cap. 63 fin. et De ver. quæst. XI, art. 4 ad 2.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod vita activa maneat post hanc vitam. Ad vitam enim activam pertinent

(3) In princ. Metaph. cap. 1, a med.

(4) Super Ezech. hom. XIV, parum ante med.

(5) In lib. De verb. Domini, serm. 27, cap. 1, circa fin.

(6) Cum sit occupatio exterior; sive fiat voce, sive scripto.



actus moralium virtutum, ut dictum est (art. 1 huj. quæst.). Sed virtutes morales permanent post hanc vitam, ut Augustinus dicit <sup>1</sup>. Ergo videtur quod vita activa permaneat post hanc vitam.

2. Præterea, docere alios pertinet ad vitam activam, ut dictum est (art. præc.). Sed in futura vita, in qua similes erimus angelis, poterit esse doctrina; sicut et in angelis esse videtur, quorum unus alium illuminat, purgat et perficit; quod refertur ad scientiæ assumptionem, ut patet per Dionysium <sup>2</sup>. Ergo videtur quod vita activa remaneat post hanc vitam.

3. Præterea, illud quod de se est durabilius, magis videtur posse post hanc vitam remanere. Sed vita activa videtur esse de se durabilior: dicit enim Gregorius <sup>3</sup>, quod "in vita activa fixi permanere possumus; in contemplativa autem intenta mente manere, nullo modo valemus. " Ergo multo magis vita activa potest manere post hanc vitam quam contemplativa.

Sed *contra* est quod Gregorius dicit <sup>4</sup>: "Cum præsentī sæculo vita aufertur activa; contemplativa autem hic incipitur, ut in cælesti patria perficiatur <sup>5</sup>. "

CONCLUSIO. — Post statum præsentis vitæ nulla erit activa vita; tunc enim vel cessabit penitus externæ actiones, vel ad contemplationem referentur.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. 1 hujus qu.), vita activa habet finem in exterioribus actibus; qui si referantur ad quietem contemplationis, jam pertinent ad vitam contemplativam; in futura autem vita beatorum cessabit occupatio exteriorum actuum: et si qui actus exteriores sint, referentur ad finem contemplationis. Ut enim Augustinus dicit in fine De civitate Dei, "ibi vacabimus et videbimus, videbimus et amabimus, amabimus et laudabimus. " Et in eodem lib. præmittit (ibid.), quod "ibi Deus sine fine videbitur, sine fastidio amabitur, sine fatiga-

tione laudabitur: hoc munus, hic affectus. hic actus erit omnibus. "

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est (part. I, quæst. LXVII, art. 1), virtutes morales manebunt non secundum actus quos habent circa ea quæ sunt ad finem, sed secundum actus quos habent circa finem. Hujusmodi autem actus sunt, secundum quod constituunt quietem contemplationis, quam Augustinus in præmissis verbis significat per vacationem, quæ est intelligenda non solum ab exterioribus tumultibus, sed etiam ab interiori perturbatione passionum.

Ad *secundum* dicendum, quod vita contemplativa, sicut supra dictum est (quæst. præc., art. 4), præcipue consistit in contemplatione Dei; et quantum ad hoc unus angelus alium docet: quia, ut dicitur Matth. XVIII, 10 de angelis pusillorum, qui sunt inferioris ordinis, quod *semper vident faciem Patris*; sic et in futura vita nullus hominum alium docebit de Deo, sed omnes *videbimus eum, sicuti est*, ut habetur I. Joan. III, 2. Et hoc est quod Jerem. XXXI, 34 dicitur: *Non docebit ultra vir proximum suum, dicens: Cognosce Dominum. Omnes enim cognoscent me a minimo eorum usque ad maximum* <sup>6</sup>. Sed de his quæ pertinent ad dispensationem mysteriorum Dei, unus angelus docet alium, purgando, illuminando et perficiendo: et secundum hoc habent aliquid de vita activa, quamdiu mundus durat, ex hoc quod administrationi inferioris creaturæ intendunt; quod significatur per hoc quod Jacob vidit angelos in scala ascendentes, quod pertinet ad contemplationem, et descendentes, quod pertinet ad actionem. Sed, sicut dicit Gregorius <sup>7</sup>, "non sic a divina visione foras exeunt, ut internæ contemplationis gaudiis priventur. " Et ideo in eis non distinguitur vita activa a contemplativa sicut in nobis, qui per opera vitæ activæ impedimur a contemplatione. Non autem promittitur nobis

hic ardere inchoat, cum ipsum, quem amat, viderit, in amore ipsius amplius ignescit. " Propterea Christus (Luc. x) laudavit præ Martha sororem ejus Mariam, dicens: *Optimam partem elegit, quæ non auferetur ab ea*.

(6) Ut epist. 132 explicat Augustinus: Utique, inquit, in suprema patria cum in nobis completum fuerit quod promissum est, perficietur illud, ut non dicat homo proximo suo: *Cognosce Dominum*; omnes enim cognoscent eum.

(7) Moral. lib. II, cap. 2, circa med.

(1) De Trin. lib. XIV, cap. 9.

(2) De cæl. hier. cap. 7, inter med. et fin.

(3) Super Ezech. hom. V, a med.

(4) Super Ezech. hom. XIV, post med.

(5) Vita activa cum corpore deficit. " Quis enim, subdit Gregorius, quis in æterna patria panem esurienti porrigat, ubi nemo esurit? Quis potum tribuat sitiienti, ubi nemo sitit? Quis mortuum sepeliat, ubi nemo moritur? Sed vita contemplativa, subtracta præsentis sæculi luce, perficitur. Quia amoris ignis, qui

similitudo angelorum quantum ad administrationem inferioris creaturæ, quæ nobis non competit secundum ordinem naturæ nostræ, sicut competit angelis, sed quantum ad visionem Dei.

Ad tertium dicendum, quod durabilitas vitæ activæ in statu præsentis excedens durabilitatem vitæ contemplativæ, non provenit ex proprietate utriusque vitæ secundum se consideratæ, sed ex defectu nostri, qui ex corporis gravitate retrahimur ab altitudine contemplationis. Unde ibidem subdit Gregorius, quod " ipsa sua infirmitate ab immensitate tantæ celsitudinis animus repulsus in semetipso relabitur. "

## QUESTIO CLXXXII.

### DE COMPARATIONE VITÆ ACTIVÆ AD CONTEMPLATIVAM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de comparatione vitæ activæ ad contemplativam; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1. Quæ sit potior vel dignior. — 2. Quæ sit majoris meriti. — 3. Utrum vita contemplativa impediatur per activam. — 4. De ordine utriusque.

#### ART. I. — UTRUM VITA ACTIVA SIT POTIOR QUAM CONTEMPLATIVA 1.

De his etiam infra, quæst. CLXXXVIII, art. 5, et 12, quæst. LVII, art. 1 corp., et Sent. III, dist. 35, quæst. 1, art. 4, et Cont. gent. lib. III, cap. 63 fin. et cap. 133, et De ver. quæst. XI, art. 4, et Opusc. XVII, cap. 7 ad 3.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod vita activa sit potior quam contemplativa. " Quod enim est meliorum, videtur esse honorabilius et melius, " ut Philosophus dicit 2. Sed vita activa pertinet ad majores, scilicet ad prælatos, qui sunt in honore et potestate constituti; unde Augustinus dicit 3, quod " in actione non amandus est honor, in hac vita, sive potentia. " Ergo videtur quod vita activa sit potior quam contemplativa.

2. Præterea, in omnibus habitibus et actibus præcipere pertinet ad potio-rem, sicut militaris tanquam potior præcipit frenorum factrici. Sed ad vitam activam pertinet disponere et præcipere de contemplativa, ut patet per illud quod di-

citur Moysi 4: *Descende, et contestare populum, ne forte velit transcendere propositos terminos ad videndum Deum. Ergo vita activa est potior quam contemplativa.*

3. Præterea, nullus debet abstrahi a majori, ut applicetur minoribus; Apostolus enim dicit 5: *Æmulamini charismata meliora.* Sed aliqui abstrahuntur a statu vitæ contemplativæ, et occupantur circa vitam activam, ut patet de illis qui transferuntur ad statum prælationis. Ergo videtur quod vita activa sit potior quam contemplativa.

Sed contra est quod Dominus dicit 6: *Maria optimam partem elegit, quæ non auferetur ab ea.* Per Mariam autem significatur vita contemplativa. Ergo contemplativa vita potior est quam activa.

CONCLUSIO. — Quanquam secundum conditionem præsentis necessitatis sit vita activa magis eligenda, potior tamen ea est simpliciter vita contemplativa.

Respondeo dicendum quod nihil prohibet aliquid secundum se esse excellentius, quod tamen secundum quid ab alio superatur. Dicendum est ergo quod vita contemplativa simpliciter melior est quam activa. Quod Philosophus 7 probat octo rationibus: quarum prima est, quia vita contemplativa convenit homini secundum illud quod est optimum in ipso, scilicet secundum intellectum, et respectu propriorum objectorum, scilicet intelligibilium; vita autem activa occupatur circa exteriora. Unde Rachel, per quam significatur vita contemplativa, interpretatur visum principium 8; vita autem activa significatur per Liam, quæ erat lippis oculis, ut Gregorius dicit 9. Secunda, quia vita contemplativa potest esse magis continua, licet non quantum ad summum contemplationis gradum, sicut supra dictum est (quæst. CLXXX, art. 8 ad 2, et quæst. præc., art. 4 ad 3); unde et Maria, per quam significatur vita contemplativa, describitur secus pedes Domini assidue sedens. Tertia, quia major est delectatio vitæ contemplativæ quam activæ: unde Augustinus dicit 10, quod

(6) Luc. x, 43. (7) Ethic. lib. x, cap. 7 et 8.

(8) *Principium visum* aut principium visus quod idem est ac visio. Cf. quod jam dictum est.

(9) Moral. lib. vi, cap. 18, a princ.

(10) Lib. De verbis Domini, serm. 26, cap. 2, ante med.

(1) Negative respondet S. Doctor; quia id significavit Christus ad Martham dicens (Luc. x): *Maria optimam partem elegit, quæ non auferetur ab ea.* (2) Topic. lib. III, cap. 1, in explic. loci 11.

(3) De civ. Dei, lib. XIX, cap. 19, in med.

(4) Exod. XIX, 21. (5) 1. Cor. XII, 31.



“ Martha turbabatur, Maria epulabatur. Quarta, quia in vita contemplativa est homo magis sibi sufficiens, quia paucioribus ad eam indiget; unde dicitur Luc. x, 41: *Martha, Martha, sollicita es, et turbaris erga plurima*. Quinta, quia vita contemplativa magis propter se diligitur, vita autem activa ad aliud ordinatur. Unde Psalm. xxvi, 4 dicitur: *Unam petii a Domino, hanc requiram, ut inhabitem in domo Domini omnibus diebus vitæ meæ, ut videam voluptatem Domini*. Sexta, quia vita contemplativa consistit in quadam vacatione et quiete, secundum illud Psal. xlv, 11: *Vacate et videte, quoniam ego sum Deus*. Septima, quia vita contemplativa est secundum divinam, vita autem activa est secundum humanam; unde Augustinus dicit <sup>1</sup>: *In principio erat Verbum: Ecce quod Maria audiebat; Verbum caro factum est: Ecce cui Martha ministrabat*. Octava, quia vita contemplativa est secundum id quod est magis proprium homini, scilicet secundum intellectum; in operationibus autem vitæ activæ communicant etiam inferiores vires, quæ sunt nobis et brutis communes; unde Psal. xxxv, 8, postquam dictum est: *Homines et jumenta salvabis, Domine*, subditur id quod est hominibus speciale: *In lumine tuo videbimus lumen*. — Nonam rationem addit Dominus <sup>2</sup>, cum dicit: *Optimam partem elegit Maria, quæ non auferetur ab ea*; quod exponens Augustinus <sup>3</sup> dicit: “ Non tu malam, sed illa meliorem. Audi unde meliorem: quia non auferetur ab ea; a te autem auferetur aliquando onus necessitatis: æterna est dulcedo veritatis. — Secundum quid tamen et in casu est magis eligenda vita activa propter necessitatem præsentis vitæ; sicut etiam Philosophus dicit <sup>4</sup>, quod “ philosophari est melius quam ditari, sed ditari melius est necessitatem patienti. ”

Ad primum ergo dicendum, quod ad prælatos non solum pertinet vita activa, sed etiam debent esse excellentes in vita contemplativa; unde Gregorius dicit in Pastoralis <sup>5</sup>: “ Sit præsul actione præcipuus, præ cunctis in contemplatione suspensus. ”

Ad secundum dicendum, quod vita contemplativa in quadam animi libertate consistit. Dicit enim Gregorius <sup>6</sup>, quod “ vita contemplativa ad quandam libertatem mentis transit, temporalia non cogitans, sed æterna; ” et Boetius dicit <sup>7</sup>: “ Humanas animas liberiores esse necesse est, cum se in mentis divinæ speculatione conservant; minus vero cum dilabuntur ad corpora. ” Unde patet quod vita activa non directe præcipitur vitæ contemplativæ, sed disponendo ad vitam contemplativam, præcipitur quædam opera vitæ activæ; in quo magis servit vitæ contemplativæ quam dominetur. Et hoc est quod Gregorius dicit <sup>8</sup>, quod “ activa vita servitus, contemplativa autem libertas vocatur. ”

Ad tertium dicendum, quod opera vitæ activæ interdum aliquis a contemplatione avocatur propter aliquam necessitatem præsentis vitæ; non tamen hoc modo quod cogatur aliquis totaliter contemplationem deserere. Unde Augustinus dicit <sup>9</sup>: “ Otium sanctum quærit charitas veritatis, negotium justum, scilicet vitæ activæ, suscipit necessitas charitatis: quam sarcinam si nullus imponit, percipiendæ atque intuendæ vacandum est veritati; si autem imponitur, suscipienda est propter charitatis necessitatem. Sed nec sic omnino veritatis delectatio deserenda est, ne subtrahatur illa suavitas, et opprimat ista necessitas. ” Et sic patet quod cum aliquis a contemplativa vita ad activam vocatur, non hoc fit per modum subtractionis, sed per modum additionis <sup>10</sup>.

**ART. II. — UTRUM VITA ACTIVA SIT MAJORIS MERITI QUAM CONTEMPLATIVA.**

De his etiam Sent. iii, dist. 35, quæst. i, art. 4, quæst. ii.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod vita activa sit majoris meriti quam contemplativa. Meritum enim dicitur respectu mercedis. Merces autem debetur labori, secundum illud I. Corinth. iii, 8: *Unusquisque propriam mercedem accipiet secundum suum laborem* <sup>11</sup>. Sed vitæ activæ attribuitur labor, contemplativæ

(7) De consolatione, lib. v, prosa 2, circa med.

(8) Super Ezech., loc. cit.

(9) De civ. Dei lib. xix, cap. 19, in fin.

(10) Siquidem cum vita contemplativa simul assumit officia vitæ activæ.

(11) De illis dictum est nominatim qui pro aliorum salute procuranda laborant; sed ad omnes indifferenter qui merentur extendi potest.

(1) Lib. De verbis Domini, serm. 27, cap. 2, circa med. (2) Luc. x, 43.

(3) Lib. De verbis Domini, loc. cit.

(4) Topic. lib. iii, cap. 2, explic. loci 40.

(5) Part. 2, cap. 1.

(6) Super Ezech. hom. iii, a med.

vero quies; dicit enim Gregorius <sup>1</sup>: " Omnis qui ad Deum convertitur, prius necesse est ut desudet in labore; id est, Liam accipiat, ut post ad videndum principium in Rachel amplexibus requiescat. „ Ergo vita activa est majoris meriti quam contemplativa.

2. Præterea, vita contemplativa est quædam inchoatio futuræ felicitatis; unde super illud Joan. ult.: *Sic eum volo manere donec veniam*, dicit Augustinus <sup>2</sup>: " Hoc apertius dici potest: Perfecta me sequatur actio informata meæ passionis exemplo; inchoata verb contemplatio maneat donec venio, perficienda cum venero; „ et Gregorius dicit <sup>3</sup>, quod " contemplativa hic incipit, ut in cælesti patria perficiatur. „ Sed in illa futura vita non erit status merendi, sed recipiendi pro meritis. Ergo vita contemplativa minus videtur habere de ratione meriti quam vita activa; sed plus habet de ratione præmii.

3. Præterea, Gregorius dicit <sup>4</sup>, quod " nullum sacrificium est Deo magis acceptum quam zelus animarum. „ Sed per zelum animarum aliquis se convertit ad studia vitæ activæ. Ergo videtur quod vita contemplativa non sit majoris meriti quam activa.

Sed contra est quod Gregorius dicit <sup>5</sup>: " Magna sunt activæ vitæ merita, sed contemplativæ potiora <sup>6</sup>. „

CONCLUSIO. — Vita contemplativa ex suo genere majoris est meriti, quam vita activa: potest nihilominus accidere ut aliquis plus mereatur, aliquid externum agendo, quam aliud contemplando.

Respondeo dicendum quod radix merendi est charitas, sicut supra habitum est (12, quæst. ult., art. 4). Cum autem charitas consistat in dilectione Dei et proximi, sicut supra habitum est (q. xxv, art. 1), Deum diligere, secundum se est magis meritorium quam diligere proximum, ut ex supra dictis patet (qu. xxvii, art. 8): et ideo illud quod directius pertinet ad dilectionem Dei, magis est me-

ritorium ex suo genere quam id quod directe pertinet ad dilectionem proximi propter Deum. Vita autem contemplativa directe et immediate pertinet ad dilectionem Dei: dicit enim Augustinus <sup>7</sup> quod " otium sanctum, scilicet contemplativæ vitæ, quærit charitas veritatis, „ scilicet divinæ, cui potissime vita contemplativa insistit, sicut dictum est (quæst. præc., art. 4 ad 2). Vita autem activa directius ordinatur ad dilectionem proximi, quia *satagit circa frequens ministerium*, ut dicitur Luc. x. Et ideo ex suo genere contemplativa vita est majoris meriti quam activa. Et hoc est quod Gregorius <sup>8</sup> dicit: " Contemplativa major est merito quam activa, quia hæc in usu præsentis operis laborat, in quo scilicet necesse est proximis subvenire; illa vero sapore intimo venturam jam requiem degustat, „ scilicet in contemplatione Dei. — Potest tamen contingere quod aliquis in operibus vitæ activæ plus mereatur quam alius in operibus vitæ contemplativæ; puta si propter abundantiam divini amoris, ut ejus voluntas impleatur, propter ipsius gloriam, interdum sustinet a dulcedine divinæ contemplationis ad tempus separari; sicut Apostolus dicebat <sup>9</sup>: *Optabam ego ipse anathema esse a Christo pro fratribus meis* <sup>10</sup>; quod exponens Chrysostomus <sup>11</sup> dicit: " Ita totam mentem ejus demerserat amor Christi, ut etiam hoc quod ei præ cæteris omnibus amabilius erat, esse cum Christo, rursus idipsum, quia ita placeret Christo, contemneret. „

Ad primum ergo dicendum, quod labor exterior operatur ad augmentum præmii accidentaliter; sed augmentum meriti respectu præmii essentialis consistit principaliter in charitate, cujus quoddam signum est labor exterior toleratus propter Christum; sed multo expressius ejus signum est quod aliquis, prætermisiss omnibus quæ ad hanc vitam pertinent, soli divinæ contemplationi vacare delectetur.

Ad secundum dicendum, quod in statu felicitatis futuræ homo pervenit ad per-

(1) Super Ezech. hom. xiv, a med.

(2) Tract. 124, inter med. et fin.

(3) Super Ezech., loc. sup. cit.

(4) Super Ezech.; colligitur ex homil. xii, aliquant. ante fin.

(5) Moral. lib. vi, cap. 18, ante med.

(6) Proinde notat Marthæ ministerium non reprehendi, sed præ illo Mariæ officium laudari vel otium.

(7) De civit. Dei, lib. xix, cap. 19, in fin.

(8) Super Ezech. hom. iii, parum ante med.

(9) Rom. ix, 3.

(10) De variis hujus loci interpretationibus confer quod dicit Bossuetius: *Préface* sur l'instruction pastorale de M. de Cambrai (sect. xiii, ediz. di Versailles, tom. xxviii, p. 205).

(11) De compunctione, lib. i, cap. 7, vers. fin.



fectum, et ideo non relinquitur locus proficiendi per meritum: si tamen relinqueretur, esset efficacius meritum propter maiorem charitatem. Sed contemplatio præsentis vitæ cum quadam imperfectione est, et adhuc habet quo proficiat: et ideo non tollit rationem merendi, sed augmentum meriti facit propter majus exercitium charitatis divinæ.

Ad tertium dicendum, quod sacrificium spiritualiter Deo offertur, cum aliquid ei exhibetur: inter omnia autem bona hominis Deus maxime acceptat bonum humanæ animæ, ut hoc sibi in sacrificium offeratur. Offerre autem debet aliquis Deo, primo quidem animam suam, secundum illud Eccli. xxx, 24: *Miserere animæ tuæ placens Deo*; secundo autem animas aliorum, secundum illud Apoc. ult., 17: *Qui audit, dicat: Veni*. Quanto autem homo animam suam vel alterius propinquius Deo conjungit, tanto sacrificium est Deo magis acceptum: unde magis acceptum est Deo quod aliquis animam suam et aliorum applicet contemplationi quam actioni<sup>1</sup>. Per hoc ergo quod dicitur quod "nullum sacrificium est Deo magis acceptum quam zelus animarum, non præfertur meritum vitæ activæ merito vitæ contemplativæ; sed ostenditur magis esse meritum, si quis offerat Deo animam suam et aliorum, quam quæcumque alia exteriora dona.

### ART. III. — UTRUM

VITA CONTEMPLATIVA  
IMPEDIATUR PER VITAM ACTIVAM<sup>2</sup>.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod vita contemplativa impediatur per vitam activam. Ad vitam enim contemplativam necessaria est quædam vacatio mentis, secundum illud Psal. xlv, vers. 11: *Vacate et videte, quoniam ego sum Deus*. Sed vita activa habet inquietudinem, secundum illud Lucæ x, 41: *Martha, Martha, sollicita es et turbaris erga plurima*. Ergo vita activa contemplativam impedit.

2. Præterea, ad vitam contemplativam requiritur claritas visionis. Sed vita activa impedit visionis claritatem:

dicat enim Gregorius<sup>3</sup>, quod "Lia lippa est et fecunda, quia activa vita, dum occupatur in opere, minus videt. Ergo vita activa contemplativam impedit.

3. Præterea, unum contrariorum impeditur per aliud. Sed vita activa et contemplativa videntur contrarietatem habere ad invicem; quia vita activa occupatur circa plurima, vita autem contemplativa insistit ad contemplandum unum: unde ex opposito dividuntur. Ergo videtur quod vita contemplativa impediatur per activam.

Sed contra est quod Gregorius dicit<sup>4</sup>: "Qui contemplationis arcem tenere desiderant, prius se in campo operis per exercitium probent."

CONCLUSIO. — Quamquam vita activa impedimento sit vitæ contemplativæ quantum ad externas actiones attinet, ad eam tamen proxime conducit, quatenus internas animi affectiones ordinat et moderatur.

Respondeo dicendum quod vita activa potest considerari quantum ad duo. Uno modo quantum ad ipsum studium et exercitium exteriorum actionum: et sic manifestum est quod vita activa impedit contemplativam, inquantum impossibile est quod aliquis simul occupetur circa exteriores actiones, et divinæ contemplationi vacet. — Alio modo potest considerari vita activa quantum ad hoc quod interiores animæ passionibus componit et ordinat; et quantum ad hoc vita activa adjuvat ad contemplationem, quæ impeditur per inordinationem interiorum passionum. Unde Gregorius dicit<sup>5</sup>: "Cum contemplationis arcem aliqui tenere desiderant, prius se in campo operis per exercitium probent: ut sollicite sciant, si nulla jam mala proximis irrogant, si irrogata a proximis æquanimiter portant, si objectis temporalibus bonis nequaquam mens lætitia solvitur, si subtractis non nimio mœrore sauciat: ac deinde perpendant, si cum ad semetipsos introrsus redeunt, in eo quod spiritualia rimantur, nequaquam secum rerum corporalium umbras trahunt, vel fortasse tractas manu discretionis abigunt." Ex hoc ergo exercitium vitæ activæ confert ad contemplativam, quod

viam secundum aliquid impediri, et secundum aliquid juvari per opera vitæ activæ.

(3) Super Ezech. hom. xiv, post med.

(4) Moral. lib. vi, c. 17, vers. fin. (5) Loc. cit.

(1) De ea re confer quod scripsit ipse B. Thomas (cap. 23, Opusc. De perfectione vitæ spiritualis).

(2) Demonstrat S. Doctor vitam contemplativam

quietat interiores passiones, ex quibus phantasmata proveniunt, per quæ contemplatio impeditur.

Et per hoc patet responsio ad objecta. Nam rationes illæ procedunt quantum ad ipsam occupationem exteriorum actuum, non autem quantum ad effectum qui est moderatio passionum.

**ART. IV. — UTRUM VITA ACTIVA SIT PRIOR QUAM CONTEMPLATIVA.**

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod vita activa non sit prior quam contemplativa. Vita enim contemplativa directe pertinet ad dilectionem Dei<sup>1</sup>, vita autem activa ad dilectionem proximi. Sed dilectio Dei præcedit dilectionem proximi, inquantum proximus propter Deum diligitur. Ergo videtur quod etiam vita contemplativa sit prior quam activa.

2. Præterea, Gregorius dicit<sup>2</sup>: "Sciendum est quod sicut bonus ordo vivendi est ut ab activa in contemplativam tendatur; ita plerumque utiliter a contemplativa animus ad activam reflectitur." Non ergo simpliciter vita activa est prior quam contemplativa.

3. Præterea, ea quæ diversis competent, non videntur ex necessitate ordinem habere. Sed vita activa et contemplativa diversis competent; dicit enim Gregorius<sup>3</sup>: "Sæpe qui contemplari Deum quieti poterant, occupationibus pressi ceciderunt; et sæpe qui occupati bene humanis usibus viverent, gladio suæ quietis extincti sunt." Non ergo vita activa prior est quam contemplativa.

Sed *contra* est quod Gregorius dicit<sup>4</sup>: "Activa vita prior est tempore quam contemplativa, quia ex bono opere tenditur ad contemplationem."

**CONCLUSIO.** — Quamvis in via generationis, et quantum ad nos, vita activa prior sit contemplativa, ut illius dispositio, secundum naturam tamen posterior est contemplativa.

Respondeo dicendum quod aliquid di-

citur esse prius dupliciter uno modo secundum suam naturam: et hoc modo vita contemplativa est prior quam activa, inquantum prioribus et melioribus insistit, unde et activam vitam movet et dirigit. Ratio enim superior, quæ contemplationi deputatur, comparatur ad inferiorem, quæ deputatur actioni, sicut vir ad mulierem, quæ est per virum regenda, ut Augustinus dicit<sup>5</sup>. Alio modo est aliquid prius quoad nos, quod scilicet est prius in via generationis; et hoc modo vita activa est prior quam contemplativa, quia disponit ad contemplativam, ut ex supra dictis patet (quæst. clxxxii, art. 1 ad 3). Dispositio enim in via generationis præcedit formam, quæ simpliciter et secundum suam naturam est prior.

Ad *primum* ergo dicendum, quod vita contemplativa non ordinatur ad qualemcumque dilectionem Dei, sed ad perfectam: sed vita activa est necessaria ad dilectionem proximi qualemcumque; unde Gregorius dicit<sup>6</sup>: "Sine contemplativa vita intrare possunt ad cælestem patriam qui bona, quæ possunt, operari non negligunt; sine activa autem intrare non possunt, si negligunt bona operari quæ possunt." Ex quo etiam patet quod vita activa præcedit contemplativam, sicut id quod est commune omnium præcedit in via generationis<sup>7</sup> id quod est proprium perfectorum.

Ad *secundum* dicendum, quod a vita activa proceditur ad vitam contemplativam secundum ordinem generationis; a vita autem contemplativa reditur ad vitam activam per viam directionis, ut scilicet vita activa per contemplationem dirigatur; sicut etiam per operationes acquiritur habitus, et per habitum acquisitum perfectius aliquis operatur, ut dicitur<sup>8</sup>.

Ad *tertium* dicendum, quod illi qui sunt proni ad passiones propter earum impetum ad agendum, sunt simpliciter magis apti ad vitam activam propter spiritus inquietudinem. Unde dicit Grego-

(1) Super Ezech. hom. iii, parum ante med.

(2) De Trin. lib. xii, cap. 12.

(3) Super Ezech., loc. sup. cit.

(4) Id est prius tempore generatur; prout generatio qualemcumque inceptionem rei vel inchoationem significat; quia natura semper ab imperfectis ad perfecta procedit in genere causarum materialium.

(5) Ethic. lib. ii, cap. 1, 2 et 4.

(1) Quod sufficit ad institutum præsens; quantumvis ad proximi dilectionem indirecte reflecti possit; quia nempe vita activa ordinatur directe ad hanc ipsam dilectionem, et sic habet unde contemplativæ vitæ opponatur per id quod ad utramque principaliter ac directe pertinet.

(2) Super Ezech. hom. xiv, a med.

(3) Moral. lib. vi, cap. 17, ante med.



rius<sup>1</sup>, quod " nonnulli ita inquieti sunt, ut si vacationem laboris habuerint, gravius laborent: quia tanto deteriores cordis tumultus tolerant, quanto eis licentius ad cogitationes vacat. " Quidam vero habent naturaliter animi puritatem et quietem, per quam ad contemplationem sunt apti; qui si totaliter actionibus deputentur, detrimentum sustinebunt. Unde Gregorius dicit<sup>2</sup>, quod " quorundam hominum ita otiosæ mentes sunt, ut si eos labor occupationis excipiat, in ipsa operis inchoatione succumbant. " Sed, sicut ipse postea subdit<sup>3</sup>, " sæpe et pigras mentes amor ad opus excitat, et inquietas in contemplatione timor refrenat. " Unde et illi qui sunt magis apti ad activam vitam, possunt per exercitium activæ ad contemplativam præparari; et illi nihilominus qui sunt magis ad contemplativam apti, possunt exercitia vitæ activæ subire, ut per hoc ad contemplationem paratiores reddantur.

### QUÆSTIO CLXXXIII.

#### DE OFFICIIS ET VARIIS STATIBUS HOMINUM IN GENERALI, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de diversitate statuum et officiorum humanorum: et primo considerandum est de officiis et statibus hominum in generali; secundo specialiter de statu perfectorum. Et circa primum queruntur quatuor: 1. Quid faciat in hominibus statum. — 2. Utrum in hominibus debeant esse diversi status, sive diversa officia. — 3. De differentia officiorum. — 4. De differentia statuum.

#### ART. I. — UTRUM STATUS IN SUI RATIONE IMPORTET CONDITIONEM LIBERTATIS VEL SERVITUTIS.

De his etiam infra, art. 4 corp., et quæst. CLXXXIV, art. 4 corp. et quæst. CLXXXVI, art. 6 corp. et quol. II, art. 17 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod status in sui ratione non importet conditionem libertatis vel servitutis. Status enim a stando dicitur. Sed stare dicitur aliquis ratione rectitudinis; unde dicitur Ezech. II, 1: *Fili hominis, sta super pedes tuos*; et Gregorius dicit<sup>4</sup>: " Ab omni statu rectitudinis dispereunt qui per noxia verba dilabuntur. " Sed

rectitudinem spiritualem acquirit homo per hoc quod subiecit suam voluntatem Deo: unde super illud Psalmi xxxii, *Rectos decet collaudatio*, dicit Glossa<sup>5</sup>: " Recti sunt qui dirigunt cor suum secundum voluntatem Dei. " Ergo videtur quod sola obedientia divinorum mandatorum sufficiat ad rationem status.

2. Præterea, nomen status videtur importare immobilitatem, secundum illud I. Cor. xv, 58: *Stabiles estote et immobiles*; unde Gregorius dicit<sup>6</sup>: " Lapis quadrus est, et quasi ex omni latere statum habens. qui casum in aliqua permutatione non habet. " Sed virtus est quæ immobiliter facit operari<sup>7</sup>, ut dicitur<sup>8</sup>. Ergo videtur quod ex omni operatione virtuosa aliquis statum adipiscatur.

3. Præterea, nomen status videtur ad quamdam altitudinem pertinere; nam ex hoc aliquis stat quod in altum erigitur. Sed per diversa officia aliquis fit altior altero: similiter etiam per gradus vel ordines diversos diversimode homines in quadam altitudine constituuntur. Ergo sola diversitas graduum vel ordinum, vel officiorum, sufficit ad diversificandum statum.

Sed *contra* est quod in Decr. II, qu. 6<sup>9</sup> dicitur: " Si quando in causa capitali, vel causa status interpellatum fuerit, non per procuratores, sed per seipsos est agendum; " ubi causa status appellatur pertinens ad libertatem vel servitutem. Ergo videtur quod non variet statum hominis, nisi id quod pertinet ad libertatem vel servitutem.

CONCLUSIO. — Status proprie pertinet ad libertatem vel servitutem, sive in spiritualibus, sive in civilibus, secundum personæ conditionem.

Respondeo dicendum quod status, proprie loquendo, significat quamdam positionis differentiam, secundum quam aliquid disponitur, secundum modum suæ naturæ, quasi in quadam immobilitate. Est enim naturale homini ut caput ejus in superiora tendat, et pedes in terra firmentur, et cætera membra media convenienti ordine disponantur; quod quidem non accedit, si homo jaceat, vel se-

(1) Moral. lib. vi, cap. 17, ante med.  
(2) Ibid., loc. cit. (3) Ibid., a med.  
(4) Moral. lib. vii, cap. 17, circa med.  
(5) Ord. Augustini.  
(6) Super Ezech. hom. xxi, aliquant. a princ.

(7) Ubi tres ad virtutem conditiones assignantur necessariæ; nempe *ut sciens, ut eligens, et ut immobiliter operetur*.

(8) Ethic. lib. II, cap. 1 et 2.

(9) Cap. 40

deat, vel accumbat, sed solum quando erectus stat; nec rursus stare dicitur, si moveatur, sed quando quiescit. Et inde est quod etiam in ipsis actionibus humanis dicitur negotium aliquem statum habere secundum ordinem propriæ dispositionis cum quadam immobilitatē seu quiete. Unde et circa homines, ea quæ de facili circa eos variantur et extrinseca sunt, non constituunt statum; puta quod aliquis sit dives vel pauper, in dignitate constitutus vel plebejus, vel si quid aliud est hujusmodi. Unde et in jure civili<sup>1</sup> dicitur quod ei qui a senatu amovetur, magis dignitas quam status aufertur. Sed solum id videtur ad statum hominis pertinere quod respicit obligationem personæ hominis, prout scilicet aliquis est sui juris vel alieni; et hoc non ex aliqua causa levi, vel de facili mutabili, sed ex aliquo permanente; et hoc est quod pertinet ad rationem libertatis, vel servitutis. Unde status pertinet propriè ad libertatem vel servitutum sive in spiritualibus sive in civilibus.

Ad primum ergo dicendum, quod rectitudo inquantum hujusmodi non pertinet ad rationem status, sed solum inquantum est connaturalis homini, simul addita quadam quiete. Unde in aliis animalibus non requiritur rectitudo, ad hoc quod stare dicantur; nec etiam homines stare dicuntur, quantumcumque sint recti, nisi quiescant<sup>2</sup>.

Ad secundum dicendum, quod immobilitas non sufficit ad rationem status<sup>3</sup>: nam etiam sedens vel jacens quiescit, qui tamen non dicitur stare.

Ad tertium dicendum, quod officium dicitur per comparisonem ad actum; gradus autem dicitur secundum ordinem superioritatis et inferioritatis<sup>4</sup>. Sed ad statum requiritur immobilitas in eo quod pertinet ad conditionem personæ.

(1) Lib. Cassius et seq., ff. De senatoribus.

(2) Quies hic aliquam permanentiam et immobilitatem significat.

(3) Requiritur insuper rectitudo quæ naturæ humanæ est essentialis.

(4) Officium describi potest conditio secundum quam aliquis debet opera quædam exercere in aliorum utilitatem: gradus vero est conditio personæ secundum quam est aliis superior vel inferior.

(5) Concilium Tridentinum anathematizat eos qui hanc diversitatem negarunt (sess. xxiii, can. 6): « Si quis dixerit in Ecclesia catholica

ART. II. — UTRUM IN ECCLESIA DEBEAT ESSE DIVERSITAS OFFICIORUM SEU STATUUM<sup>5</sup>.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in Ecclesia non debeat esse diversitas officiorum vel statuum. Diversitas enim unitati repugnat. Sed fideles Christi ad unitatem vocantur, secundum illud Joan. xvii, 21: *Ut sint unum in nobis, sicut et nos unum sumus*. Ergo in Ecclesia non debet esse diversitas officiorum, sive statuum.

2. Præterea, natura non facit per multa quod potest facere per unum. Sed operatio gratiæ est multo ordinatio quam operatio naturæ. Ergo convenientius esset quod ea quæ pertinent ad actus gratiæ, per eosdem homines administrarentur; ita ut non esset in Ecclesia diversitas officiorum et statuum.

3. Præterea, bonum Ecclesiæ maxime videtur in pace consistere, secundum illud Psal. cxlvii, 3: *Qui posuit fines tuos pacem*; et II. Cor. ult., 11 dicitur: *Pacem habete, et Deus pacis erit vobiscum*. Sed diversitas est impeditiva pacis, quam similitudo causare videtur, secundum illud Eccli. xiii, 19: *Omne animal diligit simile sibi*; et Philosophus dicit<sup>6</sup>, quod « modica differentia facit in civitate dissidium. » Ergo videtur quod non oporteat in Ecclesia esse diversitatem statuum et officiorum.

Sed contra est quod Psal. xlv ad laudem Ecclesiæ dicitur, quod est *circumamicta varietate*; ubi Glossa<sup>7</sup> dicit quod « doctrina apostolorum, et confessione martyrum, et puritate virginum, et lamento pœnitentium ornatur Regina, id est, Ecclesia. »

CONCLUSIO. — Ad Ecclesiæ Dei perfectionem et decorem, convenit in ea diversorum officiorum et statuum munera diversis personis distributa inveniri, pro necessitate multarum actionum, quæ in illa necessariæ sunt.

Respondeo dicendum quod diversitas statuum et officiorum in Ecclesia ad tria pertinet. Primo quidem ad perfectionem ipsius Ecclesiæ. Sicut enim in rerum naturalium ordine perfectio, quæ

non esse hierarchiam divina ordinatione institutam, quæ constat ex episcopis, presbyteris et ministris, anathema sit.

(6) Politic. lib. v, cap. 4.

(7) Ord. Cassiod. sup. illud: *Circumdata varietate*.



in Deo simpliciter et uniformiter invenitur, in universitate creaturarum inveniri non potest, nisi difformiter et multipliciter; ita etiam plenitudo gratiæ, quæ in Christo sicut in capite adunatur, ad membra ejus diversimode redundat, ad hoc ut corpus Ecclesiæ sit perfectum. Et hoc est quod Apostolus dicit<sup>1</sup>: *Ipse dedit quosdam quidem apostolos, quosdam autem prophetas, alios vero evangelistas, alios autem pastores et doctores ad consummationem sanctorum*. Secundo autem pertinet ad necessitatem actionum, quæ sunt in Ecclesiæ necessariae. Oportet autem ad diversas actiones diversos homines deputari, ad hoc quod expeditius et sine confusione omnia peragantur; et hoc est quod Apostolus dicit<sup>2</sup>: *Sicut in uno corpore multa membra habemus, omnia autem membra non eundem actum habent; ita multi unum corpus sumus in Christo*. Tertio hoc pertinet ad dignitatem et pulchritudinem Ecclesiæ, quæ in quodam ordine consistit: unde dicitur III. Reg. x, 5, quod *videns regina Saba omnem sapientiam Salomonis, et habitacula servorum, et ordines ministrantium, non habebat ultra spiritum*. Unde et Apostolus dicit<sup>3</sup>, quod *in magna domo non solum sunt vasa aurea et argentea, sed et lignea et fictilia*<sup>4</sup>.

Ad primum ergo dicendum, quod diversitas statuum et officiorum non impedit Ecclesiæ unitatem, quæ perficitur per unitatem fidei, et charitatis, et mutue subministrationis, secundum illud Apostoli<sup>5</sup>: *Ex quo totum corpus est compactum, scilicet per fidem, et connexum, scilicet per charitatem, per omnem juncturam subministrationis, dum scilicet unus alii servit*.

Ad secundum dicendum, quod sicut natura non facit per multa quod potest facere per unum, ita etiam non coarctat in unum id ad quod multa requiruntur, secundum illud Apostoli<sup>6</sup>: *Si totum corpus oculus, ubi auditus?* Unde et in Ecclesia, quæ est corpus Christi, oportuit membra diversificari secundum diversa officia, status et gradus.

Ad tertium dicendum, quod sicut in corpore naturali membra diversa continentur in unitate per virtutem spiritus vivificantis, quo abscedente membra corporis separantur; ita etiam in corpore Ecclesiæ conservatur pax diversorum membrorum virtute Spiritus sancti, qui corpus Ecclesiæ vivificat, ut habetur Joan. vi. Unde Apostolus dicit<sup>7</sup>: *Solliciti servare unitatem spiritus in vinculo pacis*. Discedit autem aliquis ab hac unitate spiritus, dum quærit quæ sibi sunt propria; sicut etiam in terrena civitate pax tollitur ex hoc quod cives singuli quæ sua sunt quærunt. Alioquin per officiorum et statuum distinctionem tam mentis quam civitatis terrenæ magis pax conservatur, inquantum per hæc plures sunt qui communicant actibus publicis. Unde et Apostolus dicit<sup>8</sup>, quod *Deus temperavit nos, ut non sit schisma in corpore, sed pro invicem solliciti sint membra*.

#### ART. III. — UTRUM OFFICIA DISTINGUANTUR PER ACTUS.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod officia non distinguantur per actus. Sunt enim infinitæ diversitates humanorum actuum tam in spiritualibus quam in temporalibus. Sed infinitorum non potest esse certa distinctio. Ergo per diversitates actuum non potest esse humanorum officiorum certa distinctio.

2. Præterea, vita activa et contemplativa secundum actus distinguuntur, ut dictum est (qu. CLXXIX. art. 1). Sed alia videtur esse distinctio officiorum a distinctione vitarum. Non ergo officia distinguuntur per actus.

3. Præterea, ordines etiam ecclesiastici, et status, et gradus per actus distingui videntur. Si ergo officia distinguantur per actus, videtur sequi quod eadem sit distinctio officiorum, graduum et statuum. Hoc autem est falsum, quia diversimode in suas partes dividuntur. Non ergo videtur quod officia distinguantur per actus.

Sed contra est quod Isidorus<sup>10</sup> dicit

*peribus; de statu episcoporum dicit Apostolus: Christus dedit quosdam apostolos (Ephes. iv).*

(5) Ephes. iv, 16. (6) 1. Cor. xii, 17.

(7) Ephes. iv, 3. (8) 1. Cor. xii, 21.

(9) Ita edit. omnes. In quibusdam Mss. deest, nos. Vulgata: *Deus temperavit corpus ei cui deest... ut non sit, etc.*

(10) Etymol. lib. vi cap. 13. in princ.

(1) Ephes. iv, 11. (2) Rom. xii, 4.

(3) 11. Timoth. ii, 20.

(4) Scriptura tres status, tanquam notiores et celebriores, præcipue indicat. Enumvero de statu matrimoniali et ejus immobilitate loquitur Christus (Matth. xiii): *Quod Deus conjunxit homo non separet*. De statu religiosorum dicitur: *Si vis perfectus esse, vende quæ habes et da pau-*

quod " officium ab efficiendo est dictum, quasi officium, propter decorem sermonis, una mutata littera. " Sed efficere pertinet ad actionem. Ergo officia per actus distinguuntur.

**CONCLUSIO.** — Officiorum diversitas secundum actionum diversitatem variatur.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. præc.), diversitas in membris Ecclesiæ ad tria ordinatur, scilicet ad perfectionem, actionem et decorem; et secundum hæc tria triplex distinctio diversitatis fidelium accipi potest. Una quidem per respectum ad perfectionem: et secundum hoc accipitur differentia statuum, prout quidam sunt aliis perfectiores. Alia vero distinctio accipitur per respectum ad actionem, et hæc est distinctio officiorum: dicuntur enim in diversis officiis esse qui sunt ad diversas actiones deputati. Alia autem per respectum ad ordinem pulchritudinis ecclesiasticæ: et secundum hoc accipitur differentia graduum, prout scilicet etiam in eodem statu vel officio unus est alio superior. Unde et Psal. XLVII, 3 dicitur, secundum aliam litteram <sup>1</sup>: *Deus in gradibus ejus cognoscetur.*

Ad primum ergo dicendum, quod materialis diversitas humanorum actuum est infinita: et secundum hanc non distinguuntur officia, sed secundum formalem diversitatem, quæ accipitur secundum diversas species actuum, secundum quam actus hominis non sunt infiniti.

Ad secundum dicendum, quod vita dicitur absolute: et ideo diversitas vitarum accipitur secundum diversos actus, qui conveniunt homini secundum seipsum. Sed efficientia, a qua sumitur nomen officii, ut dictum est (in arg. *Sed cont.*), importat actionem tendentem in aliud, ut dicitur <sup>2</sup>. Et ideo officia distinguuntur proprie secundum actus qui referuntur ad alios: sicut dicitur doctor habere officium, vel iudex, et sic de aliis. Et ideo Isidorus dicit <sup>3</sup>, quod " officium est ut quisque illa agat quæ nulli officiant, id est, noceant, sed prosint omnibus. "

Ad tertium dicendum, quod diversitas statuum, officiorum et graduum secundum diversa sumitur, ut dictum est (art. 1 hujus qu. ad 3). Contingit tamen quod ista tria in eodem concurrant: puta cum aliquis deputatur ad aliquem actum altiore, simul ex hoc habet et officium, et gradum, et ulterius quendam perfectionis statum propter actus sublimitatem, sicut patet de episcopo. Ordines autem ecclesiastici specialiter distinguuntur secundum diversa officia. Dicit enim Isidorus <sup>4</sup>: " Officiorum plurima genera sunt; sed præcipuum illud est quod in sacris divinisque rebus habetur. "

**ART. IV.** — UTRUM DIFFERENTIA STATUUM ATTENDATUR SECUNDUM INCIPIENTES, PROFICIENTES ET PERFECTOS <sup>5</sup>.

De his etiam supra, quæst. XXIV, art. 7, et Psal. XXIV, et Isa. XLIV.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod differentia statuum non attendatur secundum incipientes, proficientes et perfectos. Diversorum enim generum diversæ sunt et species et differentiae. Sed secundum hanc differentiam inchoationis, profectus et perfectionis dividuntur gradus charitatis, ut supra habitum est (qu. XXIV, art. 9), cum de charitate ageretur. Ergo videtur quod secundum hoc non sit accipienda differentia statuum.

2. Præterea, status, sicut dictum est (art. 1 hujus qu.), respicit conditionem servitutis vel libertatis, ad quam non videtur pertinere prædicta differentia incipientium, proficientium et perfectorum. Ergo inconvenienter status per ista dividitur.

3. Præterea, incipientes, proficientes et perfecti distingui videntur secundum magis et minus; quod videtur magis pertinere ad rationem gradus. Sed alia est divisio graduum et statuum, ut supra dictum est (art. 2 et 3 præc.). Non ergo convenienter dividitur status secundum incipientes, proficientes et perfectos.

Sed *contra* est quod Gregorius dicit <sup>6</sup>: " Tres sunt modi conversorum: inchoatio, medietas atque perfectio; " et super

telligit statum spiritalis libertatis aut servitutis; et per incipientes, proficientes et perfectos, qui principium, medium et terminum perfectionis assequuntur.

(6) Moral. lib. XXIV, cap. 7, aliquant. a princ.

(1) 70 Interpr. (2) Metaph. lib. IX, text. 16.

(3) Loc. sup. cit.

(4) Etymologiarum lib. VI, loc. sup. cit.

(5) In hoc articulo 8. Doctor per statum in-



Ezech. <sup>1</sup> dicit quod \* aliud sunt virtutis exordia, aliud profectus, aliud perfectio. „

CONCLUSIO. — Status spiritualis servitutis vel libertatis distinguitur secundum incipientes, proficientes et perfectos.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. 1 huj. qu.), status libertatem respicit vel servitutem. Invenitur autem in rebus spiritualibus duplex servitus et duplex libertas: una quidem est servitus peccati; altera vero est servitus justitiæ. Similiter etiam est duplex libertas: una quidem a peccato; alia vero a justitia, ut patet per Apostolum, qui dicit <sup>2</sup>: *Cum servi essetis peccati, liberi fuistis justitiæ; nunc vero liberati a peccato, servi estis facti Deo.* — Est autem servitus peccati vel justitiæ, cum aliquis vel ex habitu peccati ad malum inclinatur, vel ex habitu justitiæ inclinatur ad bonum; similiter etiam libertas a peccato est, cum aliquis ab inclinatione peccati non superatur; libertas autem a justitia est, cum aliquis propter amorem justitiæ non retardatur a malo. Verumtamen quia homo secundum naturalem rationem ad justitiam inclinatur, peccatum autem est contra naturalem rationem, consequens est quod libertas a peccato sit vera libertas, quæ conjungitur servituti justitiæ; quia per utrumque tendit homo in id quod est conveniens sibi: et similiter vera servitus est servitus peccati; cui conjungitur libertas a justitia, quia scilicet per hoc homo impeditur ab eo quod est proprium sibi. — Hoc autem quod homo efficiatur servus justitiæ, vel peccati, contingit per humanum studium <sup>3</sup>, sicut Apostolus dicit <sup>4</sup>: *Cui exhibetis vos servos ad obediendum, servi ejus estis, cui obedistis, sive peccati ad mortem, sive obediuntis ad justitiam.* In omni autem humano studio est accipere principium, medium, et terminum: et ideo consequens est quod status spiritualis servitutis et libertatis secundum tria distinguatur, scilicet secundum principium, ad quod pertinet status incipientium; et medium, ad quod pertinet status pro-

ficientium <sup>5</sup>; et terminum, ad quem pertinet status perfectorum <sup>6</sup>.

Ad primum ergo dicendum, quod libertas a peccato fit per charitatem, quæ diffunditur in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis, ut dicitur Rom. v. Et inde est quod dicitur II. Corinth. iii, 17: *Ubi spiritus Domini, ibi libertas.* Et ideo eadem est divisio charitatis et statuum pertinentium ad spirituales libertatem.

Ad secundum dicendum, quod incipientes, proficientes et perfecti, secundum quod per hoc status diversi distinguuntur, dicuntur homines non secundum quodcumque studium, sed secundum studium eorum quæ pertinent ad spirituales libertatem vel servitutem, ut dictum est (in corp. art. et art. 1 hujus quæst.).

Ad tertium dicendum, quod, sicut prius dictum est (art. præc. ad 3), nihil prohibet in idem concurrere gradum et statum. Nam et in rebus mundanis illi qui sunt liberi, non solum sunt alterius status quam servi, sed etiam sunt altioris gradus.

## QUESTIO CLXXXIV.

### DE HIS QUÆ PERTINENT AD STATUM PERFECTIONIS IN COMMUNI, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de his quæ pertinent ad statum perfectionis, ad quem alii status ordinantur. Nam consideratio officiorum, quantum quidem ad alios actus, pertinet ad legis positores: quantum autem ad sacra ministeria, pertinet ad considerationem ordinum, de quibus in tertia parte agitur. Circa statum autem perfectorum triplex consideratio occurrit: primo quidem de statu perfectionis in communi; secundo de his quæ pertinent ad perfectionem episcoporum; tertio de his quæ pertinent ad perfectionem religiosorum. Circa primum quæruntur octo: 1. Utrum perfectio attendatur secundum charitatem. — 2. Utrum aliquis possit esse perfectus in hac vita. — 3. Utrum perfectio hujus vitæ consistat principaliter in consiliis vel in præceptis. — 4. Utrum quicumque est perfectus, sit in statu perfectionis. — 5. Utrum prælati et religiosi specialiter sint in statu perfectionis. — 6. Utrum omnes prælati sint in statu perfectionis. — 7. Qui status sit perfectior, ntrum religiosorum vel episcoporum. — 8. De comparatione religiosorum ad plebanos et archidiaconos.

(5) Scilicet eorum qui, primis initiis superatis, jam sunt in profectu.

(6) Nempe eorum qui, quantum fert vitæ mortalis conditio, perfectionem in hac vita consecuti sunt.

(1) Homil. xv, aliquant. a princ.

(2) Rom. vi, 20.

(3) Id est, studium eorum quæ pertinent ad spirituales libertatem vel servitutem hominis.

(4) Rom. vi, 16.

**ART. I. — UTRUM PERFECTIO CHRISTIANÆ VITÆ ATTENDATUR SPECIALITER SECUNDUM CHARITATEM <sup>1</sup>.**

De his etiam part. III, quæst. XLVI, art. 3 corp. et Cont. gent. lib. III, cap. 135, et quol. III, art. 17, et Opusc. XVIII, cap. 2 et 3, et Phil. III, lect. 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod perfectio christianæ vitæ non attendatur specialiter secundum charitatem. Dicit enim Apostolus <sup>2</sup>: *Malitia parvuli estote, sensibus autem perfecti*. Sed charitas non pertinet ad sensum, sed magis ad affectum. Ergo videtur quod perfectio christianæ vitæ non consistat principaliter in charitate.

2. Præterea, Ephes. ult., 13 dicitur: *Accipite armaturam <sup>3</sup> Dei, ut possitis resistere in die malo, et in omnibus perfecti stare*; de armatura autem Dei subjungit, dicens: *State succincti lumbos vestros in veritate, et induti loriceam justitiæ, in omnibus sumentes scutum fidei*. Ergo perfectio christianæ vitæ non solum attenditur secundum charitatem, sed etiam secundum alias virtutes.

3. Præterea, virtutes specificantur per actus, sicut et alii habitus. Sed Jacobi I, 4 dicitur quod *patientia opus perfectum habet*. Ergo videtur quod status perfectionis attendatur magis secundum patientiam.

Sed contra est quod dicitur Coloss. III, 14: *Super omnia charitatem habete, quæ est vinculum perfectionis*, quia scilicet omnes alias virtutes quodammodo ligat in unitatem perfectam.

**CONCLUSIO.** — Omnis christianæ vitæ perfectio, secundum charitatem attendenda est.

Respondeo dicendum quod unumquodque dicitur esse perfectum in quantum attingit proprium finem, qui est ultima rei perfectio. Charitas autem est quæ unit nos Deo, qui est ultimus finis humanæ mentis, quia *qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo*, ut dicitur I. Joan. IV, 16. Et ideo secundum charitatem specialiter attenditur perfectio christianæ vitæ <sup>4</sup>.

Ad primum ergo dicendum, quod perfectio humanorum sensuum præcipue in hoc videtur consistere ut in unitatem

veritatis conveniant, secundum illud I. Cor. I, 10: *Sitis perfecti in eodem sensu, et in eadem sententia*. Hoc autem fit per charitatem quæ consensum in hominibus operatur. Et ideo etiam perfectio sensuum radicaliter in perfectione charitatis consistit.

Ad secundum dicendum, quod dupliciter potest dici aliquis perfectus. Uno modo simpliciter: quæ quidem perfectio attenditur secundum id quod pertinet ad ipsam rei naturam; puta si dicatur animal perfectum, quando nihil ei deficit ex dispositione membrorum, et aliis hujusmodi, quæ requiruntur ad vitam animalis. Alio modo dicitur aliquid perfectum secundum quid: quæ quidem perfectio attenditur secundum aliquid exterius adjacens, puta in albedine, vel nigredine, vel aliquo hujusmodi. Vita autem christiana specialiter in charitate consistit, per quam anima Deo conjungitur; unde dicitur I. Joan. III, 14: *Qui non diligit, manet in morte*. Et ideo secundum charitatem attenditur simpliciter perfectio christianæ vitæ, sed secundum alias virtutes secundum quid. Et quia id quod est simpliciter, est principalissimum et maximum respectu aliorum, inde est quod perfectio charitatis est principalissima respectu perfectionis, quæ attenditur secundum alias virtutes.

Ad tertium dicendum, quod patientia dicitur habere opus perfectum in ordine ad charitatem, in quantum scilicet ex abundantia charitatis provenit quod aliquis patienter toleret adversa, secundum illud Rom. VIII, 35: *Quis nos separabit a charitate Dei? tribulatio, an angustia?* etc.

**ART. II. — UTRUM ALIQUIS**

**IN HAC VITA POSSIT ESSE PERFECTUS.**

De his etiam supra, qu. XLIV, art. 8, et Sent. III, dist. 29, quæst. I, art. 8, quæst. II, et De verit. quæst. II, art. I, et Eph. VI, lect. 4, et Phil. III, lect. 2, et lect. 3 princ.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod nullus in hac vita possit esse perfectus. Dicit enim Apostolus <sup>5</sup>: *Cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est*. Sed in hac vita non

(1) In hoc articulo docet S. Doctor christianæ vitæ perfectionem speciali et principali ratione attendi secundum charitatem, quam secundum alias virtutes.

(2) I. Cor. XIV, 20.

(3) Vel significantius græce πανοπλία, id est, ut Hieronymus reddit, omnia arma Dei.

(4) Hinc dicit Apostolus (I. Cor. XIII): *Si habuerō omnem fidem... charitatem autem non habeam, nihil sum, nihil mihi prodest*. (5) I. Cor. XIII, 10.



evacuatur quod ex parte est: manent enim in hac vita fides et spes, quæ sunt ex parte. Ergo nullus in hac vita est perfectus.

2. Præterea, perfectum est cui nihil deest, ut dicitur <sup>1</sup>. Sed nullus est in hac vita cui non desit aliquid; dicitur enim Jacobi III, 2: *In multis offendimus omnes; et Psal. cxxxviii, 16 dicitur: Imperfectum meum viderunt oculi tui.* Ergo nullus est in hac vita perfectus.

3. Præterea, perfectio vitæ christianæ, sicut dictum est (art. præc.), attenditur secundum charitatem, quæ sub se comprehendit dilectionem Dei et proximi. Sed quantum ad dilectionem Dei, non potest aliquis perfectam charitatem in hac vita habere: quia, ut Gregorius dicit <sup>2</sup>, " amoris ignis, qui hic ardere iuncto, cum ipsum quem amat, viderit, amplius in amore ipsius ignescit; " neque etiam quantum ad dilectionem proximi, quia non possumus in hac vita omnes proximos actualiter diligere, etsi habitualiter eos diligamus: dilectio autem habitualis imperfecta est. Ergo videtur quod nullus in hac vita possit esse perfectus.

Sed *contra* est quia lex divina non inducit ad impossibile. Inducit autem ad perfectionem, secundum illud Matth. cap. v, 48: *Estote perfecti, sicut et Pater vester cælestis perfectus est.* Ergo videtur quod aliquis in hac vita possit esse perfectus.

CONCLUSIO. — Quanquam nullus in hac vita ad divinæ dilectionis absolutam perfectionem pervenire possit, potest tamen homo ad tantam charitatis perfectionem pervenire, ut omnia quæ charitati sunt contraria repudiet atque detestetur.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. præc.), perfectio vitæ christianæ in charitate consistit. Importat autem perfectio quamdam universalitatem, quia, ut dicitur <sup>3</sup>, perfectum est cui nihil deest. Potest ergo triplex perfectio considerari. Una quidem absoluta,

quæ attenditur non solum secundum totalitatem ex parte diligentis, sed etiam ex parte diligibilis, prout scilicet Deus tantum diligitur, quantum diligibilis est; et talis perfectio non est possibilis alicui creaturæ, sed competit soli Deo <sup>4</sup>, in quo bonum integraliter et essentialiter invenitur. — Alia autem est perfectio quæ attenditur secundum totalitatem absolutam ex parte diligentis; prout scilicet affectus secundum totum suum posse semper actualiter tendit in Deum; et talis perfectio non est possibilis in via <sup>5</sup>, sed erit in patria. — Tertia autem est perfectio quæ neque attenditur secundum totalitatem ex parte diligibilis, neque secundum totalitatem ex parte diligentis, quantum ad hoc quod semper actu feratur in Deum, sed quantum ad hoc quod excludantur ea quæ repugnant motui dilectionis in Deum; sicut Augustinus dicit <sup>6</sup>, quod " venenum charitatis est cupiditas, perfectio nulla cupiditas. " Et talis perfectio potest in hac vita haberi; et hoc dupliciter: uno modo inquantum ab affectu hominis excluditur omne illud quod contrariatur charitati, sicut est peccatum mortale; et sine tali perfectione charitas esse non potest, unde est de necessitate salutis; alio modo inquantum ab affectu hominis excluditur non solum illud quod est charitati contrarium, sed etiam omne illud quod impedit <sup>7</sup> ne affectus mentis totaliter dirigatur ad Deum; sine qua perfectione charitas esse potest, puta in incipientibus et proficientibus.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Apostolus ibi loquitur de perfectione patriæ, quæ non est in via possibilis.

Ad *secundum* dicendum, quod illi qui sunt in hac vita perfecti, in multis dicuntur offendere secundum peccata venialia, quæ consequuntur ex infirmitate præsentis vitæ: et quantum ad hoc etiam habent aliquid imperfectum per comparisonem ad perfectionem patriæ.

Ad *tertium* dicendum, quod sicut sta-

(1) Physic. lib. III, text. 63.

(2) Super Ezech. hom. XIV, parum a med.

(3) Phys. lib. III, text. 63.

(4) Nam sicut solus Deus seipsum tantum cognoscit quantum est cognoscibilis; ita solus ipse tantum se amat, quantum est amabilis.

(5) Propter humanæ naturæ miserias et necessitates, impossibile quidem est quod semper actu in Deum tendamus.

(6) Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 36, non longe a princ.

(7) Hæc omnia seorsum sumpta dimoveri possunt; sed res secus se habet si in genere spectentur; hinc concilium Tridentinum defini- vit: " Si quis dixerit... hominem posse in tota vita peccata omnia venialia vitare, nisi ex speciali Dei privilegio, anathema sit (sess. VI, can. 23) ".

tus præsentis vitæ non patitur ut homo semper actu feratur in Deum, ita etiam non patitur quod actu feratur in omnes proximos singillatim; sed sufficit quod feratur communiter in omnes in universali, et in singulos habitualiter, et secundum animi præparationem. Potest autem etiam circa dilectionem proximi duplex perfectio attendi, sicut et circa dilectionem Dei: una quidem, sine qua charitas esse non potest, ut scilicet homo nihil habeat in affectu quod sit contrarium dilectioni proximi; alia autem, sine qua charitas inveniri potest: quæ quidem attenditur tripliciter: primo quidem secundum extensionem dilectionis, ut scilicet aliquis non solum diligat amicos et notos, sed etiam extraneos et ulterius inimicos; hoc enim, ut dicit Augustinus<sup>1</sup>, "est perfectorum filiorum Dei." Secundo, secundum intentionem quæ ostenditur ex his quæ homo propter proximum contemnit, ut scilicet homo contemnat non solum exteriora bona propter proximum, sed etiam afflictiones corporales et ulterius mortem, secundum illud Joan. xv, 13: *Majorem dilectionem nemo habet quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis.* Tertio, quantum ad effectum dilectionis; ut scilicet homo pro proximis impendat non solum temporalia beneficia, sed etiam spiritualia, et ulterius seipsum, secundum illud Apostoli<sup>2</sup>: *Ego autem libentissime impendam, et superimpendar ipse pro animabus vestris.*

**ART. III. — UTRUM PERFECTIO  
CONSISTAT IN PRÆCEPTIS  
AN IN CONSILIIS<sup>3</sup>.**

De his etiam Cont. gent. lib. III, cap. 130, et quol. II, cap. 24 ad 2, et Opusc. XVII, cap. 6.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod perfectio vitæ non consistat in præceptis, sed in consiliis. Dicit enim Dominus<sup>4</sup>: *Si vis perfectus esse, vade, vende omnia quæ habes, et da pauperibus, et veni, sequere me.* Sed istud est consilium. Ergo perfectio attenditur secundum consilia, et non secundum præcepta.

2. Præterea, ad observantiam præceptorum omnes tenentur, cum sint de necessitate salutis. Si ergo perfectio chri-

stianæ vitæ consistat in præceptis, sequitur quod perfectio sit de necessitate salutis, et quod omnes ad eam teneantur; quod patet esse falsum.

3. Præterea, perfectio christianæ vitæ attenditur secundum charitatem, ut dictum est (art. 1 huj. quæst.). Sed perfectio charitatis non videtur consistere in observantia præceptorum; quia perfectionem charitatis præcedit et augmentum et inchoatio ipsius, ut patet per Augustinum<sup>5</sup>. Non autem potest charitas inchoari ante observationem præceptorum; quia, ut dicitur Joan. XIV, 23, *Si quis diligit me, sermonem meum servabit.* Ergo perfectio vitæ non attenditur secundum præcepta, sed secundum consilia.

Sed contra est quod dicitur Deut. VI, 5: *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo*; et Levit. XIX, 18 dicitur: *Diliges proximum tuum sicut teipsum.* Hæc autem sunt duo præcepta, de quibus Dominus dicit<sup>6</sup>: *In his duobus præceptis universa lex pendet et Prophetæ.* Perfectio autem charitatis, secundum quam dicitur vita christiana esse perfecta, attenditur secundum hoc quod Deum ex toto corde diligamus et proximum sicut nos ipsos. Ergo videtur quod perfectio consistat in observantia præceptorum.

**CONCLUSIO.** — Charitatis perfectio principaliter et essentialiter consistit in præceptis, secundario autem et instrumentaliter in consiliis.

Respondeo dicendum quod perfectio dicitur in aliquo consistere dupliciter: uno modo per se et essentialiter; alio modo secundario et accidentaliter. Per se quidem et essentialiter consistit perfectio christianæ vitæ in charitate, principaliter quidem secundum dilectionem Dei, secundario autem secundum dilectionem proximi, de quibus dantur præcepta principalia divinæ legis, ut dictum est (quæst. XLIV, art. 2 et 3). Non autem dilectio Dei et proximi cadit sub præcepto secundum aliquam mensuram, ita quod id quod est plus, sub consilio remaneat; ut patet ex ipsa forma præcepti, quæ perfectionem demonstrat; ut cum dicitur: *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo*: totum

vero et accidentaliter in consiliis consistere.

(4) Matth. XIX, 21.

(5) Super Canonic. Joan. tract. 9, vers. med.

(6) Matth. XXII, 40.

(1) Enchirid. cap. 73. (2) II. Cor. XII, 15.

(3) Respondet S. Doctor, et ea responsio certa et communis est, perfectionem vitæ christianæ per se et essentialiter in præceptis, secundario



enim et perfectum idem sunt, secundum Philosophum <sup>1</sup>; et cum dicitur: *Diligens proximum tuum sicut teipsum*; unusquisque enim seipsum maxime diligit. Et hoc ideo est, quia *finis præcepti charitas est*, ut Apostolus dicit <sup>2</sup>. In fine autem non adhibetur aliqua mensura, sed solum in his quæ sunt ad finem, ut Philosophus dicit <sup>3</sup>; sicut medicus non adhibet mensuram, quantum sanet, sed quanta medicina, vel diæta utatur ad sanandum. Et sic patet quod perfectio essentialiter consistit in præceptis <sup>4</sup>; unde Augustinus dicit in libro De perfectione justitiæ <sup>5</sup>: "Cur ergo non præciperetur homini ista perfectio, quamvis eam in hac vita nemo habeat?" Secundario autem et instrumentaliter perfectio consistit in consiliis: quæ omnia, sicut et præcepta, ordinantur ad charitatem; sed aliter et aliter. Nam præcepta alia a præceptis charitatis ordinantur ad removendum ea quæ sunt charitati contraria, cum quibus scilicet charitas esse non potest; consilia autem ordinantur ad removendum impedimenta actus charitatis, quæ tamen charitati non contrariantur, sicut est matrimonium, occupatio negotiorum sæcularium, et alia hujusmodi. Unde Augustinus dicit <sup>6</sup>: "Quæcumque mandat Deus, ex quibus unum est: *Non mæchaberis*, et quæcumque non jubentur, sed speciali consilio monentur, ex quibus unum est: *Bonum est homini mulierem non tangere*, tunc recte fiunt, cum referuntur ad diligendum Deum et proximum propter Deum, et in hoc sæculo, et in futuro." Et inde est quod in Collationibus Patrum <sup>7</sup> dicit abbas Moyses: "Jejunia, vigiliæ, meditatio Scripturarum, nuditas ac privatio omnium facultatum, non perfectio, sed perfectionis instrumenta sunt; quia non in ipsis consistit disciplinæ illius finis, sed per illa pervenitur ad finem; et supra præmisit "quod ad perfectionem charitatis istis gradibus ascendere nitimur <sup>8</sup>."

Ad primum ergo dicendum, quod in

illis verbis Domini aliquid ponitur quasi via ad perfectionem; hoc scilicet quod dicitur: *Vade, vende omnia quæ habes, et da pauperibus*; aliud autem subditur, in quo perfectio consistit, scilicet quod dicit: *Et sequere me*. Unde Hieronymus dicit super Matthæum <sup>9</sup>, quod "quia non sufficit tantum relinquere, Petrus adjungit quod perfectum est: *Et secuti sumus te*." Ambrosius autem sup. illud Luc. v: *Sequere me*, dicit: "Sequi jubet non corporis gressu, sed mentis affectu, "quod fit per charitatem. Et ideo ex ipso modo loquendi apparet quod consilia sunt quædam instrumenta perveniendi ad perfectionem, dum dicitur: *Si vis perfectus esse, vade, vende*, etc. quasi dicat: Hoc faciendo ad hunc finem pervenies.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit <sup>10</sup>, "perfectio charitatis homini in hac vita præcipitur, quia non recte curritur, si quo currendum est nesciatur. Quomodo autem sciretur, si nullis præceptis ostenderetur?" Cum autem id quod cadit sub præcepto, diversimode possit impleri, non efficitur transgressor præcepti aliquis ex hoc quod non optimo modo implet, sed sufficit quod quocumque modo impleat illud <sup>11</sup>. Perfectio autem divinæ dilectionis universaliter quidem cadit sub præcepto, ita quod etiam perfectio patriæ non excluditur ab illo præcepto, ut dicit Augustinus <sup>12</sup>; sed "transgressionem præcepti evadit, qui quocumque modo perfectionem divinæ dilectionis attingit." Est autem infimus divinæ dilectionis gradus, ut nihil supra eum, aut contra eum, aut æqualiter ei diligatur; a quo gradu perfectionis qui deficit, nullo modo implet præceptum. Est autem alius gradus perfectæ dilectionis, qui non potest impleri in via, ut dictum est (art. præc.), a quo qui deficit, manifestum est quod non est transgressor præcepti. Et similiter non est transgressor præcepti, qui non attingit ad medios perfectionis gradus, dummodo attingat ad infimum.

cuorat nullum esse in Evangelio consilium, et consilia a præceptis non essentialiter differre.

(9) Cap. 19, sup. illud: *Ece nos reliquimus*.

(10) Lib. De perfectione justitiæ, c. 8, ad fin.

(11) Id est, quando præcepti alicujus observantia varios habet gradus, is domum præcepti istius est transgressor, qui omnes gradus, etiam infimum præterit, non vero qui medios, aut supremum.

(12) Loc. cit.

(1) Phys. lib. iii, text. 64. (2) I. Timoth. i.

(3) Polit. lib. i, cap. 6, a med.

(4) Qui enim præcepta non observat, gratiam gratum facientem amittit, ac proinde charitatis opera præstare non potest.

(5) Cap. 8, vers. fin.

(6) In Enchirid. cap. 121.

(7) Collat. i, cap. 7, a med.

(8) His dictis refellitur error Calvini, qui do-

Ad *tertium* dicendum, quod sicut homo habet quādam perfectionem suæ naturæ, statim cum nascitur, quæ pertinet ad rationem speciei; est autem alia perfectio ad quam per augmentum adducitur; ita etiam est quādam perfectio charitatis pertinet ad ipsam speciem charitatis, ut scilicet Deus super omnia diligatur, et nihil contra eum ametur; est autem alia perfectio charitatis etiam in hac vita, ad quam aliquis per aliquod spirituale augmentum pervenit, ut puta cum homo etiam a rebus licitis <sup>1</sup> abstinet, ut liberior divinis obsequiis vacet.

#### ART. IV. — UTRUM

QUICUMQUE EST PERFECTUS  
SIT IN STATU PERFECTIONIS <sup>2</sup>.

De his etiam quol. 1, art. 14 ad 2, et Opusc. xviii, cap. 18.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod quicumque est perfectus, sit in statu perfectionis. Sicut enim per augmentum corporale pervenitur ad perfectionem corporalem, ita per augmentum spirituale pervenitur ad perfectionem spirituales, ut dictum est (art. præc. ad 3). Sed post augmentum corporale aliquis dicitur esse in statu perfectæ ætatis. Ergo etiam videtur quod post augmentum spirituale, cum quis jam adeptus est perfectionem, sit in statu perfectionis.

2. Præterea, eadem ratione qua aliquid movetur de contrario in contrarium, movetur etiam aliquid de minori ad majus, ut dicitur <sup>3</sup>. Sed quando aliquis transmutatur de peccato ad gratiam, dicitur mutare statum, prout distinguitur status culpæ a statu gratiæ. Ergo videtur quod pari ratione cum aliquis proficit de minori gratia ad maiorem, quousque perveniat ad perfectum, adipiscatur perfectionis statum.

3. Præterea, statum adipiscitur aliquis ex hoc quod a servitute liberatur. Sed per charitatem aliquis liberatur a servitute peccati, quia *universa delicta operit charitas*, ut dicitur Proverb. x, 12. Sed perfectus dicitur aliquis secundum charitatem, ut dictum est (art. 1 huj. quæst.). Ergo videtur quod quicumque habet per-

fectionem, ex hoc ipso habeat perfectionis statum.

Sed *contra* est quod aliqui sunt in statu perfectionis qui omnino charitate et gratia carent, sicut mali episcopi, aut mali religiosi. Ergo videtur quod e contrario aliqui habent perfectionem vitæ, qui tamen non habent perfectionis statum.

CONCLUSIO. — Nihil prohibet aliquos esse perfectos, qui in statu perfectionis minime sunt, et aliquos esse in statu perfectionis qui perfecti nequaquam sunt.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. præc., art. 1), status proprie pertinet ad conditionem libertatis vel servitutis. Spiritualis autem libertas vel servitus potest in homine attendi dupliciter; uno modo secundum id quod interius agitur, alio modo secundum id quod agitur exterius. Et quia, ut dicitur I. Reg. xvi, 7: *Homines vident ea quæ parent, sed Deus intuetur cor*, inde est quod secundum interiorem hominis dispositionem accipitur conditio spiritualis status in homine per comparisonem ad iudicium divinum; secundum autem ea quæ exterius aguntur, accipitur spiritualis status in homine per comparisonem ad Ecclesiam. Et sic nunc de statibus loquimur, prout scilicet ex diversitate statuum quædam Ecclesiæ pulchritudo consurgit. Est autem considerandum quod quantum ad homines, ad hoc quod aliquis adipiscatur statum libertatis vel servitutis, requiritur primo quidem obligatio <sup>4</sup> aliqua vel absolutio: non enim ex hoc quod aliquis servit alicui, efficitur servus; quia etiam liberi serviunt, secundum illud Galat. v, 13: *Per charitatem spiritus servite invicem*; neque etiam ex hoc quod aliquis desinit servire, efficitur liber, sicut patet de servis fugitivis: sed ille proprie est servus qui obligatur ad serviendum, et ille est liber qui a servitute absolvitur. Secundo requiritur quod obligatio prædicta cum aliqua solemnitate fiat, sicut et cæteris quæ inter homines obtinent perpetuam firmitatem, quædam solemnitas adhibetur. Sic ergo in statu perfectionis proprie dicitur aliquis esse, non ex hoc

(1) Scilicet a conjugio, a rerum exteriorum proprietate et cura, aliisque huiusmodi.

(2) Negative respondet S. Doctor, nam perfectio de qua hic agitur consistit in adhærentia ad Deum per amorem; et status perfectionis est conditio exterior eorum qui se servos constituunt ad opera perfectionis implenda.

(3) Phys. lib. v, text. 19.

(4) Ad statum perfectionis requiritur perpetua obligatio ad faciendum opera quæ perfectionem promonent.



quod habet actum dilectionis perfectæ, sed ex hoc quod obligat se perpetuo cum aliqua solemnitate ad ea quæ sunt perfectionis. Contingit etiam quod aliqui se obligant ad id quod non servant, et aliqui implent ad quod se non obligaverunt, ut patet Matth. xxi, 28, de duobus filiis: quorum unus patri dicenti: *Operare in vinea, respondit: Nolo, et postea abiit*; alter autem respondens ait: *Eo, et non ivit*. Et ideo nihil prohibet aliquos esse perfectos, qui non sunt in statu perfectionis <sup>1</sup>, et aliquos esse in statu perfectionis, qui tamen non sunt perfecti <sup>2</sup>.

Ad primum ergo dicendum, quod per augmentum corporale proficit aliquis in his quæ pertinent ad naturam, et ideo adipiscitur naturæ statum: præsertim quia quod est secundum naturam, quodammodo immutabile est, in quantum natura determinatur ad unum. Et similiter per augmentum spirituale interius aliquis adipiscitur statum perfectionis quantum ad divinum iudicium; sed quantum ad distinctiones ecclesiasticorum statum non adipiscitur aliquis statum perfectionis, nisi per augmentum in his quæ exterius aguntur.

Ad secundum dicendum, quod illa etiam ratio procedit quantum ad interiorem statum; et tamen cum aliquis transit de peccato in gratiam, transit de servitute ad libertatem: quod non contingit per simplicem profectum gratiæ, nisi cum aliquis obligat se ad ea quæ sunt gratiæ.

Ad tertium dicendum, quod illa etiam ratio procedit quantum ad interiorem statum; et tamen licet charitas variet conditionem spiritualis servitutis et libertatis, hoc tamen non facit charitatis augmentum.

**ART. V. — UTRUM  
RELIGIOSI ET PRÆLATI  
SINT IN STATU PERFECTIONIS <sup>3</sup>.**

De his etiam Opusc. xviii, cap. 16.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod prælati et religiosi non sint in statu perfectionis. Status enim perfectio-

nis distinguitur contra statum incipientium et proficientium. Sed non sunt aliqua genera hominum deputata specialiter statui proficientium vel etiam incipientium. Ergo videtur quod nec etiam debeant esse aliqua genera hominum deputata statui perfectionis.

2. Præterea, status exterior debet in teriori statui respondere; alioquin incurritur mendacium quod "non solum est in falsis verbis, sed etiam in simulatis operibus," ut Ambrosius dicit in quodam serm. <sup>4</sup>. Sed multi sunt prælati vel religiosi, qui non habent interiorem perfectionem charitatis. Si ergo omnes religiosi et prælati sint in statu perfectionis, sequitur quod quicumque eorum non sunt perfecti, sint in peccato mortali, tanquam simulatores et mendaces.

3. Præterea, perfectio secundum charitatem attenditur, ut supra habitum est (art. 1 hujus quæst.). Sed perfectissima charitas videtur esse in martyribus, secundum illud Joan. xv, 13: *Majorem dilectionem nemo habet, quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis*; et super illud Hebr. xii: *Nondum enim usque ad sanguinem, etc.*, dicit Glossa <sup>5</sup>: "Perfectior in hac vita nulla dilectio est ea ad quam sancti martyres pervenerunt, qui contra peccatum usque ad sanguinem certaverunt." Ergo videtur quod magis debeat perfectionis status attribui martyribus quam religiosis et episcopis.

Sed contra est quod Dionysius <sup>6</sup> attribuit perfectionem episcopis tanquam perfectioribus; et <sup>7</sup> attribuit perfectionem religiosis, quos vocat *monachos*; vel *θεράπευτας, therapeutas*, id est, Deo famulantes, tanquam perfectis.

**CONCLUSIO.** — Religiosi ac prælati sunt in statu perfectionis, non quasi seipsos profitentes perfectos, sed se ad perfectionem tendere.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. præc.), ad statum perfectionis requiritur obligatio perpetua ad ea quæ sunt perfectionis, cum aliqua solemnitate. Utrumque autem horum com-

aliorum hæreticorum, qui ordines religiosos, tanquam aliquid vanum, periculosum et pestiferum repudiaverunt. (4) 4<sup>o</sup> Do temp., ante med.

(5) Aug. sorm. 17 De verb. Apost. cap. 1, circa mod.

(6) De eccles. hierarch. cap. 5, circa med.

(7) Cap. 6 ejusdem libri, ante med.

(1) Huiusmodi sunt christiani et ecclesiastici, qui virtutes eminenter in hoc mundo colunt.

(2) Tales sunt mali religiosi, qui opera perfectionis quibus voto se astrinxerunt non implent.

(3) Communis et certa responsio est religiosos et prælatos qui sunt episcopi esse in statu perfectionis, quod impugnatur errorem Wiclefi et

petit religiosus et episcopis. Religiosi enim se voto astringunt ad hoc quod a rebus sæcularibus se abstineant, quibus licite uti poterant, ad hoc quod liberius Deo vacent: in quo consistit perfectio præsentis vitæ. Unde Dionysius dicit <sup>1</sup>, de religiosis loquens: "Alii quidem therapeutas, id est, famulos Dei, ex puro servitio et famulatu; alii vero monachos ipsos nominant ex indivisibili et singulari vita uniente ipsos ex indivisibilibus sanctis convolutionibus, id est contemplationibus, ad deiformem unitatem et amabilem Deo perfectionem." Horum etiam obligatio fit cum quadam solemnitate professionis et benedictionis; unde et subdit Dionysius <sup>2</sup>: "Propter quod perfectam ipsis donans gratiam sancta legislatio, quadam ipsos dignata est sanctificativa invocatione." — Similiter etiam episcopi obligant se ad ea quæ sunt perfectionis, pastorale assumentes officium; ad quod pertinet *ut animam suam ponat pastor pro ovibus suis* <sup>3</sup>, sicut dicitur Joan. x, 15. Unde Apostolus dicit <sup>4</sup>: *Confessus bonam confessionem coram multis testibus*, id est, "in sua ordinatione," ut Glossa <sup>5</sup> dicit. Adhibetur etiam quædam solemnitas consecrationis simul cum professione prædicta, secundum illud II. Timoth. i, vers. 6: *Resuscites gratiam Dei, quæ est in te per impositionem manuum mearum*; quod Glossa interl. exponit de gratia episcopali. Et Dionysius dicit <sup>6</sup>, quod "summus sacerdos, id est episcopus, in sua ordinatione habet eloquiorum super caput sanctissimam superpositionem; ut significetur quod ipse est participativus integræ totius hierarchicæ virtutis, et quod ipse non solum sit illuminativus omnium (quod pertinet ad sanctas locutiones et actiones), sed quod etiam hoc aliis tradat."

Ad primum ergo dicendum, quod inchoatio et augmentum non quæritur propter se, sed propter perfectionem:

et ideo ad solum perfectionis statum aliqui homines cum quadam obligatione et solemnitate assumuntur.

Ad secundum dicendum, quod homines statum perfectionis assumunt, non quasi profitentes seipsos perfectos esse, sed profitentes se ad perfectionem tendere; unde et Apostolus dicit <sup>7</sup>: *Non quod jam comprehenderim, aut jam perfectus sim: sequor autem, si quo modo comprehendam*; et postea subdit: *Quicumque ergo perfecti sumus, hoc sentiamus*. Unde non committit aliquis mendacium vel simulationem ex hoc quod non est perfectus, qui statum perfectionis assumit, sed ex eo quod ab intentione perfectionis animam revocat.

Ad tertium dicendum, quod martyrium in actu perfectissimo charitatis consistit <sup>8</sup>. Actus autem perfectionis non sufficit ad statum faciendum, ut dictum est (art. præc.).

#### ART. VI. — UTRUM

OMNES PRÆLATI ECCLESIASTICI  
SINT IN STATU PERFECTIONIS <sup>9</sup>.

De his etiam Opusc. xviii, cap. 22, 23, 25 et 26.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod omnes prælati ecclesiastici sint in statu perfectionis. Dicit enim Hieronymus <sup>10</sup>: "Olim idem presbyter, qui et episcopus;" et postea subdit: "Sicut ergo presbyteri sciunt se Ecclesiæ consuetudine ei qui sibi præpositus fuerit, esse subditos: ita episcopi noverint se magis consuetudine quam dispositionis dominicæ veritate presbyteris esse majores, et in communi debere Ecclesiam regere." Sed episcopi sunt in statu perfectionis. Ergo et presbyteri habentes curam animarum.

2. Præterea, sicut episcopi suscipiunt curam animarum cum consecratione, ita etiam presbyteri curati et archidiaconi; de quibus super illud Act. vi: *Considerate, fratres, viros boni testimonii septem*, etc., dicit Glossa <sup>11</sup>: "Hic discernabant

tium et Vincentium archidiaconos in statu perfectionis fuisse concedimus, non propter archidiaconatum, sed propter martyrium quod omni perfectioni religionis præfertur.

(9) In hoc articulo docet S. Doctor episcopos esse presbyteris superiores; quod negarunt Aërius, Wiclefus, et omnes presbyteriani quorum error his verbis a concilio Tridentino profligatus fuit: "Si quis dixerit episcopos non esse presbyteris superiores... anathema sit."

(10) Super Ep. ad Tit. cap. i, sup. illud: *Constituas per civitates*, etc. (11) Ordin. Bedæ.

(1) De eccl. hierarch. cap. 6, loc. cit.

(2) Ibidem.

(3) Insuper obligantur bona spiritualia proximis administrare, cum ex hominibus assumpti sint pro hominibus constituti in iis quæ sunt ad Deum, ut offerant dona et sacrificia pro peccatis (Hebr. v).

(4) I. Timoth. ult., 12. (5) Interl., ibidem.

(6) De eccl. hierarch. cap. 5, vers. fin.

(7) Philip. iii, 12.

(8) Ea factasse ratione, ut animadvertit Sylvius, dixit B. Thomas (in Opusc. De perfect. vitæ spiritualis, c. 23): Beatos Stephanum, Lauren-



Apostoli per Ecclesiam constitui septem diaconos, qui essent sublimioris gradus, et quasi columnæ proximi circa aram. „ Ergo videtur quod ipsi etiam sint in statu perfectionis.

3. Præterea, sicut episcopi obligantur ad hoc quod *animam suam ponant pro ovibus suis*, ita et presbyteri curati et archidiaconi. Sed hoc pertinet ad perfectionem charitatis, ut supra dictum est (art. 2 hujus quæst. ad 3). Ergo videtur quod etiam presbyteri curati et archidiaconi sint in statu perfectionis.

Sed *contra* est quod Dionysius dicit <sup>1</sup>: „ Pontificum quidem ordo consummatus est et perfectivus <sup>2</sup>; sacerdotum autem illuminativus et lucidativus; ministrantium vero purgativus et discretivus. „ Ex quo patet quod perfectio solis episcopis attribuitur.

CONCLUSIO. — Non omnes prælati, sed soli episcopi in statu perfectionis sunt.

Respondeo dicendum quod in presbyteris et diaconibus curam habentibus animarum duo possunt considerari, scilicet ordo et cura. Ordo autem ipse ordinatur ad quemdam actum in divinis officiis. Unde supra dictum est (qu. præc., art. 3 ad 3), quod distinctio ordinum sub distinctione officiorum continetur. Unde per hoc quod aliqui suscipiunt sacrum ordinem, accipiunt potestatem quosdam sacros actus perficiendi; non autem obligantur ex hoc ipso ad ea quæ sunt perfectionis, nisi quatenus apud occidentalem Ecclesiam in susceptione sacri ordinis emittitur continentis votum, quod est unum eorum quæ ad perfectionem pertinent, ut infra dicetur (quæst. CLXXXVI, art. 4). Unde patet quod ex hoc quod aliquis accipit sacrum ordinem, non ponitur simpliciter in statu perfectionis; quamvis interior perfectio ad hoc requiratur quod aliquis digne hujusmodi actus exerceat. — Similiter etiam nec ex parte curæ quam suscipiunt, ponuntur in statu perfectionis. Non enim obligantur ex hoc ipso vinculo perpetui

voti ad hoc quod curam animarum retineant; sed possunt eam deserere, vel transeundo ad religionem, etiam absque licentia episcopi, ut habetur in Decretis 19, quæst. II <sup>3</sup>, vel etiam cum licentia episcopi potest aliquis archidiaconus archidiaconatum vel parochiam dimittere, et simplicem præbendam accipere sine cura; quod nullo modo liceret, si esset in statu perfectionis. *Nemo enim manum mittens ad aratrum et respiciens retro, aptus est regno Dei*, ut dicitur Luc. IX, 62. — Episcopi autem, quia sunt in statu perfectionis, nonnisi auctoritate summi pontificis, ad quem etiam solum pertinet in votis perpetuis dispensare, possunt episcopalem curam deserere, et ex certis causis, ut infra dicetur (quæst. CLXXXV, art. 4). Unde manifestum est quod non omnes prælati <sup>4</sup> sunt in statu perfectionis, sed soli episcopi.

Ad primum ergo dicendum, quod de presbytero et episcopo dupliciter loqui possumus: uno modo quantum ad nomen: et sic olim non distinguebantur episcopi et presbyteri. Nam episcopi dicuntur „ ex eo quod superintendunt, „ sicut dicit Augustinus <sup>5</sup>. Presbyteri autem in Græco dicuntur quasi seniores. Unde et Apostolus communiter utitur nomine presbyterorum quantum ad utrosque, cum dicit <sup>6</sup>: *Qui bene præsumunt presbyteri, duplici honore digni habeantur*; et similiter etiam nomine episcoporum; unde dicit <sup>7</sup>, presbyteris Ephesinæ Ecclesiæ loquens: *Attendite vobis et universo gregi, in quo vos Spiritus sanctus posuit episcopos regere Ecclesiam Dei*. Sed secundum rem semper inter eos fuit distinctio <sup>8</sup>, etiam tempore Apostolorum, ut patet per Dionysium <sup>9</sup>; et Luc. X, super illud: *Post hæc autem designavit Dominus*, etc., dicit Glossa <sup>10</sup>: „ Sicut in apostolis forma est episcoporum, sic in septuaginta duobus discipulis forma est presbyterorum secundi ordinis. „ Postmodum tamen ad schisma vitandum necessarium fuit ut etiam nomina distinguerentur, ut scilicet majores dicerentur episcopi, minores autem presbyteri. Di-

(1) De eccl. hierarch. cap. 5, circa med.

(2) Seu perfectivus atque perfectionis operativus, juxta græcum *τελειωτική τάξις και τελειουργός*.

(3) Cap. *Dux sunt*.

(4) Per prælatos in genere intelligendum est omnes superiores qui jurisdictionem qualemcumque exercent

(5) De civit. Dei, lib. XIX, cap. 19, a med.

(6) I. Timoth. VI, 18. (7) Act. XX, 28.

(8) Ut magis pateat quomodo episcopatus ordo sit ab ordine presbyteratus diversus, conferendum est quod dicturus est S. Doctor (sup. q. XL, art. 4). (9) De eccl. hierarch. cap. 5, circa med.

(10) Ordin. Bedæ

cere autem presbyteros non differre ab episcopis, inter dogmata hæretica numerat Augustinus in lib. De hæres. <sup>1</sup>, ubi dicit quod Aeriani <sup>2</sup> dicebant presbyterum ab episcopo nulla differentia debere discerni.

Ad secundum dicendum, quod episcopi principaliter habent curam ovium suæ diocesis; presbyteri autem curati et archidiaconi habent aliquas subministrationes sub episcopis. Unde super illud I. Corinth. xii: *Alii opitulationes, alii gubernationes*, dicit Glossa interl.: "Opitulationes, id est, eos qui majoribus ferunt opem, ut Titus Apostolo, vel archidiaconi episcopis: gubernationes, scilicet minorum personarum prælationes, ut presbyteri sunt, qui plebi documento sunt." Et Dionysius dicit <sup>3</sup>, quod "sicut universam hierarchiam videmus in Jesu terminatam, ita unamquamque functionem in proprio divino hierarcha, id est, episcopo." Et 16, quæst. 1 <sup>4</sup> dicitur: "Omnibus presbyteris et diaconibus attendendum est, ut nihil absque proprii episcopi licentia agant." Ex quo patet quod ita se habent ad episcopum, sicut balivi, vel præpositi ad regem: et propter hoc sicut in mundanis potestatibus solus rex benedictionem solemnem accipit, alii vero per simplicem commissionem instituuntur; ita etiam in Ecclesia cura episcopalis cum solemnitate consecrationis committitur: cura autem archidiaconatus vel plebanatus cum simplici injunctione; consecrantur tamen in susceptione ordinis etiam antequam curam habeant.

Ad tertium dicendum, quod sicut plebani et archidiaconi non habent principaliter curam, sed administrationem quamdam, secundum quod eis ab episcopo committitur; ita etiam ad eos non pertinet principaliter pastoralis officium, nec obligatio <sup>5</sup> ponendi animam pro ovibus, sed in quantum participant de cura. Unde magis habent quoddam officium ad perfectionem pertinens, quam obtineant perfectionis statum.

(1) Hær. 53.

(2) Ita optime cod. Alcan. et alius quo utebatur Nicolai, item Theologi. Al. *Ariani*.

(3) De eccl. hierarch. cap. 5, ante med.

(4) Cap. *Cunctis*.

(5) Sensus est huius loci quod hæc obligatio non illis incumbat principaliter, sed secundario, quando salus subditorum id postulaverit.

(6) Sub nomine prælatorum hic S. Doctor in-

# ART. VII. — UTRUM STATUS RELIGIOSORUM SIT PERFECTIOR QUAM STATUS PRÆLATORUM <sup>6</sup>.

De his etiam infra, quæst. CLXXV, art. 8 corp., et quol. iii, art. 17 corp., et Opusc. XVIII, cap. 17, 18 et 19, et Matth. XIX.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod status religiosorum sit perfectior quam status prælatorum. Dominus enim dicit <sup>7</sup>: *Si vis perfectus esse, vade, vende omnia quæ habes et da pauperibus*, quod faciunt religiosi. Non autem ad hoc tenentur episcopi; dicitur enim 12, quæst. 1 <sup>8</sup>: "Episcopi de rebus propriis vel acquisitis, vel quicquid de proprio habent, hæredibus suis, si voluerint, derelinquant." Ergo religiosi sunt in perfectiori statu quam episcopi.

2. Præterea, perfectio principaliter consistit in dilectione Dei quam in dilectione proximi. Sed status religiosorum directe ordinatur ad dilectionem Dei: unde et ex Dei servitio et famulatu nominantur, ut Dionysius dicit <sup>9</sup>. Status autem episcoporum videtur ordinari ad dilectionem proximi, cuius curæ superintendunt, unde et nominantur <sup>10</sup>, ut patet per Augustinum <sup>11</sup>. Ergo videtur quod status religiosorum sit perfectior quam status episcoporum.

3. Præterea, status religiosorum ordinatur ad vitam contemplativam, quæ potior est quam vita activa, ad quam ordinatur status episcoporum: dicit enim Gregorius <sup>12</sup>, quod "per vitam activam prodesse proximis cupiens Isaias, officium prædicationis appetit; per contemplativam vero Jeremias amoris Conditoris sedulo inhærere desiderans, ne mitti ad prædicandum debeat, contradicit." Ergo videtur quod status religiosorum sit perfectior quam status episcoporum.

Sed *contra*, nulli licet a majori statu ad minorem transire: hoc enim esset retro aspicere. Sed potest aliquis a statu religionis transire ad statum episcopalem; dicitur enim 18, quæst. 1 <sup>13</sup>, quod tollit episcopos, et negative respondet, quod communiter recipitur.

(7) Matth. XIX, 21. (8) Cap. 19.

(9) De eccl. hierarch. cap. 6, ante med.

(10) Juxta significatum græci nominis ἐπίσκοπος; est enim σκοπεῖν idem quod *intendere*, cum particula ἐπι, quæ idem est ac *super*.

(11) De civ. Dei, lib. XIX, cap. 19, a med.

(12) Pastor. part. I, cap. 7, ante med.

(13) Cap. *Statutum*.



\* sacra ordinatio de monacho episcopum facit. „ Ergo status episcoporum est perfectior quam status religiosorum.

CONCLUSIO. — Potior et perfectior est status perfectionis in prælatis et episcopis, quam in religiosis.

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit <sup>1</sup>, „ semper agens præstantius est patiente. „ In genere autem perfectionis, secundum Dionysium <sup>2</sup>, episcopi se habent ut perfectiores, religiosi autem ut perfecti; quorum unum pertinet ad actionem, alterum autem ad passionem. Unde manifestum est quod status perfectionis potior est in episcopis quam in religiosis.

Ad primum ergo dicendum, quod abrenuntiatio propriarum facultatum dupliciter considerari potest. Uno modo secundum quod est in actu: et sic in ea non consistit essentialiter perfectio, sed est quoddam perfectionis instrumentum, sicut supra dictum est (art. 3 hujus qu.). Et ideo nihil prohibet statum perfectionis esse sine abrenuntiatione propriarum; sicut etiam dicendum est de aliis exterioribus observantiis. Alio modo potest considerari secundum præparationem, ut scilicet homo sit paratus, si fuerit opus, omnia dimittere vel distribuere: et hoc pertinet directe ad perfectionem. Unde Augustinus dicit <sup>3</sup>: „ Ostendit Dominus filios sapientiæ intelligere, non in abstinendo, nec in manducando esse iustitiam, sed in æquanimi- tate tolerandi inopiam. „ Unde et Apostolus dicit <sup>4</sup>: *Scio et abundare, et penuriam pati*. Ad hoc autem maxime tenentur episcopi, quod omnia sua pro honore Dei et salute sui gregis continent, cum opus fuerit, vel pauperibus sui gregis largiendo, vel rapinam bonorum suorum cum gaudio sustinendo <sup>5</sup>.

Ad secundum dicendum, quod hoc ipsum quod episcopi intendunt his quæ pertinent ad proximorum dilectionem, provenit ex abundantia dilectionis di-

vinæ. Unde Dominus primo a Petro quæ- sivit an eum diligeret, et postea ei sui gregis curam commisit; et Gregorius dicit in Pastoralis <sup>6</sup>: „ Si dilectionis testimonium est cura pastoralis, quisquis virtutibus pollens gregem Dei reu- nit pacere, Pastorem summum vincitur non amare. „ Hoc autem est majoris dilectionis signum, ut homo propter amicum etiam alii serviat, quam si soli amico velit servire <sup>7</sup>.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Gregorius dicit in Pastoralis <sup>8</sup>, „ sit præsul actione præcipuus, præ cunctis contemplatione suspensus, „ quia ad ipsos pertinet non solum propter seipsos, sed propter instructionem aliorum, contempla- ri. Unde Gregorius dicit <sup>9</sup>, quod de perfectis viris post contemplationem suam redeuntibus dicitur Psal. cXLIV, 7: *Memoriam suavitatis tue eruclabunt*.

ART. VIII. — UTRUM PRESBYTERI CURATI ET ARCHIDIACONI SINT MAJORIS PERFECTIO- NIS QUAM RELIGIOSI <sup>10</sup>.

De his etiam quol. I, art. 14 ad 2, et quol. III, art. 17, et Opusc. XVIII, cap. 20 et 21, et Matth. XIX.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod etiam presbyteri curati et archidiaconi sint majoris perfectionis quam religiosi. Dicit enim Chrysostomus in suo Dial. seu de Sacerdot. lib. XVI <sup>11</sup>: „ Si talem mihi aliquem adducas monachum, qualis, ut secundum exaggerationem dicam, Elias fuit; non tamen illi comparandus est qui traditus populis, et multorum peccata ferre compulsus, immobilis perseverat et fortis; „ et paulo post dicit <sup>12</sup>: „ Si quis mihi proponeret optionem, ubi mallem placere, in officio sacerdotali, an in solitudine monachorum, sine comparatione eligerem illud quod prius dixi; „ et in eodem libro <sup>13</sup> dicit: „ Si quis bene administrato sacerdotio, illius propositi, scilicet monachalis, sudores conferat, tantum eos distare reperiet, quantum inter privatum distat et regem. „ Ergo videtur quod

*sem ex omnibus, omnium me servum feci*. Et (II. Corinth. IV): *Non nosmetipsos prædicamus, sed Jesum Christum Dominum nostrum, nos autem servos vestros per Jesum*. Unde et consuetudo voluit, ait B. Thomas, c. XVII, cit. opusc., ut summus pontifex se servum servorum Dei scribat.

(8) Part. 2, cap. 1.

(9) Supor Ezech. hom. V, parum a med.

(10) In hoc articulo textus patet.

(11) Cap. 4, implic. et cap. 7, in princ.

(12) Cap. 7, parum a princ.

(13) Cap. 5, in princ.

(1) Super Gen. ad litt. lib. XII, cap. 16, a med.

(2) De cæl. hier. cap. 5.

(3) De Quæst. ovangel. lib. II, quæst. 11, parum a princ.

(4) Philip. IV, 32.

(5) Insuper episcopi tenentur vitam suam dare pro ovibus suis, quod est perfectionis summum, juxta illud Apostoli (II. Cor. XII, 15): *Ego autem libentissime impendam et superimpendar in se pro animabus vestris*.

(6) Part. I, cap. 5, parum ante med.

(7) Unde Apostolus (I. Cor. IV): *Cum liber es-*

sacerdotes habentes curam animarum sint perfectiores religiosi.

2. Præterea, Augustinus dicit <sup>1</sup>: "Cogitet religiosa prudentia tua nihil esse in hac vita, et maxime hoc tempore, difficilius, laboriosius, periculosius episcopi, aut presbyteri, aut diaconi officio; sed apud Deum nihil beatius, si eo modo militetur, quo noster Imperator jubet. Non ergo religiosi sunt perfectiores presbyteris aut diaconibus.

3. Præterea, Augustinus dicit <sup>2</sup>: "Nimis dolendum est, si ad tam ruinosam superbiam monachos surrigamus, et tam gravi contumelia clericos dignos putemus, ut scilicet dicatur quod malus monachus bonus clericus est, cum aliquando etiam bonus monachus vix bonum clericum faciat; „ et paulo ante præmittit "non esse viam dandam servis Dei, id est monachis, ut se facilius putent eligi ad aliquid molius, scilicet clericatum, si facti fuerint deteriores, „ scilicet abjecto monachatu. Ergo videtur quod illi qui sunt in statu clericali, sint perfectiores religiosi.

4. Præterea, non licet de statu majore ad minorem transire. Sed de statu monastico transire licet ad officium presbyteri curam habentis, ut patet <sup>3</sup> ex decreto Gelasii papæ, qui dicit: "Si quis monachus fuerit, qui venerabilis vitæ merito, sacerdotio dignus videatur, et abbas, sub cujus imperio regi Christo militat, illum fieri presbyterum petierit; ab episcopo debet eligi, et in loco quod judicaverit, ordinari. „ Et Hieronymus dicit ad Rusticum monachum <sup>4</sup>: "Sic vive in monasterio, ut clericus esse merearis. „ Ergo presbyteri curati, et archidiaconi sunt perfectiores religiosi.

5. Præterea, episcopi sunt in statu perfectiori quam religiosi, ut ex supra dictis patet (art. præc.). Sed presbyteri curati et archidiaconi ex eo quod habent curam animarum, similiore sunt episcopis quam religiosi. Ergo sunt majoris perfectionis.

6. Præterea, virtus consistit circa difficile et bonum, ut dicitur <sup>5</sup>. Sed difficilius est quod aliquis bene vivat in officio presbyteri curati vel archidiaconi, quam in statu religionis. Ergo presbyteri curati vel archidiaconi sunt perfectioris virtutis quam religiosi.

(1) Epist. ad Valer., epist. 21, al. 148, in princ.

(2) Aurel. epist. 60, al. 76, in med.

Sed contra est quod dicitur 19, quæst. II <sup>6</sup>: "Si quis in Ecclesia sua sub episcopo populum retinet, et sæculariter vivit, si afflatus Spiritu sancto in aliquo monasterio, vel regulari canonica salvare se voluerit, quia lege privata ducitur, nulla ratio exigit ut lege publica constringatur. „ Sed non ducitur aliquis a lege Spiritus sancti, quæ ibi dicitur lex privata, nisi in aliquid perfectius. Ergo videtur quod religiosi sint perfectiores quam archidiaconi vel presbyteri curati.

CONCLUSIO. — Quanquam religionum status, qui totam vitam suam Deo consecraverunt, secundum bonitatem excellentior sit, quam status presbyteri curati et archidiaconi: secundum difficultatem tamen exercendi animarum curam longe perfectior est status presbyteri curati et archidiaconi.

Respondeo dicendum quod comparatio supereminentiæ non habet locum inter aliquos ex ea parte in qua conveniunt, sed ex ea parte in qua differunt. In presbyteris autem curatis et archidiaconis tria est considerare, scilicet statum, ordinem et officium. Ad statum pertinet quod sæculares sint; ad ordinem, quod sint sacerdotes vel diaconi; ad officium, quod curam animarum habeant sibi commissam. Si ergo ex alia parte ponamus statu <sup>7</sup> religiosum, ordine diaconum vel sacerdotem, officio curam animarum habentem, sicut plerique monachi et canonici regulares habent; in primo quidem excellit, in aliis autem par erit. Si autem differat secundus a primo statu et officio, conveniat autem ordinem, sicut sunt religiosi sacerdotes et diaconi curam animarum non habentes; manifestum est quod secundus primo erit statu quidem excellentior, officio autem minor, ordine æqualis. — Est ergo considerandum quæ præminencia potior sit, utrum status vel officii; circa quod duo attendenda videntur, scilicet bonitas et difficultas. Si ergo fiat comparatio secundum bonitatem, sic præfertur status religionis officio presbyteri curati, vel archidiaconi; quia religiosus totam vitam suam obligat ad perfectionis studium; presby-

(3) 16, quæst. 1, cap. 28.

(4) Epist. 4, inter med. et fin.

(5) Ethic. lib. II, cap. 3, circa fin.

(6) Cap. Duæ.

(7) Al., statum.



ter autem curatus vel archidiaconus non obligat totam vitam suam ad curam animarum, sicut episcopus; nec etiam ei competit principalem curam subditorum habere, sicut episcopo; sed quædam particularia circa curam animarum eorum officio committuntur, ut ex dictis patet (art. 6 huj. quæst. ad 2). Et ideo comparatio status religionis ad eorum officium est sicut universalis ad particulare, et sicut holocausti ad sacrificium, quod est minus holocausto, ut patet per Gregorium<sup>1</sup>. Unde et 19, quæst. 1<sup>2</sup> dicitur: "Clerici qui monachorum propositum appetunt, quia meliorem vitam sequi cupiunt, liberos eis ab episcopis in monasteriis oportet largiri ingressus." — Sed hæc comparatio intelligenda est secundum genus operis: nam secundum charitatem operantis contingit quandoque quod opus ex genere suo minus existens magis sit meritum, scilicet si ex majori charitate fiat. — Si vero attendatur difficultas bene conversandi in religione et in officio habentis curam animarum; sic difficilius est bene conversari cum cura animarum propter exteriora pericula: quamvis conversatio religionis sit difficilius quantum ad ipsum genus operis, propter arctitudinem observantiæ regularis. — Si vero religiosus etiam ordine careat, sicut patet de conversis<sup>3</sup> religionum; sic manifestum est excellere præeminentiam ordinis quantum ad dignitatem, quia per sacrum ordinem aliquis deputatur ad dignissima ministeria, quibus ipsi Christo servitur in sacramento altaris; ad quod requiritur major sanctitas interior, quam requirat etiam religionis status; quia, sicut Dionysius dicit<sup>4</sup>, "monasticus ordo debet sequi sacerdotales ordines, et ad eorum imitationem ad divina ascendere." Unde gravior peccat, cæteris paribus, clericus in sacris ordinibus constitutus, si aliquid contrarium sanctitati agat, quam aliquis religiosus qui non habet ordinem sacrum; quamvis laicus religiosus teneatur ad observantias regulares, ad quas illi qui sunt in sacris ordinibus non tenentur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ad

illas auctoritates Chrysostomi breviter responderi posset, quod non loquitur de sacerdote curato minoris ordinis, sed de episcopo, qui dicitur summus sacerdos<sup>5</sup>: et hoc convenit intentioni illius libri, in quo consolatur se et Basilium de hoc quod erant in episcopos electi. Sed, hoc prætermisso, dicendum est quod loquitur quantum ad difficultatem. Præmittit enim<sup>6</sup>: "Cum fuerit gubernator in mediis fluctibus, et de tempestate navem liberare potuerit, tunc merito testimonium perfecti gubernatoris ab omnibus promeretur." Et post concludit quod supra positum est (in arg.) de monacho, "qui non comparandus est illi qui traditus populis immobilis perseverat." Et subdit causam, quia "sicut in tranquillitate, ita in tempestate gubernavit seipsum." Ex quo nihil aliud ostendi potest, nisi quod periculosior est status habentis curam animarum, quam monachi: in majori autem periculo inuocentem se servare, est majoris virtutis indicium. Sed hoc etiam ad magnitudinem virtutis pertinet quod aliquis vitet pericula religionem intrando: unde non dicit quod mallet esse in officio sacerdotali quam in solitudine monachorum; sed quod mallet placere in hoc quam in illo, quia hoc est majoris virtutis argumentum.

Ad *secundum* dicendum, quod etiam illa auctoritas Augustini manifeste loquitur quantum ad difficultatem, quæ ostendit magnitudinem virtutis in his qui bene conversantur, sicut dictum est (in solut. præc.).

Ad *tertium* dicendum, quod Augustinus ibi comparat monachos clericis quantum ad distantiam ordinis, non quantum ad distantiam religionis et sæcularis vitæ.

Ad *quartum* dicendum, quod illi qui a statu religionis assumuntur ad curam animarum, cum prius essent in sacris ordinibus constituti, assequuntur aliquid quod prius non habebant, scilicet officium curæ; non autem deponunt quod prius habebant, scilicet religionis statum. Dicitur enim in Decretis<sup>7</sup>: "De monachis qui diu morantes in monasteriis, si postea ad clericatus ordinem

(1) Super Ezech. hom. 20, post med.

(2) Cap. 1.

(3) Qui italicè dicuntur: *Frati conversi*.

(4) De eccl. hierarch. cap. 6, circa med.

(5) Ostensum est (art. præced.) episcopatum esse statum religiosorum superiores.

(6) Cap. 6, in fin.

(7) 16, quæst. 1, cap. 3.

pervenerint,\*statuimus non debere eos a priori proposito discedere. „ Sed presbyteri curati vel archidiaconi, quando religionem ingrediuntur, curam depouunt, ut adipiscantur perfectiorem statum. Unde ex hoc ipso excellentia ex parte religionis ostenditur. In hoc autem quod religiosi laici <sup>1</sup> assumuntur in clericatum, et ad sacros ordines, manifeste promoventur ad melius, sicut supra dictum est (in arg. 4). Et hoc ostenditur ex ipso modo loquendi, cum Hieronymus dicit: „ Sic in monasterio vive, ut clericus esse merearis. „

Ad quintum dicendum, quod presbyteri curati et archidiaconi sunt similiores episcopis, quam religiosi, quantum ad aliquid, scilicet quantum ad curam animarum, quam secundario habent; sed quantum ad perpetuam obligationem, quæ requiritur ad statum perfectionis, similiores sunt episcopo religiosi, ut ex supra dictis patet (art. 5 et 6 hujus quæst.).

Ad sextum dicendum, quod difficultas quæ est ex arduitate operis, addit ad perfectionem virtutis; difficultas autem quæ provenit ex exterioribus impedimentis, quandoque quidem diminuit perfectionem virtutis; puta cum aliquis non tantum virtutem amat, ut impedimenta virtutis declinare velit, secundum illud Apostoli <sup>2</sup>: *Omnis qui in agone contendit, ab omnibus se abstinere*; quandoque vero est signum perfectioris virtutis, puta cum alicui ex inopinato vel ex necessaria causa impedimenta virtutis occurrunt, propter quæ tamen a virtute non declinat. In statu autem religionis est major difficultas ex arduitate operum; sed in his qui in sæculo vivunt qualitercumque <sup>3</sup>, est major difficultas ex impedimentis virtutis, quæ religiosi per omnia provide vitaverunt.

(1) Per laicos religiosos tamen intelligendo non secundum præsentem usum eos qui *conversi religionum* (sati *conversi*) appellantur, quia vix ad sacros ordines ii admitti solent, quamvis et admittantur quidam rarissimo privilegio; sed eorum ordinum simplicium profesos quibus non est annexus clericatus, et qui ex institutione sua nulli sacro ministerio deputantur.

(2) 1. Cor. ix, 25.

(3) Id est, sive laicam vitam agent, sive ad clericalem deputati sint.

(4) Dicit Apostolus (Hebr. v): *Nec quisquam sumit sibi honorem; sed qui vocatur a Deo tanquam Aaron*.

(5) 1. Timoth. iii, 1.

## QUÆSTIO CLXXXV.

### DE HIS QUÆ PERTINENT AD STATUM EPISCOPORUM, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de his quæ pertinent ad statum episcoporum; et circa hoc quæruntur octo: 1. Utrum liceat episcopatum appetere. — 2. Utrum liceat episcopatum finaliter recusare. — 3. Utrum oporteat ad episcopatum eligere meliorem. — 4. Utrum episcopus possit ad religionem transire. — 5. Utrum liceat ei corporaliter subditos suos deserere. — 6. Utrum possit habere proprium — 7. Utrum peccet mortaliter bona ecclesiastica pauperibus non erogando. — 8. Utrum religiosi qui ad episcopatum assumuntur, teneantur ad observantias regulares.

#### ART. I. — UTRUM LICEAT EPISCOPATUM APPETERE <sup>4</sup>.

De his etiam quol. ii, art. 2, et quol. iii, art. 9 corp. et quol. v, art. 1 corp. et quol. xii, art. 18, et Opusc. xviii, cap. 19, et 1. Tim. iii.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod liceat episcopatum appetere. Dicit enim Apostolus <sup>5</sup>: *Qui episcopatum desiderat, bonum opus desiderat*. Sed licitum est et laudabile bonum opus desiderare. Ergo etiam laudabile est desiderare episcopatum.

2. Præterea, status episcoporum est perfectior quam religiosorum status, ut supra habitum est (quæst. præc., art. 7). Sed laudabile est quod aliquis desideret ad statum religionis transire. Ergo etiam laudabile est quod aliquis appetat ad episcopatum promoveri.

3. Præterea, Proverb. xi, 26 dicitur: *Qui abscondit frumenta, maledicetur in populis; benedictio autem super caput vendentium*. Sed ille qui est idoneus et vita et scientia ad episcopatum, videtur frumenta spiritualia abscondere si se ab episcopatu subtrahat; per hoc autem quod episcopatum accipit, ponitur in statu frumenta spiritualia dispensandi. Ergo videtur quod laudabile sit episcopatum appetere, et vituperabile ipsum refugere.

4. Præterea, facta sanctorum, quæ in sacra Scriptura narrantur, nobis proponuntur in exemplum, secundum illud Rom. xv, 4: *Quaecumque scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt*. Sed legitur Isa. vi, quod Isaias se obtulit ad officium prædicationis, quod præcipue competit episcopis. Ergo videtur quod appetere episcopatum sit laudabile.

Sed contra est quod Augustinus di-



cit<sup>1</sup>: "Locus superior, sine quo populus regi non potest, etsi ita administretur ut decet, tamen indecenter appetitur<sup>2</sup>. "

CONCLUSIO. — Episcopatum appetere, et bonum et malum esse potest: bonum quidem est, si in eo spiritualis utilitas quaeratur; malum vero, si aut opulentia, aut temporalis dignitas in episcopatu concupiscatur.

Respondeo dicendum quod in episcopatu tria possunt considerari. Quorum unum est principale et finale, scilicet episcopalis operatio, per quam utilitati proximorum intenditur, secundum illud Joan. ult., 17: *Pasce oves meas*. Aliud autem est altitudo gradus, quia episcopus super alios constituitur, secundum illud Matth. xxiv, 45: *Fidelis servus et prudens, quem constituit Dominus super familiam suam*. Tertium autem est quod consequenter se habet ad ista, scilicet reverentia; et honor, et sufficientia temporalium, secundum illud I. Tim. v, 17: *Qui bene præsunt presbyteri, duplici honore digni habeantur*. Appetere ergo episcopatum ratione huiusmodi circumstantium honorum, manifestum est quod est illicitum, et pertinet ad cupiditatem vel ad ambitionem. Unde contra Pharisæos Dominus dicit<sup>3</sup>: *Amant primos recubitus in cænis, et primas cathedras in synagogis et salutationes in foro, et vocari ab hominibus Rabbi*. — Quantum autem ad secundum, scilicet ad celsitudinem gradus, appetere episcopatum est præsumptuosum. Unde Dominus arguit discipulos<sup>4</sup>, primatum quærentes, dicens: *Scitis quia principes gentium dominantur eorum, ubi Chrysostomus<sup>5</sup> dicit quod* "per hoc ostendit quod gentile est primatus cupere, et sic gentium comparatione eorum animam æstuantem convertit. " Sed appetere proximis prodesse, est secundum se laudabile et virtuosum. Verum quia, prout est episcopalis actus, habet annexam gradus celsitudinem, præsumptuosum<sup>6</sup> videtur

quod aliquis præesse appetat ad hoc quod subditis prosit, nisi manifesta necessitate imminente; sicut Gregorius dicit<sup>7</sup>, quod "tunc laudabile erat episcopatum quærere, quando per hunc quemquam dubium non erat ad supplicia graviora pervenire. " (unde non de facili inveniebatur qui hoc onus assumeret), præsertim cum aliquis charitatis zelo divinitus ad hoc incitatur, sicut Gregorius dicit<sup>8</sup>, quod "Isaias prodesse proximis cupiens, laudabiliter officium prædicationis appetit<sup>9</sup>. " Potest tamen absque præsumptione quilibet appetere talia opera facere, si eum contingeret in tali officio esse, vel etiam se esse dignum ad talia opera exequenda; ita quod opus bonum cadat sub desiderio, non autem primatus dignitatis. Unde Chrysostomus<sup>10</sup> dicit<sup>11</sup>: "Opus quidem desiderare bonum, bonum est; primatum autem honoris concupiscere, vanitas est. Primatus enim fugientem se desiderat, desiderantem se horret. "

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Gregorius dicit<sup>12</sup>, "illo tempore hoc dixit Apostolus quo ille qui plebibus præerat, primus ad martyrii tormenta ducebatur; " et sic nihil aliud erat quod in episcopatu appeti posset, nisi bonum opus. Unde Augustinus dicit<sup>13</sup>, quod Apostolus dicens: "Qui episcopatum desiderat, bonum opus desiderat, exponere voluit quid sit episcopatus, quia nomen operis est, non honoris. Græcum est enim: epi (ἐπι) quippe super, scopos (σκοπός) vero intentio est. Ergo ἐπισκοπεῖν, si velimus latine superintendere, possumus dicere, ut intelligat non se esse episcopum qui præesse dilexerit, non prodesse: in actione enim (ut parum ante præmittit, non amandus est honor in hac vita, sive potentia, quoniam omnia vana sunt sub sole<sup>14</sup>; sed opus ipsum quod per eundem honorem vel potentiam fit. " Et tamen, ut Gregorius dicit<sup>15</sup>, "Apostolus laudans desiderium (scilicet boni operis), in pavorem vertit

(1) De civ. Dei, lib. xix, cap. 19, a med.

(2) Quod per superiorem porro locum episcopatum intelligat, et eum solum nominatim, patet ex iis quæ ibi præmittuntur, et superius notata sunt ad episcopi nomen explicandum.

(3) Matth. xxiii, 6. (4) Matth. xx, 25.

(5) Homil. lxxvi in Matth., a med.

(6) Hinc dicit synod. Trid. (sess. vi, cap. 1), "Quod Ecclesiarum regimen sit onus angelicis humeris formidandum. "

(7) Pastor. part. I, cap. 8, circa med.

(8) Pastor. part. I, cap. 7, ante med.

(9) Alludendo his verbis Isaïæ qui, cum audisset vocem Domini dicentis: *Quem mittam? et quis ibit nobis?* se obtulit dicens: *Ecce ego, mitte me*. (10) Alius auctor.

(11) Sup. Matth. hom. xxxv. in Oper. imperf., aliquant. a med. (12) Pastor. part. I, cap. 8.

(13) De civ. Dei, lib. xix, cap. 19, a med.

(14) Alludendo quoque ad illud Salomonis (Eccl. 1, 14): *Vidi cuncta quæ fiunt sub sole, et ecce universa vanitas*. (15) Pastor., loc. cit.

protinus quod laudavit, cum subjungit: *Oportet autem episcopum irreprehensibilem esse, quasi dicat: Laudo quod quaeritis, sed prius discite quid quaeratis.* „

Ad secundum dicendum, quod non est eadem ratio de statu religionis, et de statu episcopali, propter duo. Primo quidem, quia ad statum episcopalem praëxigitur vitæ perfectio; ut patet per hoc quod Dominus a Petro quaesivit, si plus eum cæteris diligeret, antequam ei committeret pastorale officium: sed ad statum religionis non praëxigitur perfectio, sed est via in perfectionem; unde et Dominus <sup>1</sup> non dixit: *Si es perfectus, vade, vende omnia quæ habes*, sed: *Si vis perfectus esse*. Et hujus differentiae ratio est, quia, secundum Dionysium <sup>2</sup>, perfectio pertinet active ad episcopum sicut ad perfectorem, ad monachum autem passive sicut ad perfectum. Requiritur autem quod sit perfectus aliquis ad hoc quod possit alios ad perfectionem adducere; quod non praëxigitur ab eo qui debet ad perfectionem adduci. Est autem præsumptuosum quod aliquis perfectum se reputet, non autem quod aliquis ad perfectionem tendat. Secundo, quia ille qui statum religionis assumit, se aliis subjicit ad spiritualia capienda; et hoc cuilibet licet. Unde Augustinus <sup>3</sup> dicit: „A studio cognoscendæ veritatis nemo prohibetur, quod ad laudabile otium pertinet. „ Sed ille qui transit ad statum episcopalem, sublimatur ad hoc quod aliis provideat, et hanc sublimationem nullus debet sibi assumere, secundum illud Hebr. v, vers. 4: *Neque quisquam sumit sibi honorem, sed qui vocatur a Deo*; et Chrysostomus <sup>4</sup> dicit <sup>5</sup>: „Primatum Ecclesiæ concupiscero neque justum est, neque utile. Quis enim sapiens vult ultro se subicere servituti et periculo tali, ut det rationem pro omni Ecclesia? nisi forte qui non timet Dei judicium, abutens primatu ecclesiastico sæculariter, ut scilicet convertat ipsum in sæcularem. „

Ad tertium dicendum, quod dispen-

satio spiritualium frumentorum non est facienda secundum arbitrium cujuslibet; sed principaliter quidem secundum arbitrium et dispositionem Dei, secundario autem secundum arbitrium superiorum prælatorum; ex quorum persona dicitur I. Corinth. iv, 1: *Sic nos existimet homo ut ministros Christi et dispensatores mysteriorum Dei*. Et ideo non intelligitur ille abscondere frumenta spiritualia cui non competit ex officio, nec ei a superiore injungitur, si ab aliorum correctione aut gubernatione desistat; sed solum tunc intelligitur abscondere, si dispensationem negligat, cum ei ex officio incumbit; vel si officium, cum ei injungitur, pertinaciter recipere renuat. Unde Augustinus dicit <sup>6</sup>: „Otium sanctum quaerit charitas veritatis; negotium justum suscipit necessitas charitatis: quam sarcinam si nullus imponit, percipiendæ atque intuendæ vacandum est veritati; si autem imponitur, suscipienda est propter charitatis necessitatem <sup>7</sup>. „

Ad quartum dicendum, quod, sicut Gregorius dicit in Pastoralis <sup>8</sup>, „Isaias, qui mitti voluit, ante se per altaris calcem purgatum vidit, ne non purgatus adire quisque sacra ministeria audeat. Quia ergo valde difficile est purgatum se quemlibet posse cognoscere, prædicationis officium tutius declinatur. „

## ART. II. — UTRUM LICEAT

EPISCOPATUM INJUNCTUM OMNINO RECUSARE <sup>9</sup>.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod liceat episcopatum injunctum omnino recusare. Ut enim Gregorius dicit <sup>10</sup>, „per activam vitam prodesse proximis cupiens Isaias, officium prædicationis appetit; per contemplativam vero Jeremias amoris Conditoris sedulo inhærere desiderans, ne mitti ad prædicandum debeat, contradicit. „ Nullus autem peccat si meliora nolit deserere, ut minus bonis inhæreat. Cum ergo amor Dei præmineat dilectioni proximi, et vita contemplativa præferatur vitæ

ponitur a superiore, vel quando non invenitur aliquis qui velit onus prædicationis subire, tali necessitate existente, meritorium est appetere prælationem. (8) Part. I, cap. 7, a med.

(9) Licet episcopatum oblatum recusare, non vero episcopatum injunctum ab eo qui potestatem habet.

(10) Pastor. part. I, cap. 7 paulo a princ.

(1) Matth. ix. (2) De eccl. hier. c. 5, circa med.

(3) De civ. Dei, lib. xix, cap. 19, a med.

(4) Alius auctor.

(5) Super Matth. hom. xxv, in Op. imperf., inter med. et fin.

(6) De civ. Dei, lib. xix, cap. 19, fin.

(7) Hæc acceptatio potest esse meritoria; nam, ut scribit ipse D. Thomas, quando prælatio im-



activæ, ut ex supra dictis patet (qu. xxv, art. 1, et quæst. xxvi, art. 2, et quæst. clxxxii, art. 1), videtur quod non peccet ille qui omnino episcopatum recusat.

2. Præterea, sicut Gregorius dicit in Pastoralis<sup>1</sup>, "valde difficile est ut aliquis se purgatum possit cognoscere; nec debet aliquis non purgatus sacra ministeria adire." Si ergo aliquis non sentiat se esse purgatum, quantumcumque sibi episcopale iungatur officium, non debet illud suscipere.

3. Præterea, de B. Marco Hieronymus dicit<sup>2</sup>, quod "amputasse sibi post fidem pollicem dicitur, ut sacerdotio reprobis haberetur." Et similiter aliqui votum emittunt ut nunquam episcopatum accipiant. Sed ejusdem rationis est ponere impedimentum ad aliquid, et omnino recusare illud. Ergo videtur quod absque peccato possit aliquis omnino episcopatum recusare.

Sed contra est quod Augustinus dicit ad Eudoxium<sup>3</sup>: "Si quam operam vestram mater Ecclesia desideraverit, nec elatione avida suscipiatis, nec blandiente desidia respuatis." Postea subdit: "Neque otium vestrum necessitatibus Ecclesiæ præponatis; cui parturienti si nulli boni ministrare vellent, quomodo nascercimini non inveniretis."

CONCLUSIO. — Sicut episcopatus celsitudinem concupiscere malum est, ita episcopatum a superiore mandatum, animo obstinato recusare, peccatum est, charitati et humilitati repugnans.

Respondeo dicendum quod in assumptione episcopatus duo sunt consideranda: primo quidem quid deceat hominem appetere secundum propriam voluntatem; secundo, quid hominem deceat facere ad voluntatem alterius. Quantum ergo ad propriam voluntatem, convenit homini principaliter insistere propriæ salutis; sed quod aliorum salutis intendat, hoc convenit homini ex dispositione alterius potestatem habentis, ut ex supra dictis patet (art. præc. ad 3). Unde sicut ad inordinationem voluntatis pertinet quod aliquis proprio motu feratur in hoc quod aliorum gubernationi

præficiatur, ita etiam ad inordinationem voluntatis pertinet quod aliquis omnino contra superioris injunctionem, prædictum gubernationis officium finaliter recuset, propter duo: Primo quidem quia hoc repugnat charitati proximorum, quorum utilitati se aliquis debet exponere pro loco et tempore. Unde Augustinus dicit<sup>4</sup>, quod "negotium justum suscipit necessitas charitatis." Secundo, quia hoc repugnat humilitati, per quam aliquis superiorum mandatis se subjicit. Unde Gregorius dicit<sup>5</sup>: "Tunc ante Dei oculos vera est humilitas, cum ad respuendum hoc quod utiliter subire præcipitur, pertinax non est<sup>6</sup>."

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis simpliciter et absolute loquendo, vita contemplativa potior sit quam activa, et amor Dei quam dilectio proximi; tamen ex alia parte bonum multitudinis præferendum est bono unius. Unde Augustinus dicit in verbis præmissis: "Neque otium vestrum necessitatibus Ecclesiæ præponatis," præsertim quia et hoc ipsum ad dilectionem Dei pertinet quod aliquis ovibus Christi curam pastorem impendat. Unde super illud Joan. ult.: *Pasce oves meas*, dicit Augustinus<sup>7</sup>: "Sit amoris officium pascere dominicum gregem, sicut fuit timoris indicium negare pastorem." Similiter etiam prælati non sic transferuntur ad vitam activam ut contemplativam deserant; unde Augustinus dicit<sup>8</sup>, quod "si imponatur sarcina pastoralis officii, nec sic deserenda est delectatio veritatis," quæ scilicet in contemplatione habetur.

Ad secundum dicendum, quod nullus tenetur obedire prælato ad aliquod illicitum, sicut patet ex his quæ supra dicta sunt de obedientia (qu. civ, art. 5). Potest ergo contingere quod ille cui iungitur prælationis officium, in se aliquid sentiat, propter quod non liceat ei prælationem accipere. Hoc autem impedimentum quandoque quidem removeri potest per ipsummet cui pastoralis cura iungitur; puta si habeat peccandi

(1) Part. I, cap. 7, a med.

(2) In prologo super Marcum, vers. fin. — Prologus hic commentarie Hieronymo tribuitur, et factum illud non Marcus Evangelista, sed alius anachoreta fecisse memoratur, ut Baronius, ad annum Christi 45, num. 44, notat.

(3) Eb. 48, al. 81, ante med.

(4) De civit. Dei, lib. xix, cap. 19, circa fin.

(5) Pastor. part. I, cap. 6.

(6) B. Thomas legitur omnino recusasse archiepiscopatum Neapolitanum, sed non pertinaciter.

(7) Tract. 1-3, circa med.

(8) De civ. Dei, lib. xix, cap. 19, in fin.

propositum, quod potest deserere: et propter hoc non excusatur quin finaliter teneatur obedire prælato injungenti. Quandoque vero impedimentum ex quo fit ei illicitum pastorale officium, non potest ipse remove, sed prælatus qui injungit; puta si sit irregularis vel excommunicatus: et tunc debet defectum suum prælato injungenti ostendere: qui si impedimentum remove noluerit <sup>1</sup>, tenetur humiliter obedire. Unde Exod. cap. iv, 10, cum Moyses dixisset: *Obsecro, Domine, non sum eloquens ab heri et nudius tertius*, Dominus respondit ad eum: *Ego ero in ore tuo, doceboque te quid loquaris*. Quandoque vero non potest remove impedimentum nec per injungentem, nec per eum cui injungitur; sicut si archiepiscopus non possit super irregularitate dispensare: unde subditus non tenetur ei obedire ad suscipiendum episcopatum <sup>2</sup> vel etiam sacros ordines, si sit irregularis.

Ad tertium dicendum, quod accipere episcopatum non est de se necessarium ad salutem, sed fit necessarium ex superioris præcepto. His autem quæ sic sunt necessaria ad salutem, potest aliquis impedimentum licite apponere, antequam fiat præceptum: alioquin non liceret alicui transire ad secundas nuptias, ne per hoc impediretur a susceptione episcopatus vel sacri ordinis. Non autem hoc liceret in his quæ per se sunt de necessitate salutis. Unde B. Marcus non contra præceptum egit, sibi digitum amputando; quamvis eum credibile sit hoc ex instinctu Spiritus sancti fecisse, sine quo non licet alicui sibi manum injicere. Qui autem votum emittit de non suscipiendo episcopatu, si per hoc intendat se obligare ad hoc quod nec per obedientiam superioris prælati accipiat, illicite vovet <sup>3</sup>; si autem intendit ad hoc se obligare, ut quantum est de se, episcopatum non quærat, nec suscipiat, nisi imminente necessitate, licitum est votum, quia vovet se facturum id quod hominem facere decet.

(1) Ita Nicolai. Al., *voluerit*.

(2) Observandum est, ait Sylvius, non solum pontificem romanum, sed etiam archiepiscopum posse cuiusdam injungere ut episcopatum suscipiat; id enim in hac responsione supponit beatus Thomas.

(3) Votum in eo casu ad inobedientiam emittitur, ac proinde fit irritum et peccaminosum, siquidem juxta S. Alphonsum votum cujus obje-

**ART. III. — UTRUM OPORTEAT EUM QUI AD EPISCOPATUM ASSUMITUR, ESSE CÆTERIS MELIOREM <sup>4</sup>.**

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod oporteat eum qui ad episcopatum assumitur, esse cæteris meliorem. Dominus enim Petrum, cui commissurus erat pastorale officium, examinavit, si se diligeret plus cæteris. Sed ex hoc aliquis melior est quod Deum plus diligit. Ergo videtur quod ad episcopatum non sit assumendus, nisi ille qui est cæteris melior.

2. Præterea, Symmachus papa dicit <sup>5</sup>: "Vilissimus computandus est, nisi scientia et sanctitate præcellat qui est dignitate præstantior." Sed ille qui præcellit scientia et sanctitate, est melior. Ergo non debet aliquis ad episcopatum assumi, nisi sit cæteris melior.

3. Præterea, in quolibet genere minora per majora reguntur, sicut corporalia reguntur per spiritualia, et inferiora corpora per superiora, ut Augustinus dicit <sup>6</sup>. Sed episcopus assumitur ad regimen aliorum. Ergo debet esse cæteris melior.

Sed contra est quod Decretalis dicit <sup>7</sup>, quod "sufficit eligere bonum, neque oportet eligere meliorem."

**CONCLUSIO.** — Qui quemquam ad episcopatum eligit, non simpliciter cæteris meliorem tenetur eligere, sed quem cæteris magis idoneum ad animarum regimen novit: ei vero qui eligitur, satisfuit ut nihil in se animadvertat ob quod tali munere se indignum existimet.

Respondeo dicendum quod circa assumptionem alicujus ad episcopatum aliquid considerandum est ex parte ejus qui assumitur, et aliquid ex parte ejus qui assumit. Ex parte enim ejus qui assumit vel eligendo, vel providendo, requiritur quod talem eligat qui fideliter divina mysteria dispenset, quæ quidem dispensari debent ad utilitatem Ecclesiæ, secundum illud I. Corinth. xiv, 12: *Ad ædificationem Ecclesiæ quærite ut abundetis*.

ctum est peccatum veniale fit peccatum mortale (Theol. mor. lib. iii, n° 206).

(4) Affirmative respondet S. Doctor, sed per meliorem non intelligit eum qui melior est simpliciter secundum charitatem, id est, sanctior; sed eum qui melior quoad regimen Ecclesiæ.

(5) Cap. *vilissimus* l, qu. 1.

(6) De Trin. lib. iii, cap. 4.

(7) Cap. *Cum dilectus*, De electione, etc.



Non autem divina ministeria hominibus committuntur propter eorum remunerationem, quam expectare debent in futuro. Et ideo ille qui debet aliquem eligere in episcopum, vel de eo providere, non tenetur assumere meliorem simpliciter, quod est secundum charitatem; sed meliorem quoad regimen Ecclesiæ, qui scilicet possit Ecclesiam et instruere, et defendere, et pacifice gubernare <sup>1</sup>. Unde contra quosdam Hieronymus dicit <sup>2</sup>, quod "quidam non quærent eos in Ecclesia columnas erigere, quos plus cognoscunt Ecclesiæ prodesse; sed quos plus ipsi amant, vel quorum sunt obsequiis deliniti vel dediti, vel pro quibus majorum quispiam rogaverit, et, ut deteriora raceam, qui ut clerici fierent muneribus impetrarunt." Hoc autem pertinet ad acceptionem personarum, quæ in talibus est grave peccatum. Unde super illud Jacobi II: *Fratres mei, nolite in personarum acceptione*, etc., dicit Glossa <sup>3</sup>: "Si hanc distantiam sedendi vel standi ad honores ecclesiasticos referamus, non est putandum, leve esse peccatum in personarum acceptione habere fidem Domini gloriæ. Quis enim ferat eligi divitem ad sedem honoris Ecclesiæ, contempto paupere instructiore et sanctiore?" Ex parte autem ejus qui assumitur, non requiritur quod reputet se aliis meliorem: hoc enim esset superbum et præsumptuosum; sed sufficit quod nihil in se inveniat per quod illi-  
citur ei reddatur assumere prælationis officium <sup>4</sup>. Unde licet Petrus interrogatus esset an Dominum plus cæteris diligeret, in sua responsione non se prætulit cæteris, sed simpliciter respondit quod Christum amaret.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus in Petro sciebat ex suo munere esse idoneitatem, etiam quantum ad alia, gubernandi Ecclesiam: et ideo cum do ampliori dilectione examinavit; ad ostendendum quod ubi alias invenitur homo idoneus ad Ecclesiæ regimen, præcipue

attendi debet in ipso eminentia divinæ dilectionis.

Ad secundum dicendum, quod auctoritas illa est intelligenda quantum ad studium illius qui in dignitate constitutus est; debet enim ad hoc intendere, ut talem se exhibeat ut cæteros et scientia et sanctitate præcellat. Unde Gregorius dicit in Pastoralibus <sup>5</sup>: "Tantum debet actionem populi actio transcendere præsulis, quantum distare solet a grege vita pastoris." Non autem ei imputandum est, si ante prælationem excellentior non fuit, ut ex hoc debeat vilissimus reputari.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dicitur I. Corinth. XII, 14, *Divisiones gratiarum, et ministrationum et operationum sunt*. Unde nihil prohibet aliquem esse magis idoneum ad officium regiminis, qui tamen non excellit in gratia sanctitatis. Secus autem est in regimine naturalis ordinis, in quo id quod est superius ordine naturæ, ex hoc ipso habet majorem idoneitatem ad hoc quod inferiora disponat.

**ART. IV. — UTRUM EPISCOPUS POSSIT LICITE CURAM EPISCOPALEM DESERERE, UT AD RELIGIONEM SE TRANSFERAT** <sup>6</sup>.

De his etiam supra, qu. CLXXXIV, art. 6 corp. fin., et infra, quæst. CLXXXIX, art. 7 corp.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod episcopus non possit licite curam episcopalem deserere, ut ad religionem se transferat. Nulli enim licet de statu perfectiori ad minus perfectum statum transire: hoc enim est retro respicere; quod est damnable, secundum Domini sententiam dicentis <sup>7</sup>: *Nemo mittens manum ad aratrum, et respiciens retro, aptus est regno Dei*. Sed status episcopalis est perfectior quam status religionis, ut supra habitum est (quæst. CLXXXIV, art. 7). Ergo sicut non licet de statu religionis redire ad sæculum; ita non licet de statu episcopali ad religionem transire.

2. Præterea, ordo gratiæ est decentior

(1) Similiter synod. Trid. de iis qui ad parochiales promovendi sunt loquitur (sess. XXIV, cap. 18): Peracto examine, renuntientur quotcumque ab his idonei iudicati fuerint ætate, moribus, doctrina, prudentia et aliis rebus ad vacantem ecclesiam gubernandam opportunis, ex hisque episcopus eum eligat quem cæteris magis idoneum judicaverit.

(2) Sup. illud cap. 1 ad Tit.: *Et constituas per viritates*, etc.

(3) Ord. Augustini, epist. 167, al. 29, ad Hieron. inter med. et fin.

(4) Postquam vero suscepit, operam dare debet ut cæteros scientia et sanctitate præcellat, ut dicitur in respons. ad 2.

(5) Part. 2, cap. 1.

(6) Negative respondet S. Doctor; quia hoc ipso quo episcopatum accepit, perpetua obligatione sese ad curam animarum astrinxit.

(7) Luc. IX, 62.

quam ordo naturæ. Sed secundum naturam non movetur idem ad contraria; puta si lapis naturaliter deorsum movetur, non potest naturaliter a deorsum redire in sursum. Sed secundum ordinem gratiæ licet transire de statu religionis ad statum episcopalem. Ergo non licet e converso de statu episcopali redire ad statum religionis.

3. Præterea, nihil in operibus gratiæ debet esse otiosum. Sed ille qui est semel in episcopum consecratus, perpetuo retinet spirituales potestates conferendi ordines, et alia huiusmodi faciendi quæ ad episcopale officium pertinent; quæ quidem potestas otiosa remanere videtur in eo qui curam episcopalem dimittit. Ergo videtur quod episcopus non possit curam episcopalem dimittere, et ad religionem transire.

Sed *contra*, nullus cogitur ad id quod est secundum se illicitum. Sed illi qui petunt cessionem a cura episcopali, ad cedendum compelluntur, ut patet Extrav. De renunt. <sup>1</sup>. Ergo videtur quod deserere curam episcopalem non sit illicitum

CONCLUSIO. — Non licet episcopo ut ad religionem transcat, episcopatum dimittere, nisi ex legitima causa, et summi pontificis auctoritate.

Respondeo dicendum quod perfectio episcopalis status in hoc consistit quod aliquis ex divina dilectione se obligat ad hoc quod salutem proximorum insiat; et ideo tamdiu obligatur ad hoc quod curam pastorem retineat, quamdiu potest subditis sibi commissis proficere ad salutem: quam quidem negligere non debet, neque propter divinæ contemplationis quietem (cum Apostolus propter necessitatem subditorum etiam a contemplatione futuræ vitæ se differri patienter toleraret, secundum illud Philipp. i, 22: *Ecce quid eligam ignoro: coarctor autem ex duobus, desiderium habens dissolvi, et esse cum Christo, multo magis melius; permanere autem in carne necessarium est propter vos; et hoc confidens scio, quia manebo*); neque propter quæcumque

adversa vitanda, vel lucra conquirenda, quia, sicut dicitur Joan. x, 11, *bonus pastor ponit animam suam pro ovibus suis*. Contingit tamen quandoque quod episcopus impeditur procurare subditorum salutem multipliciter <sup>2</sup>. Quandoque quidem propter defectum proprium, vel conscientiæ, sicut si sit homicida vel simoniacus; vel etiam corporis, puta si sit senex, vel infirmus; vel etiam scientiæ, quæ sufficiat ad curam regiminis; vel etiam irregularitatis, puta si sit bigamus. Quandoque autem propter defectum subditorum, in quibus non potest proficere. Unde Gregorius dicit <sup>3</sup>: “Ibi æquanimiter portandi sunt mali, ubi inveniuntur aliqui, qui adjuventur, boni; ubi autem omnino fructus de bonis deest, fit aliquando de malis labor supervacuum. Unde sæpe agitur in animo perfectorum, quod cum laborem suum sine fructu esse considerant, in locum alium ad laborem cum fructu migrant. „ Quandoque autem contingit ex parte aliorum: puta cum de prælatiōe alicujus personæ scandalum suscitatur <sup>4</sup>: nam, ut Apostolus dicit <sup>5</sup>. *Si esca scandalizat fratrem meum, non manducabo carnes in æternum*; dum tamen scandalum non oriatur ex malitia aliquorum volentium fidem aut justitiam Ecclesiæ conculcare; propter huiusmodi enim scandalum non est cura pastoralis dimittenda, secundum illud Matth. xv, 14: *Sinite illos*, scilicet qui scandalizabantur de veritate doctrinæ Christi, *cæci sunt, et duces cæcorum*. Oportet tamen quod sicut curam regiminis assumit aliquis per providentiam superioris prælati, ita etiam per ejus auctoritatem ex causis prædictis deserat susceptam. Unde <sup>6</sup> dicit Innocentius III: “Etsi pennas habeas quibus satagas in solitudinem avolare, ita tamen adstrictæ sunt nexibus præceptorum, ut liberum non habeas absque nostra permissione volatum. „ Soli enim papæ licet dispensare in voto perpetuo, quo quis se ad curam subditorum adstrinxit, episcopatum suscipiens <sup>7</sup>.

Ad primum ergo dicendum, quod per-

tum constantinopolitanum, ut in vita ejus fertur.

(5) I. Cor. viii, 13.

(6) Extrav. De renunt., cap. *Nisi cum pridem*, in fin.

(7) Quod romano pontifici reservatur non tam constitutione canonica quam institutione divina, ut ajunt Innocentius III et ipse B. Thomas (Opusc. de perfect. vitæ spirit., cap. 25).

(1) Cap. *Quidam*.

(2) Omnes causæ propter quas episcopus cedi licentiam potest postulare, in hoc versu comprehenduntur:

*Debilis, ignarus, male conscius, irregularis, Quem mala plebs odit, dans scandala, cedere possit.*

(3) Dialog. lib. ii, cap. 2, a med.

(4) Sic Gregorius Nazianzenus cessit episcopa-



fectio religiosorum et episcoporum secundum diversa attenditur. Nam ad perfectionem religionis pertinet studium quod quis adhibet ad propriam salutem; ad perfectionem autem episcopalis status pertinet adhibere studium ad proximorum salutem. Et ideo quamdiu potest esse aliquis utilis proximorum saluti, retrocederet, si ad statum religionis vellet transire, ut solum suæ salutis insisteret, qui se obligavit ad hoc quod non solum suam salutem, sed etiam aliorum procuraret. Unde Innocentius III dicit in Decretali prædicta (in corp. art.), quod "facilius indulgetur ut monachus ad præsulatum ascendat, quam præsul ad monachatum descendat." Sed si salutem aliorum procurare non possit, conveniens est ut suæ salutis intendat.

Ad secundum dicendum, quod propter nullum impedimentum debet homo prætermittere studium suæ salutis, quod pertinet ad religionis statum. Potest autem esse aliquid impedimentum procurandæ salutis alienæ. Et ideo monachus potest ad statum episcopatus assumi, in quo etiam suæ salutis curam agere potest. Potest etiam episcopus, si impedimentum alienæ salutis procurandæ interveniat, ad religionem transire, et impedimento cessante, potest iterato ad episcopatum assumi; puta per correctionem subditorum, vel per sedationem scandali, vel per curationem infirmitatis, aut depulsa ignorantia per instructionem sufficientem; vel etiam si simoniace sit promotus, eo ignorante, si se ad regularem vitam episcopatu dimisso transtulerit, poterit iterato ad alium episcopatum promoveri<sup>1</sup>. Si vero aliquis propter culpam sit ab episcopatu depositus, et in monasterium detrusus ad pœnitentiam peragendam, non potest iterato ad episcopatum revocari. Unde dicitur 7, quæst. 1<sup>2</sup>: "Præcipit sancta synodus ut quicumque de pontificali dignitate ad monachorum vitam et pœnitentiæ descenderit locum, nequaquam ad pontificatum resurgat."

Ad tertium dicendum, quod etiam in rebus naturalibus propter impedimentum superveniens potentia remanet absque actu, sicut propter infirmitatem oculi cessat actus visionis. Et ita etiam non est inconveniens, si propter impedimentum superveniens potestas episcopalis remaneat absque actu.

**ART. V. — UTRUM LICEAT EPISCOPO PROPTER ALIQUAM PERSECUTIONEM CORPORALITER DESERERE GREGEM SIBI COMMISSUM<sup>3</sup>.**

De his etiam Opusc. xviii, cap. 19 et 20, et Joan. x, et I. Cor. i, fin., et II. Cor. ii, fin.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod non liceat episcopo propter aliquam persecutionem temporalem corporaliter deserere gregem sibi commissum. Dicit enim Dominus<sup>4</sup>, quod ille est mercenarius et non vere pastor, qui videt lupum venientem, et dimittit oves, et fugit. Dicit autem Greg.<sup>5</sup>, quod "Lupus super oves venit, cum quilibet injustus et rapitor fideles quosque atque humiles opprimit." Si ergo propter persecutionem alicujus tyranni episcopus gregem sibi commissum corporaliter deserat, videtur quod sit mercenarius et non pastor.

2. Præterea, Proverb. vi, 1 dicitur: *Fili, si sponderis pro amico tuo, defixisti apud extraneum manum tuam; et postea subdit: Discurre, festina, suscita amicum tuum*: quod exponens Gregorius in Pastor.<sup>6</sup>, dicit: "Spondere pro amico, est animam alienam in periculo suæ conversationis accipere. Quisquis autem ad vivendum aliis in exemplum proponitur, non solum ut ipse vigilet, sed etiam ut amicum suscitet, admonetur." Sed hoc non potest facere, si corporaliter deserat gregem. Ergo videtur quod episcopus non debeat causa persecutionis corporaliter suum gregem deserere.

3. Præterea, ad perfectionem episcopalis status pertinet quod proximis curam impendat. Sed non licet ei qui est statum perfectionis professus, ut omnino deserat ea quæ sunt perfectionis. Ergo videtur quod non liceat episcopo se corporaliter subtrahere ab executione sui officii, nisi forte ut operibus perfectionis in monasterio vacet.

August. (epist. 180), Cyprian. (epist. 56 et in lib. *De lapsis*), Athanas. (in *Apologia* pro fuga sua), et idem sentierunt ipse Tertullianus adhuc catholicus (lib. *De patientia*, c. 13) et communiter alii.

(4) Joan. x, 12.

(5) Rom. xiv in Evang., aliquant. a princ.

(6) Part. 3, c. 1, admonit. 5 inter pœres, et med.

(1) Hic, juxta canonicum jus, ad eundem episcopatum redire non potest, sed ad alium duntaxat (cap. *Post translationem*, tit. *De renuntiatione*); cæteri autem etiam ad eundem redire possunt. (2) Cap. *Hoc nequaquam*.

(3) Tertullianus docuit in libro *De fuga in persecutione*, fugam istam esse illicitam; verum doctrina catholica hunc adversetur ut patet ex

Sed *contra* est quod Apostolis, quorum successores sunt episcopi, mandavit Dominus <sup>1</sup>: *Si vos persecuti fuerint in una civitate, fugite in aliam.*

CONCLUSIO. — Dum subditorum salus, episcopi vel alterius pastoris præsentiam exigit, non licet episcopo vel pastori suum gregem deserere; cessante vero ista necessitate, licet episcopo et alii pastori propter corporalem persecutionem, a suo grege abesse.

Respondeo dicendum quod in qualibet obligatione præcipue attendi debet obligationis finis. Obligant autem se episcopi ad exequendum pastorale officium propter subditorum salutem. Et ideo ubi subditorum salus exigit personæ pastoris præsentiam, non debet pastor personaliter suum gregem deserere, neque propter aliquod commodum temporale, neque etiam propter aliquod personale periculum imminens, cum bonus pastor animam suam ponere teneatur pro ovibus suis. — Si vero subditorum salutem possit sufficere in absentia pastoris per alium provideri, tunc licet pastori vel propter aliquod commodum Ecclesiæ, vel propter personæ periculum corporaliter gregem deserere <sup>2</sup>. Unde Augustinus dicit <sup>3</sup>: “Fugiant de civitate in civitatem servi Christi, quando eorum quisquam specialiter a persecutoribus quæritur; ut ab aliis, qui non ita quærentur, non deseratur Ecclesia. Cum autem omnium est commune periculum, hi qui aliis indigent, non deserantur ab his quibus indigent. „ Si enim „ perniciosum est proretam in tranquillitate navem deserere, quanto magis in fluctibus? „ ut dicit Nicolans papa I <sup>4</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ille tanquam mercenarius fugit, qui commodum temporale vel etiam salutem corporalem spirituali salutem proximorum præponit. Unde Gregorius dicit <sup>5</sup>: “Stare in periculo ovium non potest qui in eo quod ovibus præest, non oves diligit,

sed lucrum terrenum quærit; et ideo opponere se contra periculum trepidat, ne hoc quod diligit, amittat. „ Ille autem qui ad evitandum periculum recedit absque detrimento gregis, non tanquam mercenarius fugit.

Ad *secundum* dicendum, quod ille qui spondet pro aliquo, si per se implere non possit, sufficit ut per alium impleat. Unde prælatus, si habet impedimentum, propter quod non possit personaliter curæ subditorum intendere, suæ sponsioni satisfacit, si per alium provideat.

Ad *tertium* dicendum, quod ille qui ad episcopatum assumitur, assumit statum perfectionis secundum aliquod perfectionis genus; a quo si impediatur, ad aliud genus perfectionis non tenetur, ut scilicet necesse sit eum ad statum religionis transire; imminet tamen ipsi necessitas ut animum retineat intendendi proximorum salutem, si opportunitas adsit et necessitas requiratur.

#### ART. VI. — UTRUM LICEAT EPISCOPO ALIQUID PROPRIUM HABERE <sup>6</sup>.

De his etiam infra, quæst. cxxxvi, art. 3 ad 5, et Opusc. xviii, cap. 17 et 18.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod episcopo non liceat aliquid proprium possidere. Dominus enim dicit <sup>7</sup>: *Si vis perfectus esse, vade, et vende omnia quæ habes, et da pauperibus, et veni et sequere me*; ex quo videtur quod voluntaria paupertas ad perfectionem requiratur. Sed episcopi assumuntur ad statum perfectionis. Ergo videtur quod non liceat eis proprium possidere.

2. Præterea, episcopi in Ecclesia tenent locum Apostolorum. ut dicit Glossa <sup>8</sup> Luc. x. Sed Apostolis Dominus præcepit ut nihil proprium possiderent, secundum illud Matth. x, 9: *Nolite possidere aurum, neque argentum, neque pecuniam in zonis vestris*; unde et Petrus pro se, et pro aliis Apostolis dicit: *Ecce nos reliquimus omnia, et secuti sumus te* <sup>9</sup>. Ergo videtur quod episcopi teneantur ad hu-

(1) Matth. x, 23.

(2) Ut nihil dicamus de his qui in veteri Testamento fugerunt, Christus ipse fugit in Ægyptum metu Herodis, et Archelai in Nazareth (Matth. ii); cumque a montis supercilio vellent eum præcipitare, rursum fugit (Luc. iv, 4), sicut et quando Judæi eum apprehendere quærebant (Joan. x). Apostolus quoque, cognitis Judæorum insidiis, eas declinavit per murum in porta dimissus (Act. ix).

(3) In ep. ad Honoratum 228, al. 30, aliquant. a princ.

(4) Et habetur 7, quæst. 1, cap. *Sciscitaris*.

(5) In homil. cit. in arg.

(6) Affirmative respondet S. Doctor; quod adversatur errori Wicleff, qui docuit summo pontifici et episcopis non licere aliquid proprium habere, et sententiam contrariam esse hæreticam. Concil. Constant. hunc errorem profligavit ac prorsus reject.

(7) Matth. xix, 21.

(8) Ord. Bedæ, sup. illud: *Designavit*, etc.

(9) Matth. xix, 27.



jusmodi mandati observantiam, ut nihil proprium possideant.

3. Præterea, Hieronymus dicit ad Nepotianum <sup>1</sup>: " Cleros græce, latine sors appellatur: propter quod clerici dicuntur, vel quia de sorte Domini sunt, vel quia ipse Dominus sors, id est pars, clericorum est. Qui autem Dominum possidet, nihil extra eum habere potest. Si autem aurum, si argentum, si possessiones, si variam suppellectilem habet, cum istis partibus non dignatur Dominus fieri pars ejus. „ Ergo videtur quod non solum episcopi, sed etiam clerici debeant proprio carere.

Sed *contra* est quod dicitur 12, qu. 1<sup>2</sup>: " Episcopi de rebus propriis, vel acquisitis, vel quicquid de proprio habent, hæredibus suis, si voluerint, derelinquant. „

CONCLUSIO. — Episcopi ex sui muneris ratione, propria bona habere non vetantur.

Respondeo dicendum quod ad ea quæ sunt supererogationis, nullus tenetur, nisi se specialiter ad illud voto astringat. Unde Augustinus dicit <sup>3</sup>: " Quia jam vovisti, jam te obstrinxisti, aliud tibi facere non licet. Priusquam esses voti reus, liberum fuit quo esses inferior. „ Manifestum est autem quod vivere absque proprio, supererogationis est; non enim cadit sub præcepto, sed sub consilio. Unde <sup>4</sup>, cum dixisset Dominus adolescenti: *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata*, postea superaddendo subdidit: *Si vis perfectus esse, vende, et vende omnia quæ habes, et da pauperibus*. Non autem episcopi in sua ordinatione ad hoc se obligant ut absque proprio vivant; neque etiam vivere absque proprio ex necessitate requiritur ad pastorale officium, ad quod se obligant. Et ideo non tenentur episcopi ad hoc quod sine proprio vivant <sup>5</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut supra habitum est (quæst. clxxxiv, art. 3), perfectio christianæ vitæ non consistit essentialiter in voluntaria paupertate; sed voluntaria paupertas in-

strumentaliter operatur ad perfectionem vitæ. Unde non oportet quod ubi major paupertas est, ibi sit major perfectio; quinimo potest esse summa perfectio cum magna opulentia; nam Abraham, cui dictum est <sup>6</sup>: *Ambula coram me, et esto perfectus*, legitur fuisse dives.

Ad *secundum* dicendum, quod verba illa Domini possunt tripliciter intelligi. Uno modo mystice, ut non possideamus neque aurum, neque argentum; id est, ut prædicatores non innituntur principaliter sapientiæ et eloquentiæ temporali, ut Hieronymus exponit sup. illud Matth. x: *Neque duas tunicas*. Alio modo, sicut Augustinus exponit <sup>7</sup>, ut intelligatur, hoc Dominum non præcipiendo, sed magis permittendo, dixisse. Permisit enim eis ut absque auro, et argento, et aliis sumptibus ad prædicandum irent, accepturi sumptus vitæ ab his quibus prædicabant; unde subdit: *Dignus est enim operarius cibo suo*; ita tamen quod si aliquis propriis sumptibus uteretur in prædicatione Evangelii, ad supererogationem pertineret, sicut Paulus de seipso dicit <sup>8</sup>. Tertio modo, secundum quod Chrysostomus exponit <sup>9</sup>: ut intelligatur illa Dominum præcepisse discipulis quantum ad illam missionem qua mittebantur ad prædicandum Judæis; ut per hoc excitarentur ad confidendum de virtute ipsius qui eis absque sumptibus provideret. Ex quo tamen non obligantur ipsi, vel successores eorum, ut absque propriis sumptibus Evangelium prædicarent <sup>10</sup>. Nam et de Paulo legitur <sup>11</sup>, quod ab aliis Ecclesiis stipendium accipiebat ad prædicandum Corinthiis: et sic patet quod aliquid possidebat ab aliis sibi missum. Stultum autem videtur dicere quod tot sancti pontifices, sicut Athanasius, Ambrosius et Augustinus, illa præcepta transgressi fuissent, si ad ea servanda se crederent obligari.

Ad *tertium* dicendum, quod omnis pars est minor toto. Ille ergo cum Deo alias

(8) 11. Cor. iv.

(9) Hom. ii in illud Rom. xvi: *Salutate Priscillam*, aliquant. a princ.

(10) Altera expositio est ut contineant prohibitionem, sed duntaxat temporalem, pro eo scilicet tempore quo Apostoli tunc essent in Judæa prædicaturi, ut ita assuefierent fiduciæ in Dei potentiam et benignitatem conjiciendæ: ita beatus Thomas (Opusc. de perfect. vitæ spiritualis, cap. 18). (11) 11. Cor. xii.

(1) Epist. 2, inter princ. et med. (2) Cap. 19.

(3) In epist. ad Paulinam et Armentarium 127, al. 45, non remote a fin.

(4) Matth. xix, 17.

(5) Fuerunt equidem in Ecclesia plurimi episcopi, de quorum salute dubitari non potest, qui voluntariam paupertatem non servaverunt actualiter, ut Athanasius, Ambrosius et alii.

(6) Gen. xvii, 1.

(7) De consensu Evang. lib. ii, cap. 30, a med.

partes habet cujus studium diminuitur circa ea quæ sunt Dei, dum intendit his quæ sunt mundi. Sic autem non debent nec episcopi, nec clerici proprium possidere, ut dum curant propria, defectum faciant in his quæ pertinent ad cultum divinum.

**ART. VII.** — UTRUM EPISCOPI MORTALITER PECCENT, SI BONA ECCLESIASTICA QUÆ PROCURANT, PAUPERIBUS NON LARGIANTUR.

De his etiam quol. vi, art. 12.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod episcopi mortaliter peccent, si bona ecclesiastica quæ procurant, pauperibus non largiantur. Dicit enim Ambrosius, exponens illud Luc. xii: *Homini cujusdam divitis uberes fructus ager attulit* <sup>1</sup>: "Nemo proprium dicat quod e communi plus quam sufficiat, sumptum et violenter obtentum est;" et postea subdit: "Neque minus est criminis habenti tollere, quam, cum possis et abundes, denegare indigentibus." Sed violenter tollere alienum, est peccatum mortale. Ergo episcopi mortaliter peccant, si ea quæ eis supersunt, pauperibus non largiantur.

2. Præterea, super illud Isa. iii: *Rapina pauperum in domo vestra*, dicit Glossa Hieronymi (ordin.), quod "bona ecclesiastica sunt pauperum." Sed quicumque id quod est alterius, sibi reservat, aut aliis dat, peccat mortaliter, et tenetur ad restitutionem. Ergo si episcopi bona ecclesiastica quæ eis superfluent, sibi retineant, vel consanguineis, vel amicis largiantur, videtur quod teneantur ad restitutionem.

3. Præterea, multo magis aliquis potest de rebus Ecclesiæ ea quæ sibi sunt necessaria accipere, quam superflua congregare. Sed Hieronymus dicit in epist. ad Damasum Papam <sup>2</sup>: "Clericos illos convenit stipendiis Ecclesiæ sustentari, quibus parentum et propinquorum bona nulla suffragantur. Qui autem bonis parentum et opibus propriis sustentari possunt, si quod pauperum est, accipiant, sacrilegium committunt, et incurrunt." Unde et Apostolus dicit <sup>3</sup>: *Si quis fidelis habet viduas, subministret illis,*

*et non gravetur Ecclesia; ut his quæ vere viduæ sunt, sufficiat.* Ergo multo magis episcopi mortaliter peccant, si ea quæ eis superfluent de bonis ecclesiasticis, pauperibus non largiantur.

Sed contra est, quod plures episcopi ea quæ supersunt, non largiuntur pauperibus, sed expendere videntur laudabiliter ad reditus Ecclesiæ ampliandos.

**CONCLUSIO.** — Peccant episcopi si ecclesiastica bona ab ipsis obtenta et procurata, ac pauperibus seu clericis deputata, illis subtraxerint, vel in proprium et suorum converterint usum, et ad restitutionem tenentur: secus autem de propriis bonis, ad quorum restitutionem non tenentur.

Respondeo dicendum quod aliter est dicendum de propriis bonis quæ episcopi possidere possunt, et de bonis ecclesiasticis. Nam propriorum bonorum verum dominium habent: unde ex ipsa rerum conditione non obligantur ut ea aliis conferant; sed possunt ea vel sibi retinere, vel etiam aliis pro libito elargiri. Possunt tamen in eorum dispensatione peccare propter inordinationem affectus, per quam contingit quod vel sibi plura conferant <sup>4</sup> quam oporteat, vel aliis etiam non subveniant, secundum quod requirit debitum charitatis <sup>5</sup>; non tamen tenentur ad restitutionem, quia hujusmodi res sunt eorum dominio deputatæ. — Sed ecclesiasticorum bonorum sunt dispensatores vel procuratores. Dicit enim Augustinus ad Bonifacium <sup>6</sup>: "Si privatim possidemus quæ nobis sufficiant, non illa nostra sunt, sed pauperum, quorum procuratorem quodammodo gerimus, non proprietatem nobis usurpatione damnabili vindicamus." Ad dispensationem autem requiritur bona fides, secundum illud I. Cor. iv, 2: *Hic jam quæritur inter dispensatores ut fidelis quis inveniatur.* Sunt autem bona ecclesiastica non solum in usus pauperum, sed etiam ad cultum divinum et necessitates ministrorum expendenda. Unde dicitur <sup>7</sup>, quæst. ii: "De rebus Ecclesiæ vel oblatione fidelium, sola episcopo ex his una portio remittatur;

(1) Serm. 64, De temp., versus fin.

(2) Quid simile hab. in Regula monach. Hier. adscripta, cap. De pauper., a med. Vid. cap. Clericos I, quæst. ii. (3) I. Tim. v, 16.

(4) Al. congerant, item convenient

(5) Peccatum illorum est mortale, si adsint condiciones quæ jam explicatæ sunt (22, q. xxxii, art. 5 et 6).

(6) Epist. 185, al. 50, inter med. et fin.

(7) Cap. 28.



duæ ecclesiasticis fabricis et erogationi pauperum profuturæ, a presbytero sub periculo sui ordinis ministrentur; ultima clericis pro singulorum meritis dividatur<sup>1</sup>. „ Si ergo distincta sint bona quæ debent in usum episcopi cedere, ab his quæ sunt pauperibus, et ministris, et cultui Ecclesiæ eroganda, et aliquid sibi retinuerit episcopus de his quæ sunt pauperibus eroganda, vel etiam in usum ministrorum, aut in cultum divinum expendenda, non est dubium quin contra fidem dispensationis agat, et mortaliter peccet, et ad restitutionem teneatur. — De his autem quæ sunt specialiter suo usui deputata, videtur esse eadem ratio, quæ est de propriis bonis, ut scilicet propter immoderatum affectum et usum peccet quidem, si immoderate sibi retineat, et aliis non subveniat, sicut requirit debitum charitatis<sup>2</sup>. — Si vero non sunt prædicta bona distincta, eorum distributio fidei ejus committitur: et si quidem in modico deficiat vel superabundet, potest hoc fieri absque bonæ fidei detrimento; quia non potest homo in talibus punctualiter accipere illud quod fieri oportet; si vero sit multus excessus, non potest latere; unde videtur bonæ fidei repugnare: et ideo non est absque peccato mortali. Dicitur enim Matth. xxiv, 48, quod *si dixerit malus servus in corde suo: Moram facit dominus meus venire*, quod pertinet ad divini judicii contemptum, et *cæperit percutere conservos suos*, quod pertinet ad superbiam, *manducet autem, et bibat cum ebriosis*, quod pertinet ad luxuriam, *veniet dominus servi illius in die qua non sperat, et dividet eum*, scilicet a societate bonorum, et partem ejus ponet cum hypocritis, scilicet in inferno.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud Ambrosii non solum est referendum ad dispensationem rerum ecclesiasticarum, sed quorumcumque bonorum, ex quibus tenetur aliquis debito charitatis providere necessitatem patientibus. Non autem potest determinari quando sit ista necessitas, quæ ad

peccatum mortale obliget, sicut nec cætera particularia quæ in humanis actibus considerantur: horum enim determinatio relinquitur humanæ prudentiæ.

Ad secundum dicendum, quod bona Ecclesiarum non sunt solum expendenda in usus pauperum, sed etiam in alios usus, ut dictum est (in corp. art.). Et ideo si de eo quod usui episcopi, vel alicujus clerici est deputatum, vellet aliquis sibi subtrahere, et consanguineis, vel aliis dare, non peccat, dummodo illud faciat moderate, id est, ut non indigeant, non autem ut ditiores inde fiant. Unde Ambrosius dicit<sup>3</sup>: „ Hæc est approbanda liberalitas ut proximos seminis tui non despicias, si egere cognoscas; non tamen ut illos ditiores fieri velis ex eo quod tu potes conferre inopibus<sup>4</sup>. „

Ad tertium dicendum, quod non omnia bona Ecclesiarum sunt pauperibus largienda; nisi forte in articulo necessitatis, in quo pro redemptione captivorum, et aliis necessitatibus pauperum, etiam vasa cultui divino dicata distrahantur, ut Ambrosius dicit<sup>5</sup>. Et in tali necessitate peccaret clericus si vellet de rebus Ecclesiæ vivere; dummodo haberet patrimonialia bona, de quibus vivere posset.

Ad quartum dicendum, quod bona Ecclesiarum vixibus pauperum deservire debent. Et ideo si quis, necessitate non imminente providendi pauperibus, de his quæ superfluum ex proventibus Ecclesiæ possessiones emat, vel in thesauro reponat in futurum utilitati Ecclesiæ et necessitatibus pauperum, laudabiliter facit. Si vero necessitas imminet pauperibus erogandi, superflua cura est et inordinata, ut aliquis in futurum conservet; quod Dominus prohibet<sup>6</sup>, dicens: *Nolite solliciti esse in crastinum*.

#### ART. VIII. — UTRUM RELIGIOSI QUI PROMOVENTUR IN EPISCOPOS, TENEANTUR AD OBSERVANTIAS REGULARES<sup>7</sup>.

De his etiam supra, quæst. lxxxviii, art. 11 ad 4, et Sent. iv, dist. 38, qu. 1, art. 4, qu. 1 ad 5.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur

(1) Ea honorum ecclesiasticorum divisio cœpta fuisse videtur sub B. Sylvestro, perfecta vero paulatim, partim sub Simplicio circa annum 470, partim et amplius sub Gelasio, circa annum 492.

(2) Ita Mss. et edit. passim. Theologi deesse putant, non tamen ad restitutionem tenetur.

(3) De offic. lib. i, cap. 30, circa med., et habetur cap. Est probanda, dist. 86.

(4) Conc. Trident. (sess. xxv, cap. 1 Reform.) omnino interdicit episcopis et aliis quibuscumque beneficia ecclesiastica obtinentibus, ne ex redditibus Ecclesiæ consanguineos familiaresque suos augere studeant; idque conformiter antiquis canonibus.

(5) De offic. lib. ii, cap. 28, a princ., et habetur cap. Aurum, 12, quæst. ii. (6) Matth. vi, 34.

(7) Religiosi qui promoveantur ad episcopatum tenentur ad observandam regulam monasticam.

quod religiosi qui promoventur in episcopos, non teneantur ad observantias regulares. Dicitur enim 18, quæst. 1<sup>a</sup>, quod "monachum canonica electio a iugo regulæ monasticæ professionis absolvit, et sacra ordinatio de monacho episcopum facit. „ Sed observantiæ regulares pertinent ad iugum regulæ. Ergo religiosi qui in episcopos assumuntur, non tenentur ad observantias regulares.

2. Præterea, ille qui ab inferiori ad superiorem gradum ascendit, non videtur teneri ad ea quæ sunt inferioris gradus; sicut supra dictum est (q. lxxxviii, art. 12 ad 1), quod religiosus non tenetur ad observanda vota quæ in sæculo fecit. Sed religiosus qui assumitur ad episcopatum, ascendit ad aliquid majus, ut supra habitum est (quæst. clxxxiv, art. 7). Ergo videtur quod non obligetur episcopus ad ea quæ tenebatur observare in statu religionis.

3. Præterea, maxime religiosi obligari videntur ad obedientiam, et ad hoc quod absque proprio vivant. Sed religiosi qui assumuntur ad episcopatum, non tenentur obedire prælatis suarum religionum, quia sunt eis superiores: nec etiam videntur teneri ad paupertatem, quia, sicut in decreto supra inducto (in arg. 1) dicitur, quem "sacra ordinatio de monacho episcopum facit, velut legitimus hæres, paternam sibi hæreditatem jure vindicandi potestatem habet. „ Interdum etiam conceditur eis testamenta conficere. Ergo multo minus tenentur ad alias observantias regulares.

Sed *contra* est quod dicitur in Decr. 16, quæst. 1<sup>a</sup>: "De monachis qui diu morantes in monasteriis, postea<sup>3</sup> ad clericatus ordinem pervenerint, statuimus non debere eos a priori proposito discedere. „

CONCLUSIO. — Religiosi, qui in episcopos promoventur, ad omnia suæ religionis tenentur servanda, quæ suo episcopali statui non repugnant.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (q. præc., art. 7), status religionis ad perfectionem pertinet, quasi quædam via in perfectionem tendendi;

status autem episcopalis ad perfectionem pertinet, tanquam quoddam perfectionis magisterium. Unde status religionis comparatur ad statum episcopalem, sicut disciplina ad magisterium, et dispositio ad perfectionem. Dispositio autem non tollitur, perfectione adveniente, nisi forte quantum ad id in quo perfectioni repugnat; quantum autem ad id quod perfectioni congruit, magis confirmatur; sicut discipulo, cum ad magisterium pervenerit, non congruit quod sit auditor; congruit tamen ipsi quod legat et meditetur etiam magis quam ante. Sic ergo dicendum est quod si qua sunt in regularibus observantiis quæ non impediant pontificale officium, sed magis valeant ad perfectionis custodiam, sicut est continentia, paupertas et alia hujusmodi, ad hæc remanet religiosus etiam factus episcopus obligatus, et per consequens ad portandum habitum suæ religionis, qui est hujus obligationis signum. — Si qua vero sunt in observantiis regularibus quæ officio pontificali repugnant<sup>4</sup>, sicut est solitudo, silentium et aliquæ abstinentiæ, vel vigiliæ graves, ex quibus impotens corpore redderetur ad exequendum pontificale officium, ad hujusmodi observanda non tenetur. — In aliis autem potest dispensatione uti, secundum quod requirit necessitas personæ vel officii, et conditio hominum cum quibus vivit, per modum quo etiam prælati religionum in talibus secum dispensant.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ille qui fit de monacho episcopus, absolvitur a iugo monasticæ professionis non quantum ad omnia, sed quantum ad illa quæ officio pontificali repugnant, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quod vota sæcularis vitæ se habent ad vota religionis, sicut particulare ad universale, ut supra habitum est (quæst. lxxxviii, art. 12, ad 1). Sed vota religionis se habent ad pontificalem dignitatem sicut dispositio ad perfectionem. Particulare autem superfluit, habito universali; sed dispositio adhuc necessaria est, perfectione obtenta.

In his quæ officium episcopale nullatenus impediunt, sed non in aliis.

(1) Cap. Statutum.

(2) Cap. 3.

(3) Al. si postea.

(4) Repugnare censentur, ait Sylvius, non ea

solum quæ simpliciter impediunt executionem muneris episcopalis, sed etiam quæ pontificalem dignitatem dedecent; sicut quod non possit quoquam foras ire absque socio sui ordinis, et alia hujusmodi.



Ad *tertium* dicendum, quod hoc est per accidens quod episcopi religiosi obedire prælatis suarum religionum non tenentur, quia scilicet subditi esse desierunt, sicut et ipsi prælati religionum; manet tamen adhuc obligatio voti virtualiter; ita scilicet quod si eis legitime aliquis præficeretur, obedire tenerentur, inquantum tenentur obedire statutis regulæ per modum prædictum, et suis superioribus, si quos habent. Proprium autem nullo modo habere possunt. Non enim paternam hæreditatem vindicant quasi propriam, sed quasi Ecclesiæ debitam<sup>1</sup>; unde ibidem subditur quod "postquam episcopus ordinatur ad altare, ad quod sanctificatur et intitulatur, secundum sacros canones, quod acquirere poterit restituat." Testamentum autem nullo modo facere potest, quia sola ei dispensatio committitur rerum ecclesiasticarum, quæ morte finitur, ex qua incipit testamentum valere, ut Apostolus dicit<sup>2</sup>. Si tamen ex concessione papæ testamentum faciat, non intelligitur ex proprio facere testamentum; sed apostolica auctoritate intelligitur esse ampliata potestas suæ dispensationis, ut ejus dispensatio possit valere post mortem.

## QUÆSTIO CLXXXVI.

### DE HIS IN QUIBUS RELIGIONIS STATUS PRÆCIPUE CONSISTIT, IN DECEM ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de his quæ pertinent ad statum religionis. Circa quod occurrit quadruplex consideratio. Quarum prima est de his in quibus principaliter consistit religionis status. Secunda de his quæ religiosis licite convenire possunt. Tertia de distinctione religionum. Quarta de religionis ingressu. Circa primum quaeruntur decem: 1. Utrum religiosorum status sit perfectus. — 2. Utrum religiosi teneantur ad omnia consilia. — 3. Utrum paupertas voluntaria requiratur ad religionem. — 4. Utrum requiratur continentia. — 5. Utrum requiratur obedientia. — 6. Utrum requiratur quod hæc cadant sub voto. — 7. De sufficientia horum votorum. — 8. De comparatione eorum ad invicem. — 9. Utrum religiosus semper mortaliter peccet, quando transgreditur statum suæ regulæ. — 10. Utrum, ceteris paribus, in eodem genere peccati plus peccet religiosus quam sæcularis.

(1) Jure antiquo religiosi ad episcopatum promoti, jus habebant paternam hæreditatem suscipiendi, ut eam acquirerent Ecclesiæ cujus facti fuerant episcopi. (2) Hebr. ix.

(3) Religio, seu status religionis, definiri potest: quædam disciplina vel quoddam exerci-

### ART. I. — UTRUM RELIGIO IMPORTET STATUM PERFECTIONIS<sup>3</sup>.

De his etiam quol. v, art. 21 corp. et Opusc. xviii, cap. 16.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod religio non importet statum perfectionis. Illud enim quod est de necessitate salutis non videtur ad statum perfectionis pertinere. Sed religio est de necessitate salutis, quia "per eam uni omnipotenti Deo religamur," sicut Augustinus dicit<sup>4</sup>; vel religio dicitur ex eo quod "Deum relegimus, quem amiseramus negligentes," ut Augustinus dicit<sup>5</sup>. Ergo videtur quod religio non nominet perfectionis statum.

2. Præterea, *religio* secundum Tullium<sup>6</sup> est "quæ naturæ divinæ cultum et cæremoniā affert." Sed afferre Deo cultum et cæremoniā magis videtur pertinere ad ministeria sacrorum ordinum quam ad diversitatem statuum, ut ex supra dictis patet (implic. qu. lxxxii, art. 2 ad 3, et art. 4). Ergo videtur quod religio non nominet perfectionis statum.

3. Præterea, status perfectionis distinguitur contra statum incipientium et proficientium; sed etiam in religione sunt aliqui incipientes, et aliqui proficientes. Ergo religio non nominat perfectionis statum.

4. Præterea, religio videtur esse pœnitentiæ locus; dicitur enim in Decret. 7, quæst. 1<sup>7</sup>: "Præcipit sancta synodus ut quicumque de pontificali dignitate ad monachorum vitam et pœnitentiæ descenderit locum, nunquam ad pontificatum resurgat." Sed locus pœnitentiæ opponitur statui perfectionis: unde Dionysius<sup>8</sup> ponit pœnitentes in infimo loco, scilicet inter purgandos. Ergo videtur quod religio non sit status perfectionis.

Sed *contra* est quod in collationibus Patrum<sup>9</sup> dicit abbas Moyses de religionis loquens: "Jecuniorum inedia, vigiliæ, labores corporis, nuditatem, lectionem cæterasque virtutes debere nos suscipere noverimus, ut ad perfectionem

tum ad perfectionem perveniendi, per votorum paupertatis, continentiae et obedientiae observantiam, Ecclesiæ auctoritate approbatam.

(4) De vera relig., cap. ult., vers. fin.

(5) De civit. Dei, lib. x, cap. 4, ante med.

(6) De invent. lib. ii, aliquant. ante fin.

(7) Cap. Hoc nequaquam.

(8) De eccl. hierarch. cap. 6, parum a princ.

(9) Collat. 1, cap. 7, a med.

charitatis istis gradibus possumus ascendere. „ Sed ea quæ ad humanos actus pertinent, ab intentione finis speciem et nomen recipiunt. Ergo religiosi pertinent ad statum perfectionis. Dionysius etiam<sup>1</sup> dicit „ eos qui nominantur Dei famuli, ex Dei puro servitio et famulatu, uniri ad amabilem perfectionem. „

**CONCLUSIO.** — Religio, quum sit status in quo homo se totum et sua omnia ad divinum cultum consecrat, et quasi immolat, perfectionis sine dubio status est.

Respondeo dicendum quod, sicut ex supra dictis patet (quæst. cxi, art. 2), id quod communiter multis convenit, antonomastice attribuitur ei cui per excellentiam convenit; sicut nomen fortitudinis vindicat sibi illa virtus quæ circa difficillima firmitatem animi servat; et temperantiæ nomen vindicat sibi illa virtus quæ temperat maximas delectationes. Religio autem, ut supra habitum est (quæst. lxxxi, art. 2), est quædam virtus, per quam aliquis ad Dei servitium et cultum aliquid exhibet. Et ideo antonomastice religiosi dicuntur illi qui se totaliter mancipant divino servitio, quasi holocaustum Deo offerentes. Unde Gregorius dicit<sup>2</sup>: „ Sunt quidam qui nihil sibimetipsis reservant: sed sensum, linguam, vitam atque substantiam, quam perceperunt, omnipotenti Deo immolant. „ In hoc autem perfectio hominis consistit quod totaliter Deo inhereat, sicut ex supra dictis patet (quæst. clxxxiv, art. 2), et secundum hoc religio perfectionis statum nominat<sup>3</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod exhibere aliquid ad cultum Dei est de necessitate salutis; sed quod aliquis se totaliter, et sua divino cultui deputet, ad perfectionem pertinet.

Ad *secundum* dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. lxxxi, art. 1 ad 1, et art. 4 ad 1 et 2) cum de virtute religionis ageretur, ad religionem pertinent non solum oblationes sacrificio-

rum, et alia huiusmodi, quæ sunt religioni propria; sed etiam actus omnium virtutum, secundum quod referuntur ad Dei servitium et honorem, efficiuntur actus religionis. Et secundum hoc si quis totam vitam suam divino servitio deputet, tota vita ipsius ad religionem pertinebit: et secundum hoc ex vita religiosa, quam ducunt, religiosi dicuntur qui sunt in statu perfectionis.

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut dictum est (quæst. clxxxiv, art. 5 et 6), religio nominat statum perfectionis ex intentione finis. Unde non oportet quod quicumque est in religione, iam sit perfectus, sed quod ad perfectionem tendat. Unde super illud Matth. xix: *Si vis perfectus esse*, etc., dicit Origenes<sup>4</sup>, quod „ ille qui mutavit pro divitiis paupertatem, ut fiat perfectus, non in ipso tempore quo tradiderit bona sua pauperibus, fiet omnino perfectus, sed ex illa die incipiet speculatio Dei adducere eum ad omnes virtutes. „ Et hoc modo in religione non omnes sunt perfecti, sed quidam incipientes, quidam proficientes.

Ad *quartum* dicendum, quod religionis status principaliter est institutus ad perfectionem adipiscendam per quædam exercitia, quibus tolluntur impedimenta perfectæ charitatis. Sublatis autem impedimentis perfectæ charitatis, multo magis exciduntur occasiones peccati, per quod totaliter tollitur charitas. Unde cum ad penitentem pertineat causas peccatorum excidere, ex consequenti status religionis est convenientissimus penitentiae locus. Unde in Decret. 33, quæst. ii<sup>5</sup> consulitur cuidam qui uxorem occiderat, ut potius monasterium ingrediatur, quod dicitur esse melius et levius, quam quod penitentiam publicam agat, remanendo in sæculo.

## ART. II. — UTRUM

### QUILIBET RELIGIOSUS

#### TENEATUR AD OMNIA CONSILIA<sup>6</sup>.

De his etiam Sent. iv, dist. i, quæst. ii, art. 6, quæst. ii ad 3.

Ad secundum sic proceditur. 1. Vide-

(1) De eccles. hier. cap. 6, loc. cit.

(2) Super Ezech. hom. xx, inter med. et fin.

(3) Quos latine *religiosos* vocamus, eos apostoli olim vocarunt *θεραπευτάς*, a puro Dei cultu et obsequio cui vacabant; vel *monachos* a vita singulari quam agebant; vel *ἀσκητάς*, id est, exercitatores, quia scilicet vitæ perfectioris e-

xercitationi se dederant. Dicti sunt quoque *sanctimoniales*, aut *moniales* brevitatis causa, *regulares*, *patres*, *dominici*, etc.

(4) Tract. 8 in Matth., aliquant. a med.

(5) Cap. Admonere.

(6) Negative respondet S. Doctor, quia religiosus non tenetur, nisi ad ea quæ secundum sui ordinis regulam sunt præscripta.



tur quod quilibet religiosus teneatur ad omnia consilia. Quicumque enim proficitur statum aliquem, tenetur ad ea quæ illi statui conveniunt. Sed quilibet religiosus proficitur statum perfectionis. Ergo quilibet religiosus tenetur ad omnia consilia quæ ad perfectionis statum pertinent.

2. Præterea, Gregorius dicit <sup>1</sup>, quod " ille qui præsens sæculum deserit, et agit omnia bona quæ valet, quasi jam Ægypto derelicta, sacrificium præbet in eremo. „ Sed deserere sæculum, specialiter pertinet ad religiosos. Ergo etiam eorum est agere omnia bona quæ valent; et ita videtur quod quilibet eorum teneatur ad omnia consilia implenda.

3. Præterea, si non requiritur ad statum perfectionis quod aliquis omnia consilia impleat, sufficiens esse videtur, si quædam consilia impleat. Sed hoc falsum est, quia multi in sæculari vita existentes aliqua consilia implent, ut patet de his qui continentiam servant. Ergo videtur quod quilibet religiosus, qui est in statu perfectionis, teneatur ad omnia quæ sunt perfectionis. Hujusmodi autem sunt omnia consilia.

Sed *contra*, ad ea quæ sunt supererogationis, non tenetur aliquis nisi ex propria obligatione. Sed non quilibet religiosus obligat se ad omnia, sed ad aliqua determinata, quidam ad hæc, quidam ad illa. Non ergo omnes tenentur ad omnia.

**CŌNCLUSIO.** — Tametsi religiosus ea dumtaxat consilia, quæ sibi definite secundum suæ professionis regulam taxata sunt, implere teneatur, tamen etiam ad alia implenda intendere debet.

Respondeo dicendum quod ad perfectionem aliquid pertinet tripliciter: uno modo essentialiter: et sic, sicut supra dictum est (quæst. clxxxiv, art. 3), ad perfectionem pertinet perfecta observantia præceptorum charitatis. Alio modo ad perfectionem pertinet aliquid consequenter, sicut illa quæ consequuntur ex perfectione charitatis; puta quod aliquis maledicenti benedicat, et alia hujusmodi impleat; quæ etsi secundum

præparationem animi sint in præcepto, ut scilicet impleantur, quando necessitas requirit <sup>2</sup>; tamen ex superabundantia charitatis procedit quod etiam præter necessitatem quandoque talia impleantur. Tertio modo pertinet aliquid ad perfectionem instrumentaliter et dispositive, sicut paupertas, continentia, abstinencia, et alia hujusmodi. Dictum est autem (art. præc.), quod ipsa perfectio charitatis est finis status religionis. Status autem religionis est quædam disciplina vel exercitium ad perfectionem perveniendi; ad quam quidem aliqui pervenire nituntur exercitiis diversis, sicut etiam medicus ad sanandum uti potest diversis medicamentis. Manifestum est autem quod illi qui operantur ad finem, non ex necessitate convenit quod jam assecutus sit finem, sed requiritur quod per aliquam viam tendat ad finem. Et ideo ille qui statum religionis assumit, non tenetur habere perfectam charitatem; sed tenetur ad hoc tendere et operam dare ut habeat charitatem perfectam. Et eadem ratione non tenetur ad hoc quod illa impleat quæ ad perfectionem charitatis consequuntur; tenetur autem ut ad ea implenda intendat: contra quod facit contemnens; unde non peccat, si ea prætermittat, sed si ea contemnat <sup>3</sup>. Similiter etiam non tenetur ad omnia exercitia quibus ad perfectionem pervenitur, sed ad illa quæ determinate sunt ei taxata secundum regulam quam professus est.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ille qui transit ad religionem non proficitur se esse perfectum, sed proficitur se adhibere studium ad perfectionem consequendam; sicut etiam ille qui intrat scholas, non proficitur se scientem, sed proficitur se studentem ad scientiam acquirendam. Unde, sicut Augustinus dicit <sup>4</sup>, " Pythagoras noluit se sapientem profiteri, sed sapientiæ amatorem. „ Et ideo religiosus non est transgressor professionis, si non sit perfectus, sed solum si contemnat ad perfectionem tendere.

Ad *secundum* dicendum, quod sicut

(1) Super Ezech. hom. xx, inter med. et fin.

(2) In eo casu quilibet christianus ad ea tenetur; sed extra tempus quo honor Dei aut salus proximi peculiariter id requirat, non tenentur religiosi ad illa consilia actualiter exercenda, siquidem non tenentur ad hoc ut jam perfectionem habeant, sed tantum ut ad eam tendant.

(3) Id est, qui ea vel secundum se, vel secundum quod a Christo consuluntur vilipendit, sciens ac volens nihil aut parvæstimans ea quæ Christus tanquam magna, multumque ad perfectionem conducentia commendavit.

(4) De civ. Dei, lib. viii, cap. 2, a princ.

diligere Deum ex toto corde tenentur omnes, est tamen aliqua totalitas perfectionis, quæ sine peccato prætermitti non potest; aliqua autem quæ sine peccato prætermittitur, dum tamen desit contemptus, ut supra dictum est (quæst. CLXXXIV, art. 2 ad 3), ita etiam omnes tam religiosi quam sæculares tenentur aqualiter facere quidquid boni possunt; omnibus enim communiter dicitur Eccl. ix, 10: *Quodcumque facere potest manus tua, instanter operare*. Est tamen aliquis modus hoc præceptum implendi, quo peccatum vitatur, scilicet si homo faciat quod potest, secundum quod requirit conditio sui status: dummodo contemptus non adsit agendi meliora, per quem animus firmatur contra spirituales profectum.

Ad tertium dicendum, quod quædam consilia sunt, quæ si prætermitterentur, tota vita hominis implicaretur negotiis sæcularibus; puta si quis haberet proprium, vel matrimonio uteretur, aut aliquid hujusmodi faceret, quod pertinet ad essentialia vota religionis: et ideo ad omnia talia consilia observanda religiosi tenentur. Sunt autem quædam consilia de quibusdam melioribus particularibus actibus, quæ prætermitti possunt absque hoc quod vita hominis sæcularibus actibus implicetur: unde non oportet quod ad omnia talia religiosi teneantur

### ART. III. — UTRUM PAUPERTAS REQUIRATUR AD PERFECTIONEM RELIGIONIS <sup>1</sup>.

De his etiam infra, art. 4 corp. et ad 1, et Opusc. xviii, cap. 7 et 8.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod paupertas non requiratur ad perfectionem religionis. Non enim videtur ad statum perfectionis pertinere illud quod illicite fit. Sed quod homo omnia sua relinquat, videtur esse illicitum; Apostolus enim <sup>2</sup> dat formam fidelibus eleemosynas faciendi, dicens: *Si voluntas prompta est, secundum id quod habet, accepta est*, id est, ut necessaria retineatis; et postea addit: *Non enim ut aliis sit remissio, vobis autem tribulatio*.

(1) In hoc articulo S. Thomas impugnatur errorem Vigilantii qui paupertatis votum damnaverat, ei eleemosynam anteponens; refellit quoque Guillelmum de S. Amore, dicentem paupertatem habitualesse licitam, non vero actuales, ut videre est Opusc. de perf. vitæ spiritualis, cap. 7.

Glossa (interl.), " id est, paupertas. " Et super illud I. Tim. vi: *Habentes alimenta, et quibus tegamur*, dicit Glossa (interl.): " Etsi nihil intulerimus vel ablaturi sumus, non tamen omnino abjicienda sunt hæc temporalia. " Ergo videtur quod voluntaria paupertas non requiratur ad perfectionem religionis.

2. Præterea, quicumque se exponit periculo, peccat. Sed ille qui omnibus suis relictis, voluntariam paupertatem sectatur, exponit se periculo, et spirituali, secundum illud Prov. xxx, 9: *Ne forte egestate compulsus furer et perjurem nomen Dei mei*; et Eccli. xxvii, 1: *Propter inopiam multi deliquerunt*: et etiam corporali; dicitur enim Eccli. vii, vers. 13: *Sicut protegit sapientia, sic protegit et pecunia*; et Philosophus dicit <sup>3</sup>, quod " videtur quædam perditio ipsius hominis esse corruptio divitiarum, quia per has homo vivit. " Ergo videtur quod voluntaria paupertas non requiratur ad perfectionem religiosæ vitæ.

3. Præterea, virtus in medio consistit, ut dicitur <sup>4</sup>. Sed ille qui omnia dimittit per voluntariam paupertatem, non videtur in medio consistere, sed magis in extremo. Ergo non agit virtuose, et ita hoc non pertinet ad vitæ perfectionem.

4. Præterea, ultima perfectio hominis in beatitudine consistit. Sed divitiæ conferunt ad beatitudinem; dicitur enim Eccli. xxxi, 8: *Beatus dives qui inventus est sine macula*; et Philosophus dicit <sup>5</sup>, " quod organice divitiæ deserviunt ad felicitatem. " Ergo voluntaria paupertas non requiratur ad perfectionem religionis.

5. Præterea, status episcoporum est perfectior quam status religionis. Sed episcopi possunt proprium habere, ut supra habitum est (qu. præc., art. 6). Ergo et religiosi.

6. Præterea, dare eleemosynam est opus maxime Deo acceptum, et, sicut Chrysostomus dicit <sup>6</sup>, " medicamentum, quod maxime in poenitentia operatur. " Sed paupertas excludit eleemosynarum largitionem. Ergo videtur quod paupertas ad perfectionem religionis non pertineat.

(2) 11. Cor. viii, 12.

(3) Ethic. lib. iv, cap. 1, paulo a princ.

(4) Ethic. lib. ii, cap. 6.

(5) Ethic. lib. i, cap. 5, circa fin. et cap. 10.

(6) Rom. ix. in Epist. ad Hebr., declinando ad fin.



Sed *contra* est quod Gregorius dicit <sup>1</sup>:  
 \* Sunt nonnulli justorum, qui ad comprehendendum culmen perfectionis accincti, dum altiora interior appetunt, exterius cuncta derelinquunt. „ Sed accingi ad comprehendendum culmen perfectionis, proprie pertinet ad religiosos, ut dictum est (art. 1 et 2 præc.). Ergo eis competit ut per voluntariam paupertatem cuncta exterius derelinquant.

CONCLUSIO. — Ad perfectionem charitatis et religionis necessaria est paupertas voluntaria.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. præc.), status religionis est quoddam exercitium et disciplina, per quam pervenitur ad perfectionem charitatis. Ad quod quidem necessarium est quod aliquis affectum suum totaliter abstrahat a rebus mundanis; dicit enim Augustinus <sup>2</sup> ad Deum loquens: „ Minus te amat qui tecum aliquid amat, quod non propter te amat. „ Unde <sup>3</sup> dicit Augustinus, quod. „ nutrimentum charitatis est diminutio cupiditatis, perfectio nulla cupiditas. „ Ex hoc autem quod aliquis res mundanas possidet, allicitur animus ejus ad earum amorem. Unde Augustinus dicit <sup>4</sup>, quod „ terrena diliguntur arctius adepta quam concupita. Nam nnde juvenis ille tristis discessit, nisi quia magnas divitias habebat? Aliud est enim nolle incorporare quæ desunt, aliud jam incorporata divellere: illa velut extranea repudiantur; ista vero veluti membra præciduntur <sup>5</sup>. „ Et Chrysostomus dicit <sup>6</sup>, quod „ appositio divitiarum majorem accendit flammam, et vehementior fit cupido. „ Et inde est quod ad perfectionem charitatis acquirendam primum fundamentum est voluntaria paupertas, ut aliquis absque proprio vivat, dicente Domino <sup>7</sup>: *Si vis perfectus esse, vade, vende omnia quæ habes, et da pauperibus, et veni, sequere me* <sup>8</sup>.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Glossa <sup>9</sup> subdit, „ non ideo dixit Apostolus, scilicet ut nobis non sit tri-

bulatio, id est, paupertas, quin melius esset omnia dare; sed infirmis timet, quos sic dare monet ut egestatem non patiantur. „ Unde similiter etiam ex Glossa alia non est intelligendum, quod non liceat omnia temporalia abjicere, sed quod non ex necessitate requiritur. Unde et Ambrosius dicit <sup>10</sup>: „ Dominus non vult, scilicet ex necessitate præcepti, simul effundi opes, sed dispensari: nisi forte ut Eliseus boves suos occidit, et pavit pauperes ex eo quod habuit <sup>11</sup>, ut nulla cura teneretur domestica. „

Ad secundum dicendum, quod ille qui omnia sua dimittit propter Christum, non exponit se periculo neque spirituali neque corporali. Spirituale enim periculum ex paupertate provenit, quando non est voluntaria; quia ex affectu congregandi pecunias, quem patiuntur illi qui involuntarie sunt pauperes, incidit homo in multa peccata, secundum illud I. Tim. ult., 9: *Qui volunt divites fieri, incidunt in tentationem et in laqueum diaboli*. Iste autem affectus deponitur ab his qui voluntariam paupertatem sequuntur; magis autem dominatur in his qui divitias possident, ut ex supra dictis patet (in corp. art.). Corporale etiam periculum non imminet illis qui intentione sequendi Christum omnia sua relinquunt, divinæ providentiæ se committentes. Unde Augustinus dicit <sup>12</sup>: „ Quærentibus primum regnum Dei et justitiam ejus, non debet subesse sollicitudo ne necessaria desint. „

Ad tertium dicendum, quod medium virtutis, secundum Philosophum <sup>13</sup>, accipitur secundum rationem rectam, non secundum quantitatem rei. Et ideo quidquid potest fieri secundum rationem rectam, non est vitiosum ex magnitudine quantitatis, sed magis virtuosum. Esset autem præter rationem rectam, si quis omnia sua consumeret per intemperantiam, vel absque utilitate. Est autem secundum rationem rectam, quod aliquis divitias abjiciat, ut contemplationi sapientiæ vacet: quod etiam phi-

Christus: *Omnis qui reliquerit domum, etc. centuplum accipiet et vitam æternam possidebit*.

(9) Interl., ibid.

(10) De offic. lib. 1, cap. 30, ante med.

(11) Non dicitur expresse quod pauperes paverit, sed quod populo comedendos dederit (111. Reg. xix, 21).

(12) De serm. Dom. in monte, lib. 11, cap. 17, in princ.

(13) Ethic. lib. 11, cap. 6.

(1) Moral. lib. viii, cap. 15, a princ.

(2) Confess. lib. x, cap. 29.

(3) Quæst. lib. lxxxiii, qu. 36, circa princ.

(4) In Epist. ad Paulinum et Therasiam 31, al. 34, a med.

(5) Ita Mss. Edit. *Ista vero velut membra præciduntur*.

(6) Super Matth. hom. lxiv, ante med.

(7) Matth. xix, 21.

(8) Ad paupertatem voluntariam sic hortatur

losophi quidam leguntur fecisse. Dicit enim Hieronymus <sup>1</sup>: "Crates ille Thebanus, homo quondam ditissimus, cum ad philosophandum Athenas pergeret, magnum auri pondus abiecit; nec putavit se posse simul divitias, et virtutes possidere." Unde multo magis secundum rationem rectam est ut homo omnia sua relinquat, ad hoc quod Christum perfecte sequatur. Unde Hieronymus dicit <sup>2</sup>: "Christum nudum nudus sequere."

Ad *quartum* dicendum, quod duplex est beatitudo sive felicitas: una quidem perfecta, quam expectamus in futura vita; alia vero imperfecta, secundum quam aliqui dicuntur in hac vita beati. Vitæ autem præsentis felicitas est duplex: una quidem secundum vitam activam; alia vero secundum vitam contemplativam, ut patet per Philosophum <sup>3</sup>. Ad felicitatem autem vitæ activæ, quæ consistit in exterioribus operationibus, instrumentaliter divitiæ coadiuvant; quia, ut Philosophus dicit <sup>4</sup>, "multa operamur per amicos, et per divitias, et per civilem potentiam, sicut per quædam organa." Ad felicitatem autem contemplativæ vitæ non multum operantur, sed magis impediunt, in quantum sua sollicitudine impediunt animi quietem, quæ maxime necessaria est contemplanti. Et hoc est quod Philosophus dicit <sup>5</sup>, quod "ad actiones multis opus est; speculanti vero nulla talium, scilicet exteriorum bonorum, ad operationem necessitas, sed impedimenta sunt ad speculationem." Ad futuram vero beatitudinem ordinatur aliquis per charitatem. Et quia voluntaria paupertas est efficax exercitium perveniendi ad perfectam charitatem, ideo multum valet ad cælestem beatitudinem consequendam. Unde et Dominus <sup>6</sup> dicit: *Vade, vende omnia quæ habes, et da pauperibus, et habebis thesaurum in cælo*. Divitiæ autem habitæ per se quidem uatæ sunt perfectionem charitatis impedire, principaliter alliciendo animum et distrahendo: unde dicitur Matth. xiii, 22, quod *sollicitudo sæculi, et fallacia divitiarum*

*suffocant verbum Dei*; quia, ut Gregorius dicit <sup>7</sup>, "dum bonum desiderium ad cor intrare non sinunt, quasi aditum flatus vitalis necant." Et ideo difficile est charitatem inter divitias conservare: unde Dominus dicit <sup>8</sup>, quod *dives difficile intrabit in regnum cælorum*: quod quidem intelligendum est de eo qui actu habet divitias; nam de eo qui affectum in divitiis ponit, dicit hoc esse impossibile <sup>9</sup>, secundum expositionem Chrysostomi <sup>10</sup>, cum subdit: "Facilius est camelum per foramen acus transire, quam divitem intrare in regnum cælorum." Et ideo non simpliciter *dives* dicitur esse beatus, sed *qui inventus est sine macula, et post aurum non abiit*: et hoc ideo, quia rem difficilem fecit; unde subditur: *Quis est hic, et laudabimus eum? fecit enim mirabilia in vita sua*, ut scilicet inter divitias positus, divitias non amaret.

Ad *quintum* dicendum, quod status episcopalis non ordinatur ad perfectionem adipiscendam, sed potius ut ex perfectione quam quis habet, alios gubernet, non solum ministrando spiritualia, sed etiam temporalia; quod pertinet ad vitam activam, in qua multa operanda occurrunt instrumentaliter per divitias, ut dictum est (in solut. præc.). Et ideo ab episcopis, qui profitentur gubernationem gregis Christi, non exigitur ut proprio careant, sicut exigitur a religiosis qui profitentur disciplinam perfectionis acquirendæ.

Ad *sextum* dicendum, quod abrenuntiatio propriarum divitiarum comparatur ad eleemosynarum largitionem, sicut universale ad particulare, et holocaustum ad sacrificium. Unde Gregorius dicit <sup>11</sup>, quod "illi qui ex possessis rebus subsidia egentibus miuistrant, in bonis quæ faciunt, sacrificium offerunt, quia aliquid Deo immolant, et aliquid sibi reservant; qui vero nihil sibi reservant, offerunt holocaustum, quod est majus sacrificio." Unde etiam Hieronymus contra Vigilantium <sup>12</sup> dicit: "Quod autem asseris, eos melius facere qui utuntur rebus suis, et paulatim fructus posses-

(1) In epist. ad Paulinum.

(2) In epist. ad Rusticum monachum.

(3) Ethic. lib. x. cap. 7 et 8.

(4) Ethic. lib. i. cap. 9.

(5) Ethic. lib. x. cap. 8, ante med.

(6) Matth. xix, 21. (7) Hom. xv, in med.

(8) Matth. xix.

(9) Quod intelligendum est in sensu composito; id est, fieri nequit quod dives, quamdiu affectum in divitiis ponit, in regnum cælorum intret, sed possibile est quamdiu vivit, quod animum suum commutet.

(10) Hom. xiv in Matth., ante med.

(11) Super Ezech. hom. xx, inter med. et fin.

(12) Cap. 5, circa fin., et incipit: *Multa in orbe*.



sionum suarum pauperibus dividunt, non a me ois, sed a Domino responderetur: *Si vis perfectus esse*, etc., „ et postea subdit: „ Iste quem tu laudas, secundus et tertius gradus est, quem et nos recipimus; dummodo sciamus prima secundis et tertiis præferenda. „ Et ideo ad excludendum errorem Vigilantii dicitur in lib. De eccl. dogmatibus <sup>1</sup>: „ Bonum est facultates cum dispensatione pauperibus erogare: melius est pro intentione sequendi Dominum insimul donare, et absolutum sollicitudine egere cum Christo <sup>2</sup>. „

ART. IV. — UTRUM

PERPETUA CONTINENTIA REQUIRATUR  
AD PERFECTIONEM RELIGIONIS <sup>3</sup>.

De his etiam supra, quest. CLXXXVIII, art. 11 corp. fin., et Opusc. XVII, cap. 9, et Opusc. XIX, cap. 1, et in Prol. super Joan. lect. 2.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod perpetua continentia non requiratur ad perfectionem religionis. Omnis enim vitæ christianæ perfectio ab apostolis Christi cœpit. Sed apostoli continentiam non videntur servasse, ut patet de Petro, qui socrum legitur habuisse <sup>4</sup>. Ergo videtur quod ad perfectionem religionis non requiratur perpetua continentia.

2. Præterea, primum perfectionis exemplar nobis in Abraham ostenditur, cui Dominus dixit <sup>5</sup>: *Ambula coram me, et esto perfectus*. Sed exemplatum non oportet quod excedat exemplar. Ergo non requiritur ad perfectionem religionis perpetua continentia.

3. Præterea, illud quod requiritur ad perfectionem religionis in omni religione invenitur. Sunt autem aliqui religiosi qui uxoribus utuntur. Non ergo religionis perfectio exigit perpetuam continentiam.

Sed contra est quod Apostolus <sup>6</sup> dicit: *Mundemus nos ab omni inquinamento carnis et spiritus, perficientes sanctificationem nostram in timore Dei*. Sed munditia carnis et spiritus conservatur per continentiam; dicitur enim I. Cor. VII, 34:

(1) Cap. 71.

(2) Addi potest, ut animadvertit Sylvius, quod qui voluntariam paupertatem sunt amplexi, possint vacare, idque frequenter expeditius quam divites, operibus misericordiæ spiritualibus; de quibus dictum est (quest. XXXI, art. 2 et 3).

(3) Jovinianus olim continentiam primus reprobavit, cujus error ab Hieronymo fuit profligatus; at tamen hæretici recentiores, Lutherus, Calvinus, hanc sententiam renovarunt, sed ab Ecclesia quoque fuerunt anathematizati.

*Mulier innupta et virgo cogitat quæ Domini sunt, ut sit sancta spiritu et corpore*. Ergo perfectio religionis requirit continentiam.

CONCLUSIO. — Votum perpetuæ continentiae requiritur ad religionis perfectionem, sicut voluntaria paupertas.

Respondeo dicendum quod ad statum religionis requiritur subtractio eorum per quæ homo impeditur ne feratur totaliter in Dei servitium. Usus autem carnalis copulæ retrahit animum ne totaliter feratur in Dei servitium dupliciter: uno modo propter vehementiam delectationis, ex cujus frequenti experientia augetur concupiscentia, ut etiam Philosophus dicit <sup>7</sup>. Et inde est quod usus venereorum retrahit animum ab illa perfecta intentione tendendi in Deum. Et hoc est quod Augustinus dicit <sup>8</sup>: „ Nihil esse sentio quod magis ex arce deiciat animum virilem quam blandimenta feminea, corporumque ille contactus, sine quo uxor haberi non potest. „ Alio modo propter sollicitudinem, quam ingerit homini de gubernatione uxoris, et filiorum, et rerum temporalium, quæ ad eorum sustentationem sufficiant. Unde Apostolus dicit <sup>9</sup>, quod *qui sine uxore est, sollicitus est quæ sunt Domini, quomodo placeat Deo; qui autem cum uxore est, sollicitus est quæ sunt mundi, quomodo placeat uxori*. — Et ideo continentia perpetua requiritur ad perfectionem religionis, sicut voluntaria paupertas <sup>10</sup>. Unde sicut damnatus est Vigilantius, qui adæquavit divitias paupertati; ita damnatus est Jovinianus, qui adæquavit matrimonium virginitati.

Ad primum ergo dicendum, quod perfectio non solum paupertatis, sed etiam continentiae, introducta est per Christum, qui dicit <sup>11</sup>: *Sunt eunuchi qui castraverunt se ipsos propter regnum cælorum*; et postea subdit: *Qui potest capere capiat*. Et ne alicui spes perveniendi ad perfectionem tolleretur, assumpsit ad perfectionis statum etiam illos

(1) Matth. VIII. (5) Gen. XVII, 1.

(6) II. Cor. VII, 1.

(7) Ethic. lib. III, cap. ult., a med.

(8) Soliloq. lib. I, cap. 10, ante med.

(9) I. Cor. VII, 32.

(10) Hinc dixit Innocentius III (cap. Cum ad monasterium, tit. De statu monach.) abdicatio proprietatis, sicut et custodia castitatis, adeo est annexa regulæ monachali, ut contra eam nec summus pontifex possit licentiam indulgere.

(11) Matth. XIX, 12.

quos invenit matrimonio junctos. Non autem poterat absque injuria fieri quod viri uxores desererent; sicut absque injuria fiebat quod omnes divitias relinquerent. Et ideo Petrum, quem invenit matrimonio junctum, non separavit ab uxore; Joannem tamen volentem nubere, a nuptiis revocavit <sup>1</sup>.

Ad *secundum* dicendum, quod, sicut Augustinus dicit <sup>2</sup>, "melior est castitas cœlibum quam castitas nuptiarum, quarum Abraham habebat unam in usu, ambas in habitu: easte quippe conjugaliter vixit; esse autem castus sine conjugio potuit, sed tunc non oportuit." Nec tamen quia antiqui Patres perfectionem animi simul cum divitiis et matrimonio habuerunt, quod ad magnitudinem virtutis pertinebat, propter hoc infirmiores quique debent presumere se tantæ esse virtutis ut eum divitiis et matrimonio possint ad perfectionem pervenire; sicut nec aliquis præsumit hostes inermis invadere, quia Samson eum mandibula asini multos hostium peremit. Nam illi Patres, si tempus fuisset continentiae et paupertatis servandæ, studiosius hoc implessent.

Ad *tertium* dicendum, quod illi modi vivendi secundum quos homines matrimonio utuntur, non sunt simpliciter et absolute loquendo religiones, sed secundum quid, inquantum scilicet in aliquo partecipant quædam quæ ad statum religionis pertinent.

**ART. V. — UTRUM OBEDIENTIA PERTINEAT AD PERFECTIONEM RELIGIONIS <sup>3</sup>.**

De his etiam Opusc. xvii, cap. 10, et Opusc. xix, cap. 1.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod obedientia non pertineat ad perfectionem religionis. Illa enim videntur ad perfectionem religionis pertinere, quæ sunt supererogationis, ad quæ non omnes tenentur. Sed ad obediendum prælatis suis omnes tenentur, secundum illud Apostoli <sup>4</sup>: *Obedite præpositis vestris, et subjacete eis*. Ergo videtur quod obedientia non pertineat ad perfectionem religionis.

(1) Quod S. Joannes evangelista nunquam attentavit nuptias, tradunt Ignatius in epist. ad Philadelph. et Epiphanius, hæres. 58, idemque satis significant tum ipse Hieronymus (lib. i cont. Jovinian. cap. 14), tum August. (tract. ult. in Joannem).

(2) In lib. De bono conjug., cap. 22, ante med.

(3) In hoc articulo habes quomodo sive dire-

2. Præterea, obedientia pertinere videtur proprie ad eos qui debent regi sensu alieno; quod est indiscretorum. Sed Apostolus dicit <sup>5</sup>, quod *perfectorum est solidus cibus, qui pro consuetudine exercitatos habent sensus ad discretionem boni et mali*. Ergo videtur quod obedientia non pertineat ad statum perfectorum.

3. Præterea, si obedientia requireretur ad perfectionem religionis, oporteret quod omnibus religiosis conveniret. Non autem omnibus convenit: sunt enim quidam religiosi solitariam vitam agentes, qui non habent superiores, quibus obediant; prælati etiam religionum ad obedientiam non videntur teneri. Ergo obedientia non videtur pertinere ad religionis perfectionem.

4. Præterea, si votum obedientiæ ad religionem requireretur, consequens esset quod religiosi tenerentur prælatis suis in omnibus obedire, sicut et per votum continentiae tenentur ab omnibus veneris abstinere. Sed non tenentur prælatis suis obedire in omnibus, ut supra habitum est (quæst. civ, art. 5), eum de virtute obedientiæ ageretur. Ergo votum obedientiæ non requiritur ad religionem.

5. Præterea, illa servitia sunt Deo maxime accepta, quæ liberaliter, et non ex necessitate fiunt, secundum illud II. Cor. ix, vers. 7: *Non ex tristitia, aut ex necessitate*. Sed illa quæ fiunt ex obedientia, fiunt ex necessitate præcepti. Ergo laudabilius fiunt bona opera quæ quis propria sponte facit. Votum ergo obedientiæ non competit religioni, per quam homines quærunt ad meliora pervenire.

Sed *contra*, perfectio religionis maxime consistit in imitatione Christi, secundum illud Matth. xix, 21: *Si vis perfectus esse, etc., sequere me*. Sed in Christo maxime commendatur obedientia <sup>6</sup>, secundum illud Philip. ii, 8: *Factus est obediens usque ad mortem*. Ergo videtur quod obedientia pertineat ad perfectionem religionis.

etc, sive indirecte destruas errorem beguardorum et beguinarum dicentium, quod illi qui ad perfectionis statum perveniant, non tenerentur obedire alicui humanæ potestati.

(4) Hebr. ult., 17. (5) Hebr. v, 14.

(6) De sua obedientia locutus invenitur Christus (Joan. xiv): *Sicut mandatum dedit mihi Pater, sic facio*, et (Joan. xv): *Ego Patris mei præcepta servavi*.



CONCLUSIO. — Obedientia necessaria est ad religionis perfectionem.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. 2 et 3 huj. quæst.), status religionis est quædam disciplina vel exercitium tendendi in perfectionem. Quicumque autem instruuntur vel exercitantur, ut perveniant ad aliquem finem, oportet quod directionem alicujus sequantur, secundum cujus arbitrium instruuntur, vel exercitentur, ut perveniant ad illum finem, quasi discipuli sub magistro. Et ideo oportet quod religiosi in his quæ pertinent ad religiosam vitam, alicujus instructioni et imperio subdantur; unde et 7, quæst. 1<sup>a</sup> dicitur: "Monachorum vita subjectionis habet verbum, et discipulatus." Imperio autem et alterius instructioni subjicitur homo per obedientiam; et ideo obedientia requiritur ad religionis perfectionem.

Ad *primum* ergo dicendum, quod obedire prælatis in his quæ pertinent ad necessitatem virtutis, non est supererogationis, sed omnibus commune; sed obedire in his quæ pertinent ad exercitium perfectionis, pertinet proprie ad religiosos; et comparatur ista obedientia ad aliam, sicut universale ad particulare. Illi enim qui in sæculo vivunt, aliquid sibi retinent, et aliquid Deo largiuntur; et secundum hoc obedientiæ prælatorum subduntur. Illi vero qui vivunt in religione, totaliter se et sua tribuunt Deo, ut ex supra dictis patet (art. 3 huj. qu.). Unde obedientia eorum est universalis<sup>2</sup>.

Ad *secundum* dicendum, quod, sicut Philosophus dicit<sup>3</sup>, "homines exercitantes se in operibus, perveniunt ad aliquos habitus, quos cum acquisierint, eosdem actus maxime possunt operari." Sic ergo obediendo, illi qui non sunt perfectionem adepti, ad perfectionem perveniunt; illi autem qui jam sunt perfectionem adepti, maxime prompti sunt ad obediendum, non quasi indigentes dirigi ad perfectionem acquirendam, sed quasi per hoc se conservantes in eo quod ad perfectionem pertinet.

(1) Cap. *Hoc nequaquam*.

(2) Ea obedientia definitur potest virtus qua in societatem religiosam assumpti, juxta præscriptum suæ regulæ vivunt. spiritualesque Patri obediunt.

(3) Ethic. lib. II, cap. 1 et 2. (4) Ante med.

Ad *tertium* dicendum, quod subjectio religiosorum principaliter attenditur ad episcopos, qui comparantur ad eos, sicut perfectores ad perfectos, ut patet per Dionysium De eccl. hier. cap. 6<sup>4</sup>, ubi etiam dicit quod "monachorum ordo pontificum consummativis virtutibus mancipatur, et divinis eorum illuminationibus edocetur." Unde ab episcoporum obedientia nec eremitæ, nec etiam prælati religionum excusantur; et si a diocesanis episcopis totaliter, vel ex parte sunt exempti, obligantur tamen ad obediendum summo pontifici, non solum in his quæ sunt communia aliis, sed etiam in his quæ specialiter pertinent ad disciplinam religionis.

Ad *quartum* dicendum, quod votum obedientiæ ad religionem pertinens, se extendit ad dispositionem totius humanæ vitæ, et secundum hoc votum obedientiæ habet quamdam universalitatem<sup>5</sup>, licet non se extendat ad omnes particulares actus; quorum quidam ad religionem non pertinent, quia non sunt de rebus pertinentibus ad dilectionem Dei et proximi: sicut confricatio barbæ, vel levatio festucæ de terra, et similia, quæ non cadunt sub voto, nec sub obedientia; quidam vero etiam contrariantur religioni. Nec est simile de voto continentiæ, per quam excluduntur actus omnino perfectioni religionis contrarii.

Ad *quintum* dicendum, quod necessitas coactionis facit involuntarium, et ideo excludit rationem laudis et meriti; sed necessitas consequens obedientiam non est necessitas coactionis, sed liberæ voluntatis, inquantum homo vult obedire, licet forte non vellet id quod mandatur, secundum se consideratum implere. Et ideo quia necessitati aliqua faciendi quæ secundum se non placent, per votum obedientiæ homo se subjicit propter Deum, ex hoc ipso ea quæ facit, sunt Deo magis accepta, etiamsi sint minora; quia nihil majus potest homo Deo dare quam quod propriam voluntatem propter ipsum voluntati alterius subjiciat. Unde in Collationibus Pa-

(5) Ex illis, ait Sylvius, haud difficulter intelligi posse videtur quod votum regularis obedientiæ se extendat ad actus virtuosos, sive interiores, sive exteriores; ideoque et prælatus possit suo religioso actus mere internos præcipere.

trum <sup>1</sup> dicitur, "detrinimum genus monachorum esse Sarabaitas, quia suas necessitates curantes, absoluti a seniorum jugo, habent libertatem agendi quid libitum fuerit; et tamen magis quam hi qui in cenobiis degunt, in operibus diebus ac noctibus consumuntur."

**ART. VI. — UTRUM REQUIRATUR AD PERFECTIONEM RELIGIONIS QUOD PAUPERTAS, CONTINENTIA ET OBEDIENTIA CADANT SUB VOTO <sup>2</sup>.**

De his etiam 12, quæst. cVIII, art. 3 corp., et Cont. gent. lib. III, cap. 130, et Opusc. XVIII, cap. 11 et 15, et Opusc. XIX, cap. 5.

Ad sextum sic proceditur. I. Videtur, quod non requiratur ad perfectionem religionis quod prædicta tria, scilicet paupertas, continentia et obedientia, cadant sub voto. Disciplina enim perfectionis assumendæ ex traditione Domini est accepta. Sed Dominus dans formam perfectionis <sup>3</sup> dicit: *Si vis perfectus esse, vade, vende omnia quæ habes, et da pauperibus*, nulla mentione facta de voto. Ergo videtur quod votum non requiratur ad disciplinam religionis.

2. Præterea, votum consistit in quadam promissione Deo facta; unde <sup>4</sup> cum dixisset Sapiens: *Si quid vovisti Deo, ne moreris reddere*, statim subdit: *Displicet enim ei infidelis et stulta promissio*. Sed ubi est exhibitio rei, non requiritur promissio. Ergo sufficit ad perfectionem religionis quod aliquis servet paupertatem, continentiam et obedientiam absque voto.

3. Præterea, Augustinus dicit ad Polentium <sup>5</sup>: "Ea sunt in nostris officiis gratiora, quæ cum liceret nobis non impendere, tamen causa dilectionis impendimus." Sed ea quæ fiunt sine voto, licet non impendere, quod non licet de his quæ fiunt cum voto. Ergo videtur gratius esse Deo, si quis paupertatem, continentiam et obedientiam absque voto servaret. Non ergo votum requiritur ad perfectionem religionis.

Sed *contra* est quod in veteri lege Na-

zaræi cum voto sanctificabantur, secundum illud Num. VI, 2: *Vir sive mulier, cum fecerint votum ut sanctificentur, et se voluerint Domino consecrare*, etc. Per eos autem significantur illi "qui ad perfectionis summam pertingunt, ut dicit Glossa Gregorii<sup>6</sup>. Ergo votum requiritur ad statum perfectionis.

**CONCLUSIO.** — Necessarium est, ut quicumque religionis perfectionem profitentur, voto obligent se ad perpetuam obedientiam, continentiam atque paupertatem.

Respondeo dicendum quod ad religiosos pertinet quod sint in statu perfectionis, sicut ex supra dictis patet (quæst. CLXXIV, art. 5). Ad statum autem perfectionis requiritur obligatio ad ea quæ sunt perfectionis, quæ quidem Deo fit per votum. Manifestum est autem ex præmissis (art. 3, 4 et 5 huj. quæst.), quod ad perfectionem christianæ vitæ pertinet paupertas, continentia et obedientia. Et ideo religionis status requirit ut ad hæc tria aliquis voto obligetur. Unde Gregorius dicit <sup>7</sup>: "Cum quis omne quod habet, omne quod vivit, omne quod sapit, omnipotenti Deo voverit, holocaustum est; quod quidem pertinere postea dicit ad eos qui præsens sæculum deserunt<sup>8</sup>.

Ad primum ergo dicendum, quod ad perfectionem vitæ Dominus pertinere dixit quod aliquis eum sequatur, non qualitercumque, sed ut ulterius retro non abiit. Unde et ipse dicit <sup>9</sup>: *Nemo mittens manum ad aratrum, et respiciens retro, aptus est regno Dei*. Et quamvis quidam de discipulis ejus retrorsum abiierint; tamen Petrus loco aliorum Domino interroganti: *Numquid et vos vultis abire?* respondit: *Domine, ad quem ibimus?* Unde et Augustinus dicit <sup>10</sup>, quod "sicut Matthæus et Marcus narrant, Petrus et Andreas, non subductis ad terram navibus tanquam causa redeundi, secuti sunt eum, sed tanquam jubentem ut sequerentur." Hæc autem immobilitas sequelæ Christi firmatur per votum. Et

(1) Coll. 18, cap. 7, parum a princ.

(2) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem destruas errorem pseudoapostolorum dicentium quod perfectior vita est vivere sine voto quam cum voto; et Lutheri, qui vota, quæcumque sint, omnino damnavit.

(3) Matth. XIX, 21. (4) Eccle. V, 3.

(5) De adulterinis conjugis, lib. I, cap. 14, in princ.

(6) Ibid. Moral. lib. II, cap. 26, vers. fin.

(7) Super Ezech. hom. IX, inter med. et fin.

(8) Hanc eandem quæstionem ex professo tractavit S. Doctor in opusculo cui titulus est: *Contra retrahentes a religione*: omnia refert argumenta eorum qui vitam religiosam impugnabant et ea singulatim refellit.

(9) Luc. IX, 62.

(10) De consensu Evang. lib. II, cap. 17, in fin.



ideo votum requiritur ad perfectionem religionis.

Ad *secundum* dicendum, quod perfectio religionis requirit, sicut Gregorius dicit <sup>1</sup>, ut aliquis omne quod vovit Deo exhibeat. Sed homo non potest totam vitam suam Deo actu exhibere, quia non est tota simul, sed successive agitur. Unde non aliter homo potest totam vitam suam Deo exhibere, nisi per voti obligationem.

Ad *tertium* dicendum, quod inter alia quæ licet nobis non impendere, est etiam propria libertas, quam homo cæteris rebus chariorem habet. Unde cum aliquis propria sponte voto sibi adimit libertatem abstinendi ab his quæ ad Dei servitium pertinent, hoc fit Deo acceptissimum. Unde Augustinus dicit <sup>2</sup>: "Non te vovisse pœnitent; imo gaude jam tibi non licere, quod cum tuo detrimento leuisset. Felix necessitas, quæ in meliora compellit."

**ART. VII. — UTRUM CONVENIENTER DICATUR, IN HIS TRIBUS VOTIS CONSISTERE RELIGIONIS PERFECTIONEM <sup>3</sup>.**

De his etiam infra, quæst. CLXXXVIII, art. 1 ad 2, et art. 2 ad 2, et De ver. quæst. II, art. 11 ad 5, et Opusc. XVIII, cap. 15.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter dicatur in his tribus votis consistere religionis perfectionem. Perfectio enim vitæ magis consistit in interioribus quam in exterioribus actibus, secundum illud Rom. xrv, vers. 17: *Non est regnum Dei esca et potus, sed justitia, pax et gaudium in Spiritu sancto*. Sed per votum religionis aliqui obligantur ad ea quæ sunt perfectionis. Ergo magis deberent ad religionem pertinere vota interiorum ætuum (puta contemplationis, dilectionis Dei, et proximi, et aliorum hujusmodi), quam votum paupertatis, continentiæ et obedientiæ, quæ pertinent ad exteriores actus.

2. Præterea, prædicta tria cadunt sub voto religionis, inquantum pertinent ad quoddam exercitium tendendi in perfectionem. Sed multa alia sunt in quibus religiosi exercitantur, sicut abstinencia, vigiliæ et alia hujusmodi. Ergo videtur quod inconvenienter ista tria vota di-

cantur essentialiter ad statum perfectionis pertinere.

3. Præterea, per votum obedientiæ aliquis obligatur ad omnia implenda secundum præceptum superioris, quæ ad exercitium perfectionis pertinent. Ergo sufficit votum obedientiæ absque aliis duobus votis.

4. Præterea, ad exteriora bona pertinent non solum divitiæ, sed etiam honores. Si ergo per votum paupertatis religiosi terrenas divitias abdicant, oportet esse etiam aliud votum, per quod honores mundanos contemnant.

Sed *contra* est quod dicitur in Extrav. De statu monach. <sup>4</sup> quod "custodia castitatis et abdicatio proprietatis sunt annexa regulæ monachali."

**CONCLUSIO.** — Religionis status, quantum est quoddam holocaustum quo quis se totum Deo offert, et quasi immolat, ex tribus votis, obedientiæ videlicet, continentiæ et paupertatis integratur, in iisque votis religionis perfectio consistit.

Respondeo dicendum quod religionis status potest considerari tripliciter: uno modo, secundum quod est quoddam exercitium tendendi in perfectionem charitatis; alio modo secundum quod quietat animum humanum ab exterioribus sollicitudinibus, secundum illud I. Cor. vii, 32: *Volo vos sine sollicitudine esse*; tertio modo, secundum quod est quoddam holocaustum, per quod aliquis totaliter se et sua offert Deo. Et secundum hoc ex his tribus votis integratur religionis status. -- Primo enim quantum ad exercitium perfectionis requiritur quod aliquis a se removeat illa per quæ posset impediri ne totaliter ejus affectus tendat in Deum, in quo consistit perfectio charitatis. Hujusmodi autem sunt tria: primum quidem cupiditas exteriorum bonorum, quæ tollitur per votum paupertatis; secundum autem est concupiscentia sensibilium delectationum, inter quas præcellunt delectationes venereæ, quæ excluduntur per votum continentiæ; tertium autem est inordinatio voluntatis humanæ, quæ excluditur per votum obedientiæ <sup>5</sup>. —

(1) Loc. sup. cit.

(2) In Ep. ad Armentar. et Paulinam 127, al. 45, vers. fin.

(3) Affirmative respondet S. Doctor, et hæc tria sufficiunt ut status religionis instituatur.

(4) Cap. Cum ad monasterium.

(5) Triâ hæc impedimenta intelligi possunt esse designata per hæc verba S. Joannis (I Ep. cap. II): *Omne quod est in mundo, concupiscentia carnis est, et concupiscentia oculorum, et superbia vitæ*.

Similiter autem sollicitudinis sæcularis inquietudo præcipue ingeritur homini circa tria: primo quidem circa dispensationem exteriorum rerum, et hæc sollicitudo per votum paupertatis homini aufertur; secundo circa gubernationem uxoris et filiorum <sup>1</sup>; quæ amputatur per votum continentiae: tertio, circa dispositionem propriorum actuum, quæ amputatur per votum obedientiae, quo aliquis se alterius dispositioni committit. Similiter etiam holocaustum est, cum aliquis totum quod habet, offert Deo, ut Gregorius dicit <sup>2</sup>. Habet autem homo triplex bonum, secundum Philosophum <sup>3</sup>: primo quidem exteriorum rerum; quas quidem totaliter aliquis Deo offert per votum voluntariæ paupertatis; secundo autem bonum proprii corporis; quod aliquis præcipue offert Deo per votum continentiae, quo abrenuntiat maximis delectationibus corporis; tertium autem bonum est animæ; quod aliquis totaliter Deo offert per obedientiam, qua aliquis offert Deo propriam voluntatem, per quam homo utitur omnibus potentiis et habitibus animæ. Et ideo convenienter ex tribus votis status religionis integratur.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 1 huj. quæst.), votum religionis ordinatur sicut in finem ad perfectionem charitatis, ad quam pertinent omnes interiores actus virtutum, quarum mater est charitas, secundum illud I. Cor. xiii, 4: *Charitas patiens est, benigna est*, etc. Et ideo interiores actus virtutum (puta humilitatis, patientiæ et hujusmodi) non cadunt sub voto religionis, quod ordinatur ad ipsos sicut ad finem.

Ad secundum dicendum, quod omnes aliæ religionum observantiæ ordinantur ad prædicta tria principalia vota: nam si qua sunt instituta in religionibus ad procurandum victum, puta labor, mendicitas, vel alia hujusmodi, referuntur ad paupertatem; ad cujus conservationem religiosi per hos modos victum suum procurant. Alia vero quibus corpus maceratur, sicut vigiliæ, jejunia, et

si qua sunt hujusmodi, directe ordinantur ad votum continentiae observandum. Si qua vero in religionibus instituta sunt pertinentia ad humanos actus, quibus aliquis ordinatur ad religionis finem, scilicet ad dilectionem Dei et proximi (puta lectio, oratio, visitatio infirmorum, vel si aliquid aliud est hujusmodi), comprehenduntur sub voto obedientiae, quod pertinet ad voluntatem, quæ secundum dispositionem alterius suos actus ordinat ad finem. Determinatio autem habitus pertinet ad omnia tria vota, tanquam signum obligationis. Unde habitus regularis simul datur vel benedicitur cum professione <sup>4</sup>.

Ad tertium dicendum, quod per obedientiam aliquis offert Deo suam voluntatem; cui etsi subjiciantur omnia humana, quædam tamen sunt quæ specialiter ipsi tantum subduntur, scilicet actiones humanæ; nam passionες pertinent etiam ad appetitum sensitivum. Et ideo ad cohibendum passionēs carnalium delectationum et exteriorum appetibilium impediētes perfectionem vitæ, necessarium fuit votum continentiae et paupertatis; sed ad disponendum actiones proprias, secundum quod requirit perfectionis status, requiritur votum obedientiae.

Ad quartum dicendum, quod, sicut Philosophus dicit <sup>5</sup>, honor proprie et secundum veritatem non debetur nisi virtuti. Sed quia exteriora bona instrumentaliter deserviunt ad quosdam actus virtutum, ex consequenti etiam eorum excellentiæ honor aliquis exhibetur et præcipue a vulgo, quod solam excellentiam exteriorē recognoscit. Honori ergo qui Deo et sanctis omnibus exhibetur propter virtutem, ut dicitur in Ps. cxxxviii, 17: *Mihi autem nimis honorati sunt amici tui, Deus*, abrenuntiare non competit religiosi, qui ad perfectionem virtutis tendunt; honori autem qui exhibetur exteriori excellentiæ, abrenuntiant ex hoc ipso quod sæcularem vitam derelinquunt: unde ad hoc non requiritur speciale votum.

(1) Hæc nimirum est *tribulatio carnis* quam Apostolus conjugatos habere notat (I. Cor. vii, 28). Unde paulo post (vers. 33), *Qui cum uxore est, inquietus est sollicitus est quæ sunt mundi*.

(2) Super Ezech. hom. xx, inter med. et fin.

(3) Ethic. lib. i, cap. 8, circa princ.

(4) Non necesse est tria vota esse solennia, ut aliquem constituent veri nominis religiosos; quod patet per Greg. XIII in Bulla *Ascendens Domino*, qua declaravit clericos societatis per vota simplicia post biennium emissa, veros esse religiosos.

(5) Ethic. lib. iv, cap. 3, circa med.



**ART. VIII. — UTRUM VOTUM OBEDIENTIÆ  
SIT POTISSIMUM**

**INTER TRIA VOTA RELIGIONIS <sup>1</sup>.**

De his etiam infra, quest. CLXXXVIII, art. 7 ad 3.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod votum obedientiæ non sit potissimum inter tria vota religionis. Perfectio enim religiosæ vitæ a Christo sumpsit exordium. Sed Christus specialiter dedit consilium de paupertate; non autem invenitur dedisse consilium de obedientia. Ergo votum paupertatis est potius quam votum obedientiæ.

2. Præterea, Eccli. xxvi, 20 dicitur quod *omnis ponderatio non est digna animæ continentis*. Sed votum dignioris rei est eminentius. Ergo votum continentiae est eminentius quam votum obedientiæ.

3. Præterea, quanto aliquod votum est potius, tanto videtur esse magis indispensabile. Sed vota paupertatis et continentiae sunt adeo annexa regulæ monachali, ut contra ea nec summus pontifex possit licentiam indulgere, sicut dicit quædam Decretalis de Statu monachorum <sup>2</sup>; qui tamen potest indulgere ut religiosus non obediat suo prælato. Ergo videtur quod votum obedientiæ sit minus voto paupertatis et continentiae.

Sed *contra* est quod Gregorius dicit <sup>3</sup>: "Obedientia victimis jure præponitur, quia per victimas aliena caro, per obedientiam vero voluntas propria mactatur. „ Sed vota religionis sunt quædam holocausta, sicut supra dictum est (art. 1 huj. qu. et art. 3 ad 6). Ergo votum obedientiæ est præcipuum inter omnia religionis vota.

**CONCLUSIO.** — Inter omnia religionis vota obedientiæ votum maximum est, per quod Deo homo offert totam suam voluntatem, quæ omnibus corporis et fortunæ bonis longe præstantior est.

Respondeo dicendum quod votum obedientiæ est præcipuum inter tria vota religionis. Et hoc triplici ratione. — Primo quidem quia per votum obe-

dientiæ aliquid majus homo offert Deo scilicet ipsam voluntatem; quæ est potior quam corpus proprium, quod offert homo Deo per continentiam, et quam res exteriores, quas offert homo Deo per votum paupertatis. Unde illud quod fit ex obedientia, est magis Deo acceptum quam id quod fit per propriam voluntatem, secundum illud Hieronymi, quod dicit ad Rusticum monachum: "Ad illud tendit oratio, ut doceam te non tuo arbitrio dimittendum; „ et post pauca subdit: "Non facias quod vis; comedas quod juberis; habeas quantum acceperis; vestiarius quod datur. „ Unde et jejunium non redditur Deo acceptum cum propria voluntate, secundum illud Isaiaë LVIII, 3: *Ecce in diebus jejunii vestri invenitur voluntas vestra*. Secundo, quia votum obedientiæ continet sub se alia vota <sup>4</sup>, sed non convertitur: nam religiosus, etsi teneatur ex voto continentiam servare et paupertatem, tamen hæc etiam sub obedientia cadunt, ad quam pertinet multa alia præter continentiam et paupertatem servare. Tertio, quia votum obedientiæ proprie se extendit ad actus propinquos fini religionis. Quanto autem aliquid propinquius est fini, tanto melius est. Et inde etiam est quod votum obedientiæ est religioni essentialius. Si enim aliquis voto obedientiæ voluntariam paupertatem et continentiam etiam voto servet, non propter hoc pertinet ad statum religionis, qui præfertur etiam ipsi virginitati ex voto observatæ; dicit enim Augustinus <sup>5</sup>: "Nemo, quantum puto, ausus fuerit virginitatem præferre monasterio <sup>6</sup>. „

Ad *primum* ergo dicendum, quod consilium obedientiæ includitur in ipsa Christi sequela: qui enim obedit, sequitur alterius voluntatem. Et ideo magis pertinet ad perfectionem quam votum paupertatis: quia, ut Hieronymus dicit super Matthæum <sup>7</sup>, "id quod perfectionis est, addidit Petrus, cum dixit: *Et secuti sumus te* <sup>8</sup>. „

(1) Huc pertinent verba Joan. XXII (in Extravagant. *Quorundam exigit* de verborum significat.): Magna quidem paupertas, sed major continentia, maxima autem obedientia; nam prima rebus, secunda carni, tertia vero menti dominatur et animo.

(2) Cap. *Cura ad monasterium*.

(3) Moral. lib. xxxv, cap. 10, circa princ.

(4) Itaque sunt quædam religiones in quibus

nihil aliud quam votum obedientiæ explicite requiritur; ita se res habebant in ordine *fratrum predicatorum*.

(5) In libro De virginitate, cap. 46, in fin.

(6) Ita Mss. et edit. passim. Augustinus, *maritimo*, ut retulit S. Thomas ipse supra (q. cxxiv, art. 3, et ciii, art. 5).

(7) Cap. 19, sup. illud: *Ecce nos reliquimus*, etc.

(8) Præterea hujus obedientiæ consilium vi-

Ad *secundum* dicendum, quod ex verbo illo non habetur quod continentia præferatur omnibus aliis actibus virtuosis, sed conjugali castitati, vel etiam exterioribus divitiis auri et argenti, quæ pondere mensurantur. Vel per continentiam intelligitur universaliter abstinencia ab omni malo, ut supra habitum est (quæst. clv, art. 4 ad 1).

Ad *tertium* dicendum, quod papa in voto obedientiæ non potest sic cum religioso dispensare, ut nulli prælato teneatur obedire in his quæ ad perfectionem vitæ pertinent; non enim potest eum a sua obedientia eximere; potest tamen cum eximere ab inferioris prælati subjectione; quod non est in voto obedientiæ dispensare.

**ART. IX. — UTRUM RELIGIOSUS SEMPER PECCET MORTALITER TRANSGREDIENDO EA QUÆ SUNT IN REGULA <sup>1</sup>.**

De his etiam supra, quæst. LXXXVIII, art. 18 ad 4 et Sent. iv, dist. 38, quæst. i, art. 4, quæst. 1 ad 5, et quol. i, art. 20

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod religiosus semper peccet mortaliter transgrediendo ea quæ sunt in regula. Facere enim contra votum est peccatum damnabile. ut patet per id quod Apostolus dicit <sup>2</sup>, quod *viduæ quæ volunt nubere, damnationem habent, quia primam fidem irritam fecerunt*. Sed religiosi voto professionis ad regulam astringuntur. Ergo peccant mortaliter transgrediendo ea quæ in regula continentur.

2. Præterea, regula imponitur religioso sicut lex quædam. Sed ille qui transgreditur præceptum legis, peccat mortaliter. Ergo videtur quod monachus transgrediens ea quæ sunt in regula, peccet mortaliter.

3. Præterea, contemptus inducit peccatum mortale. Sed quicumque frequenter aliquid iterat, quod non debet facere, videtur ex contemptu peccare. Ergo videtur quod si religiosus frequenter transgrediatur id quod est in regula, peccet mortaliter.

detur esse (Matth. xix): *Si vis perfectus esse, vende quæ habes et da pauperibus, et veni, sequere me*.

(1) Negative respondet S. Doctor; quia multa continentur in regula quæ pertinent ad exercitia exteriora, quorum transgressio non est mortalis, nisi ex contemptu et præcepto superioris.

(2) 1. Tim. v 12

Sed *contra* est quod status religionis est securior quam status sæcularis vitæ: unde Gregorius <sup>3</sup> comparat vitam sæcularem mari fluctuanti, vitam autem religionis portui tranquillo. Sed si quælibet transgressio eorum quæ in regula continentur, religiosum obligaret ad peccatum mortale, status religionis esset periculosissimus propter multitudinem observantiarum. Non ergo quælibet transgressio eorum quæ in regula continentur, est peccatum mortale.

**CONCLUSIO.** — Religiosus transgrediendo ea, quæ in sua regula sunt extra communis præcepti et triplicis voti necessitatem, nullam, si absit contemptus, lethalem committit culpam.

Respondeo dicendum quod in regula continetur aliquid dupliciter, sicut ex dictis patet (art. 7 huj. qu. ad 1 et 2): uno modo sicut finis regulæ, puta ea quæ pertinent ad actus virtutum: et horum transgressio, quantum ad ea quæ cadunt communiter sub præcepto, obligat ad mortale; quantum vero ad ea quæ excedunt communiter necessitatem præcepti, non obligat ad mortale, nisi propter contemptum: quia, sicut supra dictum est (art. 2 huj. quæst.), religiosus non tenetur esso perfectus, sed ad perfectionem tendere, cui contrariatur perfectionis contemptus. Alio modo continetur aliquid in regula pertinens ad exterius exercitium, sicut sunt omnes exteriores observantiæ; inter quas sunt quædam ad quas obligatur religiosus ex voto professionis. Votum autem professionis respicit principaliter tria prædicta, scilicet paupertatem, continentiam et obedientiam; alia vero omnia ad hæc ordinantur. Et ideo transgressio horum trium obligat ad mortale; aliorum autem transgressio non obligat ad mortale; nisi vel propter contemptum regulæ, quia hoc directe contrariatur professioni, per quam aliquis vovit regularem vitam; vel propter præceptum sive oretenus a prælato factum, sive in regula expressum; quia hoc esset facere contra obedientiæ votum <sup>4</sup>.

(3) In princ. Moral. in Epist. ad Leand. episcop. super Exposit. lib. Job, cap. 1, a princ.

(4) Hinc dicitur in constitutionibus ordinis Fratrum Prædicatorum: Volumus et declaramus ut regula nostra et constitutiones nostræ non obligent nos ad culpam, nisi propter præceptum vel contemptum. Præceptum autem in regula nullum contineri volumus, nisi ubi ponitur



Ad *primum* ergo dicendum, quod ille, qui profitetur regulam, non vovet servare omnia quæ sunt in regula; sed vovet regularem vitam, quæ essentialiter consistit in tribus prædictis. Unde et in quibusdam religionibus cautius aliqui profitentur non quidem regulam, sed vivere secundum regulam, id est, tendere ad hoc ut aliquis mores suos informet secundum regulam, sicut secundum quoddam exemplar: et hoc tollitur per contemptum. In quibusdam autem religionibus adhuc cautius profitentur obedientiam secundum regulam; ita quod professioni non contrariatur nisi id quod est contra præceptum regulæ, transgressio vero, vel omissio aliorum obligat solum ad peccatum veniale; quia, sicut dictum est (art. 7 hnj. qu. ad 2), hujusmodi dispositiones sunt ad principalia vota. Peccatum autem veniale est dispositio ad mortale, ut supra dictum est (12, quest. lxxxviii, art. 3), inquantum impedit ea quibus aliquis disponitur ad observanda principalia præcepta legis Christi, quæ sunt præcepta charitatis. In aliqua tamen religione, scilicet ordinis Fratrum Prædicatorum, transgressio talis, vel omissio ex suo genere non obligat ad culpam neque mortalem, neque venialem, sed solum ad pœnam taxatam sustinendam, quia per hunc modum ad talia observanda obligantur; qui tamen possent venialiter vel mortaliter peccare ex negligentia, vel libidine, seu contemptu.

Ad *secundum* dicendum, quod non omnia quæ continentur in lege, traduntur per modum præcepti; sed quædam proponuntur per modum ordinationis cujusdam, vel statuti obligantis ad certam pœnam. Sicut ergo in lege civili non facit semper dignum pœna mortis corporalis transgressio legalis statuti; ita nec in lege Ecclesiæ omnes ordinationes vel publica statuta obligant ad mortale; et similiter nec omnia statuta regulæ<sup>1</sup>.

Ad *tertium* dicendum, quod tunc committit aliquis, vel transgreditur, ex con-

temptu, quando voluntas ejus renuit subjici ordinationi legis vel regulæ; et ex hoc procedit ad faciendum contra legem vel regulam; quando autem e converso propter aliquam particularem causam, puta concupiscentiam vel iram, inducitur ad aliquid faciendum contra statuta legis vel regulæ, non peccat ex contemptu, sed ex aliqua alia causa; etiamsi frequenter ex eadem causa vel alia simile peccatum iteret, sicut et Augustinus dicit<sup>2</sup>, quod "non omnia peccata committuntur ex contemptu superbiæ." Frequentia tamen peccati dispositive inducit ad contemptum, secundum illud Proverb. xviii, 3: *Impius, cum in profundum venerit peccatorum, contemnit.*

**ART. X. — UTRUM RELIGIOSUS EODEM GENERE PECCATI GRAVIUS PECCET QUAM SÆCULARIS<sup>3</sup>.**

De his etiam supra, quest. clxxxiv, art. 8 corp. fin., et Sentent. iv, dist. 14, quest. 1, art. 5, quest. 111 ad 3.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod religiosus eodem genere peccati non gravius peccet quam sæcularis. Dicitur enim II. Paralip. xxx, 18: *Dominus bonus propitiabitur cunctis qui in toto corde requirunt Dominum Deum patrum suorum; et non imputabit eis, quod minus sanctificati sunt.* Sed magis videntur religiosi ex toto corde Dominum Deum patrum suorum sequi, quam sæculares, qui ex parte se et sua Deo dant, et ex parte sibi reservant, ut Gregorius dicit<sup>4</sup>. Ergo videtur quod minus imputetur eis, si in aliquo a sanctificatione deficiant.

2. Præterea, ex hoc quod aliquis bona opera facit, minus contra peccata ejus Deus irascitur; dicitur enim II. Paralip. xix, 2: *Impio præbes auxilium, et his qui oderunt Dominum amicitia jungeris: et idcirco iram quidem Domini merebaris, sed bona opera inventa sunt in te.* Religiosi autem plura bona opera faciunt quam sæculares. Ergo si aliqua peccata faciunt, minus contra eos Deus irascitur.

3. Præterea, præsens vita sine peccato non transigitur, secundum illud Jacobi iii, 2: *In multis offendimus omnes<sup>5</sup>.*

sententia excommunicationis, aut formaliter exprimitur per verbum *præcipimus in virtute sanctæ obedientiæ.*

(1) In regula quædam institutor simpliciter ac proprie mandat, quædam vero consultit, quædam alia duntaxat monet.

(2) In libro De natura et gratia, cap. 39, a med.

(3) Scriptura insinuare videtur quod religiosus eodem genere peccati gravius peccet quam sæcularis (Hebr. vi): *Terra sæpe venientem super se bibens umbrem, et proferens spinas et tribulos, reprobu est, et maledicto proxima.*

(4) Super Ezech. hom. xx, inter med. et fin.

(5) Præter illud etiam (I. Jean. i. 8): *Si dixe-*

Si ergo peccata religiosorum essent graviora peccatis sæcularium, sequeretur quod religiosi essent pejoris conditionis quam sæculares; et sic non esset sanum consilium ad religionem transire.

Sed *contra* est quod de majori malo magis videtur esse dolendum. Sed de peccatis eorum qui sunt in statu sanctitatis et perfectionis maxime videtur esse dolendum; dicitur enim Jer. xxiii, vers. 9: *Contritum est cor meum in medio mei*; et postea subdit: *Propheta namque et sacerdos polluti sunt; et in domo mea inveni malum eorum*. Ergo religiosi et alii qui sunt in statu perfectionis, cæteris paribus, gravius peccant.

**CONCLUSIO.** — Religiosus peccans ex contemptu vel contra vota, vel alteri scandalum præbens, gravius quam sæcularis peccat, secus si ex infirmitate vel ignorantia tantum peccet.

Respondeo dicendum quod peccatum quod a religiosis committitur, potest esse gravius peccato sæcularium ejusdem speciei tripliciter. Uno modo, si sit contra votum religionis; puta si religiosus fornicetur vel furetur, quia fornicando facit contra votum continentie, et furando facit contra votum paupertatis, et non solum contra præceptum divinæ legis. Secundo, si ex contemptu peccet, quia ex hoc videtur esse magis ingratus divinis beneficiis, quibus est sublimatus ad statum perfectionis; sicut Apostolus dicit <sup>1</sup>, quod fidelis graviora meretur supplicia ex hoc quod peccando Filium Dei conculcat per contemptum <sup>2</sup>. Unde et Dominus conqueritur <sup>3</sup>: *Quid est quod dilectus meus fecit in domo mea scelera multa?* Tertio modo peccatum religiosi potest esse majus propter scandalum, quia ad vitam ejus plures respiciunt; unde dicitur Jerem. xxiii, 14: *In prophetis Jerusalem vidi similitudinem adulterantium, et iter mendacii; et confortaverunt manus pessimorum, ut non converteretur unusquisque a malitia sua.* — Si vero religiosus non ex contemptu, sed ex infirmi-

tate, vel ex ignorantia aliquod peccatum quod non est contra votum suæ professionis, committat absque scandalo, puta in occulto, levius peccat eodem genere peccati quam sæcularis, quia peccatum ejus si sit leve, quasi absorbetur ex multis operibus bonis quæ facit <sup>4</sup>; et si sit mortale, facilius ab eo resurgit. Primo quidem propter intentionem quam habet rectam ad Deum: quæ etsi ad horam intercipiatur, de facili ad pristina reparatur. Unde super illud Ps. xxxvi: *Cum ceciderit, non collidetur*, dicit Origenes <sup>5</sup>: "Injustus si peccaverit, non pœnitet, et peccatum suum emendare nescit; justus autem scit emendare, scit corrigere; sicut ille qui dixerat: *Nescio hominem*, paulo post cum respectus fuisset a Domino, flere scit amarissime; et ille qui de tecto mulierem viderat, et concupierat eam, dicere scit: *Peccavi, et malum coram te feci.*" Juvatur etiam a sociis ad resurgendum, secundum illud Eccle. iv, 10: *Si unus ceciderit, ab altero fulciatur. Væ soli, quia, cum ceciderit, non habet sublevantem se.*

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa loquitur de his quæ per infirmitatem vel per ignorantiam committuntur, non autem de his quæ committuntur per contemptum.

Ad secundum dicendum, quod Josaphat etiam cui illa verba dicuntur, non ex malitia, sed ex quadam infirmitate humanæ affectionis peccavit.

Ad tertium dicendum, quod justii non de facili peccant ex contemptu; sed quandoque labuntur in aliquod peccatum ex ignorantia vel infirmitate, a quo de facili relevantur. Si autem perveniant ad hoc quod ex contemptu peccent, efficiuntur pessimi et maxime incorrigibiles, secundum illud Jerem. ii, 20: *Confregisti jugum, dirupisti vincula, dixisti: Non serviam. In omni colle sublimi et sub omni ligno frondoso tu prosternebaris meretrix.* Unde Augustinus dicit <sup>6</sup>: "Ex quo Deo servire cœpi, quomodo difficile sum ex-

rimus quoniam peccatum non habemus, ipsi nos seducimus, et veritas in nobis non est; ut et (vers. 10): *Si dixerimus quoniam non peccavimus, mendacem facimus eum, etc.*

(1) Hebr. x.

(2) De christianis per comparationem ad Judæos hoc Apostolus dicit paulo aliis verbis: *Iruiam quis faciens legem Moysi, inquit, sine ulla miseratione duobus aut tribus verbis moritur:*

quanto magis putatis deteriora mereri supplicia quod Filium Dei conculcaverit, etc. (3) Jerem. xi, 15.

(4) Huc locum habere potest quod per prophetam Dominus regi Josaphat nuntiavit (II. Paralip. xix): *Irām quidem Domini merebaris, sed bona opera inventa sunt in te.*

(5) Rom. iv in hunc Psal., inter princ. et med.

(6) In Epist. ad plebem Hippoiensem, 78, al. 147. circa fin.



pertus meliores quam qui in monasteriis profecerunt; ita non sum expertus peiores quam qui in monasteriis ceciderunt. „

## QUÆSTIO CLXXXVII.

### DE HIS QUÆ COMPETUNT RELIGIOSIS, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de his quæ competunt religiosis; et circa hoc quærentur sex: 1. Utrum liceat eis docere, prædicare et alia huiusmodi facere. — 2. Utrum liceat eis de negotiis sæcularibus se intromittere. — 3. Utrum teneantur manibus operari. — 4. Utrum liceat eis de elemosynis vivere. — 5. Utrum liceat eis mendicare. — 6. Utrum liceat eis vestimenta cæteris viliora deferre.

#### ART. I. — UTRUM RELIGIOSIS LICEAT DOCERE, PRÆDICARE ET ALIA HUIUSMODI FACERE <sup>1</sup>.

De his etiam Opusc. xviii, cap. ult. et Opusc. xix.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod religiosis non liceat docere, prædicare et alia huiusmodi facere. Dicitur enim <sup>2</sup> in quodam statuto Constantino-politanæ synodi: „ Vita monachorum subjectionis habet verbum, et discipulatus, non docendi, vel præsidendi, vel pascendi alios. „ Hieronymus etiam dicit ad Riparium et Desiderium <sup>3</sup>: „ Monachus non doctoris, sed plangentis habet officium. „ Leo etiam papa dicit <sup>4</sup>, ut habetur 16, quæst. 1 <sup>5</sup>: „ Præter Domini sacerdotes nullus audeat prædicare, sive monachus, sive laicus ille sit qui cujuslibet scientiæ nomine gloriatur. „ Sed non licet transgredi proprium officium et statutum Ecclesiæ. Ergo videtur quod non liceat religiosis docere, prædicare, et alia huiusmodi facere.

2. Præterea, in statuto Nicænæ synodi, quod ponitur 16, quæst. 1 <sup>6</sup>, sic dicitur: „ Firmiter et indissolubiliter omnibus præcipimus ut aliquis monachus pœnitentiam nemini tribuat, nisi invicem sibi, ut justum est: mortuum non sepe-liat, nisi monachum secum in monasterio commorantem, vel si fortuito quemquam advenientium fratrum ibi mori contigerit. „ Sed sicut ista pertinent ad officium clericorum, ita etiam prædicare et docere. Ergo cum „ alia sit causa

monachi et alia clerici, „ ut Hieronymus dicit ad Heliodorum <sup>7</sup>, videtur quod non liceat religiosis prædicare, docere, et alia huiusmodi facere.

3. Præterea, Gregorius dicit in Registro <sup>8</sup>: „ Nemo potest ecclesiasticis obsequiis deservire, et in monastica regula ordinate persistere; „ et hoc habetur 16, quæst. 1 <sup>9</sup>. Sed monachi tenentur in monastica regula ordinate persistere. Ergo videtur quod non possint ecclesiasticis obsequiis deservire. Docere autem et prædicare pertinent ad ecclesiastica obsequia. Ergo videtur quod non liceat eis prædicare aut docere, aut aliquid huiusmodi facere.

Sed *contra* est quod Gregorius dicit, et habetur 16, quæst. 1 <sup>10</sup>: „ Ex auctoritate huiusmodi decreti, quod apostolico moderamine, et pietatis officio a nobis est constitutum, sacerdotibus monachis apostolorum figuram tenentibus liceat prædicare, baptizare, communionem dare, pro peccatoribus orare, pœnitentiam imponere atque peccata solvere. „

CONCLUSIO. — Religiosis licet prædicare, docere, et alia ejusmodi munia exercere, non quidem ex religionis suæ statu, sed ex potestate a superiore superaddita vel commissa.

Respondeo dicendum quod aliquid dicitur alicui non licere dupliciter: uno modo, quia habet in se quod contrariatur ei quod dicitur non licere; sicut nulli homini licet peccare, quia habet in se quilibet homo rationem et obligationem ad legem Dei, quibus contrariatur peccatum. Et hoc modo dicitur alicui non licere prædicare, vel docere, vel aliquid huiusmodi facere, quia habet in se aliquid quod his repugnat vel ratione præcepti, sicut his qui sunt irregulares ex statuto Ecclesiæ, non licet ascendere ad sacros ordines; vel propter peccatum, secundum illud Psal. xlix, vers. 16: *Peccatori autem dixit Deus: Quare tu enarras justitias meas?* Hoc autem modo non est illicitum religiosis prædicare, docere et alia huiusmodi facere: tum quia ex voto et præcepto regulæ non obligantur ad hoc quod ab his abs-

(1) In hoc articulo S. Doctor impugnât errorem Guillelmi de sancto Amore, qui docuerat non licere religiosis nec prædicare, nec sacramenta conferre, nec alia huiusmodi facere, sed teneri manuum labore sibi victum præbere; quod ab Alexandro IV damnatum est.

(2) 7, quæst. 1, cap. Hoc nequaquam.

(3) Lib. cont. Vigilant. cap. 6, a princ., et incipit *Mulla in orbe*.

(4) Epist. ad Theodoret. 120, in Ven. edit. 62, et apud Quesn. 93, in fin. (5) Cap. *Adiicimus*.

(6) Cap. *Plaruit*.

(7) Epist. 1, a med.

(8) Lib. iv, epist. 1.

(9) Cap. 2.

(10) Cap. 24.

tineant, tum etiam quia non redduntur ad hoc minus idonei ex aliquo peccato commisso, sed magis idonei ex exercitio sanctitatis, quod assumpserunt. — Stultum autem est dicere quod per hoc quod aliquis in sanctitate promovetur, efficiatur minus idoneus ad spiritualia officia exercenda. Et ideo stulta est quorundam opinio dicentium quod ipse status religionis impedimentum affert talia exequendi. Quorum errorem Bonifacius papa IV rationibus supra dictis excludit dicens, ut habetur 16, quæst. 1<sup>a</sup>: “Sunt nonnulli nullo dogmate fulti, audacissime quidem, zelo magis amaritudinis quam dilectionis inflammati, asserentes monachos qui mundo mortui sunt, et Deo vivunt, sacerdotalis officii potentia indignos, neque poenitentiam, ueque christianitatem largiri, neque absolvere posse per sacerdotalis officii divinitus injunctam sibi potestatem. Sed omnino labuntur. „ Quod ostendit primo quidem, quia non contrariatur regulæ; subdit enim: “Neque enim B. Benedictus, monachorum præceptor almificus, hujusmodi rei aliquo modo fuit interdictor; „ et similiter nec in aliis regulis hoc prohibetur. Secundo improbat prædictum errorem ex idoneitate monachorum, cum <sup>2</sup> subdit: “Quanto quisque est excellentior, tanto et in illis, spiritualibus scilicet operibus, est potentior. „ Alio modo dicitur aliquid non licere alicui, non propter contrarium quod habeat, sed propter hoc quod deficit ei unde illud possit; sicut diacono non licet missam celebrare, quia non habet ordinem sacerdotalem; et presbytero non licet sententiam ferre, quia non habet episcopalem auctoritatem. In quibus tamen est distinguendum. Quia ea quæ sunt ordinis, committi non possunt nisi ei qui ordinem habet; sicut diacono non potest committi ut celebret missam, nisi fiat sacerdos; ea vero quæ sunt jurisdictionis committi possunt eis qui non habent ordinariam jurisdictionem; sicut prolatio sententiæ committitur ab episcopo simplici sacer-

doti. Et hoc modo dicitur non licere monachis et aliis religiosis prædicare, docere et alia hujusmodi facere: quia status religionis non dat ois potestatem hujusmodi faciendi. Possunt tamen ista facere, si ordinem accipiant vel ordinariam jurisdictionem, aut etiam si eis committantur ea quæ sunt jurisdictionis <sup>3</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ex verbis illis habetur quod monachi, ex hoc quod sunt monachi, non nanciscuntur potestatem talia faciendi; non autem quod ex hoc quod sunt monachi, habeant aliquid contrarium executioni talium actuum.

Ad *secundum* dicendum, quod illud etiam statutum Nicæni concilii præcipit ut monachi non usurpent sibi, ex hoc quod sunt monachi, potestatem hujusmodi actus exercendi; non autem prohibet quin ista possint eis committi.

Ad *tertium* dicendum, quod ista duo se non compatiuntur, scilicet quod aliquis ordinariam curam ecclesiasticorum officiorum habeat, et monasticam regulam in monasterio servet: per hoc tamen non excluditur quin monachi et alii religiosi possint interdum circa ecclesiastica officia occupari ex commissione prælatorum, qui ordinariam curam habent, et præcipue illi quorum religiones ad hoc sunt specialiter institutæ, ut infra dicetur (quæst. CLXXXVIII, art. 4).

## ART. II. — UTRUM RELIGIOSIS

### LICEAT SÆCULARIA NEGOTIA TRACTARE <sup>4</sup>.

De his etiam infra. quæst. CLXXXVIII, art. 2 ad 2, et Opusc. XIX, cap. 11, et Rom. XVI in fin., et II. Timoth. II.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod religiosis non liceat sæcularia negotia tractare. Dicitur enim in prædicto decreto Bonifacii papæ IV <sup>5</sup>, quod “beatus Benedictus eos sæcularium negotiorum edixit expertes fore; quod quidem apostolicis documentis et omnium sanctorum Patrum institutis, non solum monachis, sed etiam canonicis omnibus magnopere imperatur, „

(4) Per sæcularia negotia non hic intelliguntur occupationes quæ subserviunt vel ambitioni vel avaritiæ, vel alicui alteri negotio; cum hæc negotia nulli sint licita; sed eæ occupationes quæ destinantur ad hujus vitæ vel necessaria consequenda, vel incommoda avertenda.

(5) Cap. *Sunt nonnulli*, 16, quæst. 1.

(1) Cap. 25.

(2) In fine cap.

(3) Videant autem sedulo, ut animadvertit Sylvius, ne fideles ad se pro sacramentorum receptione venientes, ab ecclesiis parochialibus vel indirecte avocent; sed potius eos moneant ut frequenter ad suas parochias accedant, secundum ea quæ conc. Trid. requirit (sess. XXII et sess. XXIV).



secundum illud II. Tim. II, 11: *Nemo militans Deo implicat se sæcularibus negotiis*. Sed omnibus religiosis imminet quod militent Deo. Ergo non licet eis sæcularia negotia exercere.

2. Præterea, dicit Apostolus: *Operam detis, ut quieti sitis, et ut negotium vestrum agatis*; Glossa interl.: "Dimissis alienis, quod vobis utile est in emendationem vitæ." Sed religiosi specialiter assumunt studium emendationis vitæ. Ergo non debent sæcularia negotia exercere.

3. Præterea, super illud Matth. XI: *Ecce qui mollibus vestiuntur, in domibus regum sunt* 2, dicit Hieronymus: "Ex hoc ostenditur rigidam vitam et austeram prædicationem vitare debere aulas regum, et mollium hominum palatia declinare." Sed necessitas sæcularium negotiorum ingerit hominem ad frequentandum regum palatia. Ergo non licet religiosis aliqua negotia sæcularia pertractare.

Sed contra est quod Apostolus dicit 3: *Commendo vobis Phœben<sup>4</sup> sororem nostram*; et postea subdit: *Et assistatis ei in quocumque negotio vestri indiguerit*.

CONCLUSIO. — Cupiditatis causa, religiosis nullatenus licet sæcularia gerere negotia, sed ex charitate.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (qu. præc., art. 1 et 7), status religionis est ordinatus ad perfectionem charitatis consequendam; ad quam quidem principaliter pertinet Dei dilectio, secundo autem dilectio proximi. Et ideo religiosi præcipue et propter se debent intendere ad hoc quod Deo vacent. Si autem necessitas proximis imminet, eorum negotia ex charitate agere debent, secundum illud Galat. VI, 2: *Alter alterius onera portate, et sic adimplebitis legem Christi*; quia in hoc ipso quod proximis serviunt propter Deum, dilectioni divinæ obsequuntur. Unde dicitur Jacobi I, 27: *Religio munda et immaculata apud Deum et Patrem hæc est: visitare pupillos et viduas in tribulatione eorum*: Glossa interl., "id

est, succurrere eis qui carent præsidio, in tempore necessitatis." Est ergo dicendum quod causa cupiditatis sæcularia negotia gerere nec monachis, nec clericis licet; causa vero charitatis se negotiis sæcularibus cum debita moderatione ingerere possunt, secundum superioris licentiam, in ministrando et dirigendo. — Unde dicitur in Decr. dist. 88 5: "Decrevit sancta synodus nullum deinceps clericum aut possessiones conducere, aut negotiis sæcularibus se immiscere, nisi propter curam aut pupillorum, aut orphanorum, aut viduarum, aut si forte episcopus civitatis ecclesiasticarum rerum sollicitudinem eum habere præcipiat 6." Eadem autem ratio est de religiosis ac de clericis, quia utrisque similiter negotia sæcularia interdiciuntur, ut dictum est (in corp. art.).

Ad primum ergo dicendum, quod monachis interdicitur sæcularia negotia tractare propter cupiditatem, non autem propter charitatem.

Ad secundum dicendum, quod non est curiositas, sed charitas, si propter necessitatem aliquis se negotiis sæcularibus immisceat.

Ad tertium dicendum, quod frequentare palatia regum propter delicias, vel gloriam, vel cupiditatem, non competit religiosis; sed ea adire propter pias causas eis competit. Unde dicitur IV. Reg. IV, 13 quod Eliseus dixit ad mulierem: *Numquid non habes negotium, et vis ut loquar regi, vel principi militiæ?* Similiter etiam convenit religiosis adire regum palatia ad eos arguendos et dirigendos; sicut Joannes Baptista arguebat Herodem, ut dicitur Matth. XIV.

#### ART. III. — UTRUM RELIGIOSI MANIBUS OPERARI TENEANTUR 7.

De his etiam Sent. III, dist. 17, quæst. III, art. 1, quæst. IV, et quol. IX, art. 4, et Opusc. XIX, cap. 4, et cap. 17 ad 1.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod religiosi manibus operari teneantur. Non enim excusantur religiosi ab observantia præceptorum. Sed operari

bat, vestiebat, suis opibus ut et suo ministerio sustentabat. (5) Cap. I.

(6) Ex 3 canon. concilii Chalcedonensis desumptum est.

(7) Sub opere manuum generaliter hic intelligitur omnis corporalis occupatio licita et honesta, qua homines vitæ necessaria solent sibi acquirere; sive illam exerceant manibus, sive alia corporali operatione

(1) I. Thess. IV, 1.

(2) Occasione sancti præcursoris a Christo dictum ut eum ab aspero vestitu commendaret, per oppositum ad aulicos vel domesticos regum vestimenta mollia induentes.

(3) Rom. ult., 1.

(4) Matronam nempe nobilissimam ac ditissimam quæ fideles in Cenchris (id est in quodam pago, sive portu Corinthi) existentes ale-

manibus est in præcepto, secundum illud I. Thess. iv, 11: *Operamini manibus vestris, sicut præcepimus vobis*; unde et Augustinus<sup>1</sup> dicit: "Cæterum quis ferat homines contumaces, id est, religiosos non operantes, de quibus ibi loquitur, saluberrimis Apostoli monitis resistentes, non sicut infirmiores tolerari, sed sicut etiam sanctiores prædicare? Ergo videtur quod religiosi teneantur manibus operari.

2. Præterea, II. Thess. iii, super illud: *Si quis non vult operari, nec manducet*, dicit Glossa<sup>2</sup>: "Dicunt quidam de operibus spiritualibus hoc Apostolum præcepisse, non de opere corporali, in quo agricolæ vel opifices laborant; et infra<sup>3</sup>: "Sed superfluo conantur et sibi, et cæteris caliginem obducere, ut quod utiliter monet charitas, non solum facere nolint, sed nec etiam intelligere; et infra<sup>4</sup>: "Vult servos Dei corporaliter operari, unde vivant. Sed præcipue religiosi servi Dei nominantur, utpote se totaliter divino servitio mancipantes, sicut patet per Dionysium<sup>5</sup>. Ergo videtur quod teneantur manibus operari.

3. Præterea, Augustinus dicit<sup>6</sup>: "Quid agant qui operari corporaliter nolunt, cui rei vacant, scire desidero. Orationibus (inquiunt) vacamus, et psalmis, et lectionibus, et verbo Dei. Sed quod per ista non excusentur, ostendit per singula. Nam primo de oratione dicit: "Citius exauditur una obediens oratio quam decem millia contemptoris; illos contemptores intelligens, et indignos exaudiri, qui manibus non operantur. Secundo de divinis laudibus subdit: "Cantica vero divina cantare etiam manibus operantes facile possunt. Tertio subjungit de lectione: "Qui autem se dicunt lectioni vacare, nonne ibi inveniunt quod præcipit Apostolus? Quæ est ergo ista perversitas lectioni nolle obtemperare, dum vult ei vacare? Quarto subjungit<sup>7</sup> de prædicatione: "Si autem alicui sermo erogandus est, et ita occupatur ut manibus operari non vacet, nunquid in monasterio omnes hoc possunt? Quando ergo non omnes possunt, cur omnes sub hoc obtentu vacare volunt?

(1) In lib. De operibus monach., c. 30, in princ.

(2) Ord. Aug. in lib. De op. monach., c. 1 et 2.

(3) Cap. 2, in fin.

(4) Cap. 3.

(5) De eccl. hierarch. cap. 6, ante med.

(6) In lib. De oper. monach. cap. 17, in princ.

Quamquam etsi omnes possent, vicissim facere deberent, non solum ut cæteri necessariis operibus occuparentur, sed etiam quia sufficit ut multis audientibus unus loquatur. Ergo videtur quod religiosi non debeant cessare a manuali opere propter huiusmodi spiritualia opera quibus vacant.

4. Præterea, Lucæ xii, super illud: *Vendite quæ possidetis*, etc., dicit Glossa ord.: "Non tantum cibos vestros communicate pauperibus, sed etiam vendite possessiones vestras, ut omnibus vestris semel pro Domino spretis, postea labore manuum vestrarum operemini, unde vivatis vel eleemosynam faciatis. Sed ad religiosos pertinet proprie omnia sua relinquere. Ergo videtur quod etiam eorum sit de labore manuum suarum vivere, et eleemosynas facere.

5. Præterea, religiosi præcipue videntur teneri Apostolorum vitam imitari, quia statum perfectionis profitentur. Sed Apostoli manibus propriis laborabant, secundum illud I. Corinth. iv, 12: *Laboramus operantes manibus nostris*. Ergo videtur quod religiosi teneantur manibus operari.

Sed contra, ad præcepta observanda quæ communiter omnibus proponuntur, eodem modo tenentur religiosi et sæculares. Sed præceptum de opere manuali communiter omnibus proponitur, ut patet II. Thess. iii, 6: *Subtrahatis vos ab omni fratre ambulante inordinate*, etc. Fratrem autem nominat quemlibet christianum, sicut et I. Corinth. vii, 12: *Si quis frater uxorem habet infidelem*, etc., et ibidem, II. Thess. iii, 10, dicitur: *Si quis non vult operari, nec manducet*. Non ergo religiosi magis tenentur manibus operari quam sæculares.

CONCLUSIO. — Non magis tenentur religiosi ad manualia opera, quam sæculares, qui ad ea tenentur vel ad victum quærendum vel otium fugandum; vel ut habeant unde tribuant necessitatem patientibus.

Respondeo dicendum quod labor manualis ad quatuor ordinatur. Primo quidem et principaliter ad victum quærendum; unde et primo homini dictum est

(7) Cap. 18

(8) Quod ad seipsum nominatim referre videtur Apostolus, vel secundum Haymonem ad Barnabam, Sosthenem et reliquos qui apostoli communiori significatione dicuntur, quia cum ipso Paulo Evangelium prædicabant



Genes. III, 19: *In sudore vultus tui vesceris pane tuo*; et Psalm. cxxvii, 2: *Labores manuum tuarum quia manducabis, etc.* Secundo ordinatur ad tollendum otium, ex quo multa mala oriuntur; unde dicitur Eccli. xxxiii, 28: *Mitte (servum tuum) in operationem, ne vacet; multam enim malitiam docuit otiositas.* Tertio, ordinatur ad concupiscentiæ refrenationem, inquantum per hoc maceratur corpus: unde II. Corinth. vi, 5 dicitur: *In laboribus, in jejuniis, in vigiliis, in castitate.* Quarto autem ordinatur ad eleemosynas faciendas; unde dicitur Eph. iv, 28: *Qui furabatur, jam non furetur; magis autem laboret operando manibus suis, quod bonum est, ut habeat unde tribuat necessitatem patienti.* Secundum ergo quod labor manualis ordinatur ad victum quærendum, cadit sub necessitate præcepti, prout est necessarius ad talem finem: quod enim ordinatur ad finem, a fine necessitatem habet, ut scilicet intantum sit necessarium, inquantum finis sine eo esse non potest. Et ideo qui non habet aliunde unde vivere possit, tenetur manibus operari, cujuscumque sit conditionis. — Et hoc significant verba Apostoli dicentis: *Qui non vult operari, nec manducet*, quasi diceret: Ea necessitate aliquis tenetur ad operandum manibus, qua tenetur ad manducandum. Unde si quis absque manducatione posset vitam transigere, non teneretur manibus operari. Et eadem ratio est de illis qui non habent alias unde licite vivere possint. Non enim intelligitur aliquis posse facere quod non licite facere potest. Unde et Apostolus non invenitur opus manuum præcepisse, nisi ad excludendum peccatum eorum qui illicite victum acquirebant. Nam primo quidem præcipit Apostolus opus manuale ad vitandum furtum, ut patet Ephes. iv, 28: *Qui furabatur, jam non furetur, magis autem laboret operando manibus suis.* Secundo, ad vitandam cupiditatem alienarum rerum; unde dicitur I. Thessal. iv, 11: *Operemini manibus vestris, sicut præcepimus vobis, et ut honeste ambuletis ad eos*

*qui foris sunt.* Tertio, ad evitanda turpia negotia ex quibus aliqui victum acquirunt: unde <sup>1</sup> dicit: *Cum essemus apud vos, hoc denuntiabamus vobis, quoniam si quis non vult operari, nec manducet. Audivimus enim, quosdam inter vos ambulantes inquiete, nihil operantes, sed curiose agentes:* Glossa ordin. "qui fœda cura necessaria sibi provident." *His autem qui hujusmodi sunt, denuntiamus, et obsecramus, ut cum silentio operantes panem suum manducant.* Unde Hieronymus dicit <sup>2</sup>, quod Apostolus hoc dixit, "non tam officio docentis, quam vitio gentis." — Sciendum tamen quod sub opere manuali intelliguntur omnia humana officia, ex quibus homines licite victum lucruntur, sive manibus, sive pedibus, sive lingua fiant. Vigiles enim, et cursores, et alii hujusmodi de suo labore viventes, intelliguntur de operibus manuum vivere. Quia enim manus est organum organorum, per opus manuum omnis operatio intelligitur, de qua aliquis victum licite potest lucrari. — Secundum autem quod opus manuale ordinatur ad otium tollendum, vel ad corporis macerationem, non cadit sub necessitate præcepti secundum se consideratum, quia multis aliis modis potest vel caro macerari, vel etiam otium tolli, quam per opus manuale: maceratur enim caro per jejunia et vigiliis; et otium tollitur per meditationes sacrarum Scripturarum et laudes divinas. Unde super illud Psalm. cxviii: *Defecerunt oculi mei in eloquium tuum*, dicit Glossa ord.: "Non est otiosus qui verbo Dei tantum studet: nec pluris est qui extra operatur, quam qui studium cognoscendæ veritatis exercet." Et ideo propter has causas religiosi non tenentur ad opera manualia, sicut nec sæculares; nisi forte ad hoc per statuta sui ordinis obligentur <sup>3</sup>, sicut Hieronymus dicit in epist. ad Rusticum monachum <sup>4</sup>: "Ægyptiorum monasteria hunc tenent morem, ut nullum absque opere vel labore suscipiant, non tam propter victus necessitatem, quam propter animæ salutem, ne

(1) II. Thessal. III, 10.

(2) Sup. Epist. ad Gal. in procem. lib. II Commentar. sup. hanc Epist., vers. fin.

(3) Circa hanc quæstionem observandum est duos fuisse errores sibi invicem contrarios. Unus erat illorum qui dicebant religiosi nequaquam licere ad victum habendum, laborare manibus, sed eos debere confidere confidentiæ

divinæ; contra hunc scripsit S. Augustinus librum *De opere monachorum*. Alius error fuit eorum qui dixerunt religiosos teneri labore manibus; et contra istos scripsit S. Thomas dictum opusculum. De quo errore etiam exstat in conc. Constant. sess. viii condemnatio art. 24 Joannis Wiclef

(4) Epist. <sup>2</sup>

vagetur perniciosis cogitationibus. „ Inquantum vero opus manuale ordinatur ad eleemosynas faciendas, non cadit sub necessitate præcepti; nisi forte in aliquo casu, in quo ex necessitate aliquis eleemosynas facere teneretur, et non posset alias habere unde pauperibus subveniret; in quo casu obligarentur similiter religiosi et sæculares ad opera manualia exequenda.

Ad primum ergo dicendum, quod præceptum illud quod ab Apostolo proponitur, est de re naturali; unde super illud II. Thess. II: *Ut subtrahatis vos ab omni fratre inordinate ambulante*, dicit Glossa (interlin.), „ aliter quam ordo naturæ exigit. „ Loquitur autem de his qui ab opere manuali cessabant; unde et natura manus homini dedit loco armorum et tegumentorum, quæ aliis animalibus tribuit, ut scilicet per manus hæc et alia omnia necessaria conquirat. Ex quo patet quod communiter ad hoc præceptum tenentur et religiosi, et sæculares, sicut ad omnia alia legis naturalis præcepta. Non tamen peccant quicumque manibus non operantur: quia ad illa præcepta legis naturæ quæ pertinent ad bonum multorum, non tenentur singuli; sed sufficit quod unus vacet huic officio, et alius alii; puta quod quidam sint opifices, quidam agricolæ, quidam iudices, quidam doctores, et sic de aliis, secundum illud Apostoli 1: *Si totum corpus oculus, ubi auditus? et si totum auditus, ubi odoratus?*

Ad secundum dicendum, quod Glossa illa sumitur ab Augustino in lib. De operibus monachorum 2, in quo loquitur contra monachos quosdam, qui dicebant non esse licitum servis Dei manibus operari, propter hoc quod Dominus dicit 3: *Ne solliciti sitis animæ vestræ quid manducetis*. Nec tamen per hæc verba inducitur necessitas religiosorum manibus operandi, si habent aliunde unde vivere possint. Quod patet per hoc quod subdit: *Vult servos Dei corporaliter operari, unde vivant*. Hoc autem non magis pertinet ad religiosos quam ad sæculares. Quod patet ex duobus. Primo quidem ex

(1) I. Cor. XII, 17.

(2) Cap. 21. (3) Matth. VI, 25.

(4) Quantum ad certam quandam et singularem ac distinctam vivendi formam, per quam a cæterorum christianorum vita sive modo vivendi usitato religiosi discernuntur. Nam aliqui quoad religionis essentiam, quod jam eo

ipso modo loquendi quo Apostolus utitur, dicens: *Ut subtrahatis vos ab omni fratre ambulante inordinate*. Fratres enim omnes Christianos vocat: nondum enim erant tunc temporis religiones institutæ 4. Secundo, quia religiosi non tenentur ad alia quam sæculares, nisi propter regulæ professionem: et ideo si in statutis regulæ non contineatur aliquid de opere manuali, non tenentur aliter ad operandum manibus religiosi quam sæculares.

Ad tertium dicendum, quod omnibus illis operibus spiritualibus quæ ibi tangit Augustinus, potest aliquis vacare dupliciter: uno modo quasi deserviens utilitati communi; alio modo quasi insistens utilitati privatæ. Illi ergo qui prædictis operibus spiritualibus publice vacant, excusantur per hujusmodi opera spiritualia ab opere manuali, duplici ratione: primo quidem, quia oportet eos totaliter esse occupatos circa hujusmodi opera: secundo, quia hujusmodi opera exercentibus debetur subministratio victus ab his quorum utilitati deserviunt. Illi vero qui prædictis operibus non quasi publicis, sed quasi privatis vacant, non oportet quod per hujusmodi opera a manualibus operibus abstrahantur; nec etiam fit eis debitum ut de stipendiis fidelium vivant: et de talibus loquitur Augustinus. Quod enim dicit: „ Cantica divina cantare etiam manibus operantes possunt, exemplo opificum qui fabulis linguas dant, cum tamen manibus ab opere non recedant; „ manifestum est quod non potest intelligi de his qui horas canonicas in Ecclesia decantant; sed intelligitur de his qui psalmos vel hymnos dicunt quasi privatas orationes. Similiter quod dicit de lectione et oratione, referendum est ad orationes et lectiones privatas, quas etiam laici interdum faciunt; non autem ad illos qui publicas orationes in ecclesia faciunt, vel etiam publicas lectiones in scholis legunt. Unde non dicit: Qui dicunt se vacare doctriinæ vel instructioni, sed: „ Qui dicunt se vacare lectioni. „ Similiter etiam de prædicatione loquitur, non quæ fit publice ad popu-

tempore inceptis religiones vel earum imago præcesserit, manifestum est ex primorum christianorum sub apostolis ritu et convictu, ubi omnia illis communia fuisse referuntur (Act. IV). Quod ipse S. Doctor agnoscit infra (q. CLXXXVIII, art. 7, circa finem corporis).



lum, sed quæ specialiter fit ad unum vel ad paucos per modum privatæ admonitionis. Unde signanter dicit: " Si alicui sermo erogandus est. " Nam, sicut Glossa <sup>1</sup> dicit I. Corinth. II: " Sermo est qui privatim fit; prædicatio, quæ fit in comuni. "

Ad *quartum* dicendum, quod illi qui omnia propter Deum spernunt, tenentur manibus operari, quando alias non habent unde vivant, vel unde eleemosynas faciant, in casu in quo facere eleemosynam cadit sub præcepto; non autem aliter, ut dictum est (in corp. art.). Et secundum hoc loquitur Glossa inducta.

Ad *quintum* dicendum, quod hoc quod apostoli manibus laboraverint, quandoque quidem fuit necessitatis, quandoque vero supererogationis. Necessitatis quidem, quando ab aliis victum invenire non poterant; unde super illud I. Corinth. IV: *Laboramus operantes manibus nostris*, dicit Glossa (interl.), " quia nemo dat nobis. " Supererogationis autem, ut patet per illud quod habetur I. Corinth. cap. IX, ubi dicit Apostolus quod non est usus potestate quam habebat vivendi de Evangelio. Hac autem supererogatione utebatur Apóstolus tribus de causis. Primo quidem ut occasionem prædicandi auferret pseudo-apostolis, qui propter sola temporalia prædicabant; unde dicit <sup>2</sup>: *Quod autem facio, et faciam, ut amputem eorum occasionem*, etc. <sup>3</sup>. Secundo, ad evitandum gravamen eorum quibus prædicabat; unde dicit <sup>4</sup>: *Quid minus habuistis præ cæteris Ecclesiis, nisi quod ego ipse non gravavi vos?* Tertio, ad dandum exemplum operandi otiosis; unde <sup>5</sup> dicit: *Nocte et die operantes..... ut formam daremus vobis ad imitandum nos*. Quod tamen Apostolus non faciebat in locis in quibus habebat facultatem quotidie prædicandi, sicut Athenis, ut Augustinus dicit <sup>6</sup>. Non autem propter hoc religiosi tenentur Apostolum in hoc imitari, cum non teneantur ad omnes supererogationes. Unde nec alii apostoli manibus operabantur.

ART. IV. — UTRUM  
RELIGIOSIS LICEAT DE ELEEMOSYNIS  
VIVERE <sup>7</sup>.

De his etiam Opusc. XVIII, cap. 7.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod religiosus non liceat de eleemosynis vivere. Apostolus enim <sup>8</sup> præcipit ut viduæ quæ possunt aliunde sustentari, non vivant de eleemosynis Ecclesiæ, " ut Ecclesia sufficiat illis quæ vere viduæ sunt. " Et Hieronymus dicit ad Damasum papam <sup>9</sup>, quod " qui bonis parentum et opibus sustentari possunt, si quod pauperum est, accipiunt, sacrilegium præfecto committunt, et per abusionem talium iudicium sibi manducant et bibunt. " Sed religiosi possunt de labore manuum sustentari, si sunt validi. Ergo videtur quod peccent, eleemosynas pauperum comedendo.

2. Præterea, vivere de sumptibus fidelium, est merces deputata prædicantibus Evangelium, pro suo labore vel opere, secundum illud Matth. X, 10: *Dignus est operarius cibo suo*. Sed prædicare Evangelium non pertinet ad religiosos, sed maxime ad prælatos, qui sunt pastores et doctores. Ergo religiosi non possunt licite vivere de eleemosynis fidelium.

3. Præterea, religiosi sunt in statu perfectionis. Sed perfectius est dare eleemosynas quam accipere; dicitur enim Act. XX, 35: *Beatius est magis dare quam accipere*. Ergo non debent de eleemosynis vivere, sed magis ex operibus manuum suarum eleemosynas dare.

4. Præterea, ad religiosos pertinet impedimenta virtutis et occasiones peccati vitare. Sed acceptio eleemosynarum præbet occasionem peccati, et impedit virtutis actum; unde super illud II. Thesalon. ult., 8: *Ut nosmetipsos formam daremus vobis*, dicit Glossa <sup>10</sup>: " Qui frequenter ad alienam mensam comedit otio deditus, aduleatur necesse est pascenti

(4) II. Cor. XII, 13. (5) II. Thess. III, 8.

(6) In lib. De oper. monach., cap. 18.

(7) Ex hoc articulo habes quomodo destruas errores et hæreses Guillelmi de S. Amore dicentis quod mendicantes in suo ordine salvari non possunt; Lutheri docentis mendicitatem esse ex lege divina prohibitam; Joannis Wicleh pertinaciter sustinentis monachos teneri non per mendicitatem, sed per laborem manuum victum quærere; quod damnatum est a concilio Constant. (sess. VIII). (8) I. Tim. V.

(9) Ut cit. quæst. CLXXV, art. 7, arg. 3.

(10) Ordin. Ambrosii.

(1) Interl. sup. illud: *Sermo meus et prædicatio*.

(2) II. Cor. XI, 12.

(3) Potest hæc addi ut aliquibus pseudo-apostolis occasionem eriperet gloriandi adversus Apostolum, ac ita infirmos seducendi; fuerunt enim pseudo-apostoli quidam sine fidelium sumptu apud eos versantes, tanquam nihil nisi eorum salutem ex animo quærerent.

æ; „ dicitur etiam Exod. xxiii, 8: *Ne accipias munera, quæ excæcant prudentes, et subvertunt verba iustorum*; et Proverb. cap. xxii, 7 dicitur: *Qui accipit mutuum, servus est feneratoris*, quod est religioni contrarium; unde super illud II. Thessalon. ult.: *Ut nosmetipsos formam daremus*, etc., dicit Glossa: „ Religio nostra ad libertatem homines advocat. „ Ergo videtur quod religiosi non debeant de eleemosynis vivere.

5. Præterea, religiosi præcipue tenentur imitari Apostolorum perfectionem; unde Apostolus dicit <sup>1</sup>: *Quicumque perfecti sumus, hoc sentiamus*. Sed Apostolus nolebat vivere de sumptibus fidelium, ut occasionem auferret pseudo-apostolis, sicut ipse dicit <sup>2</sup>, vel ne scandalum poneretur infirmis, ut patet I. Corinth. cap. ix. Ergo videtur quod propter easdem causas religiosi debeant abstinere ne de eleemosynis vivant; unde et Augustinus dicit <sup>3</sup>: „ Amputetis occasionem turpium nundinarum, quibus existimatio vestra læditur, et infirmis offendiculum ponitur; et ostendite hominibus, non vos in otio facilem victum, [sed per angustam et aretam viam regnum Dei quaerere. „

Sed contra est quod, sicut Gregorius dicit <sup>4</sup>, „ B. Benedictus tribus annis in specu permanens, de his quæ a Romano monacho ministrabantur, refectus est, postquam domum parentesque reliquerat; „ et tamen validus corpore existens, non legitur de labore manuum quæsisse victum. Ergo religiosi licite possunt de eleemosynis vivere <sup>5</sup>.

CONCLUSIO. — Possunt religiosi ex eleemosynis absque manualis operis lucro vivere, præcipue si religiosi operibus ad proximorum utilitatem vacent.

Respondeo dicendum quod unicuique licet vivere de eo quod suum est, vel sibi debitum. Fit autem aliquid alicujus ex liberalitate donantis. Et ideo religiosi et clerici, quorum monasteriis vel ecclesiis ex munificentia principum vel quorumcumque fidelium sunt facultates collatæ, ex quibus sustententur, possunt de eis vivere licite, absque hoc quod

manibus laborent; et tamen certum est eos de eleemosyna vivere. Unde et similiter si aliqua mobilia religiosi a fidelibus conferantur, possunt de eis licite vivere. Stultum enim est dicere quod aliquis in eleemosynam possit accipere magnas possessiones, non autem panem vel parvam pecuniam. Sed quia hujusmodi beneficia religiosi videntur esse collata ad hoc quod liberius religiosi actibus insistere possint, quorum cupiunt se fore participes, qui temporalia subministrant, redderetur eis usus prædictorum donorum illicitus, si ab actibus religiosi desisterent; quia sic, quantum est de se, defraudarent intentionem eorum qui talia beneficia contulerunt. — Debitum autem est alicui aliquid dupliciter. Uno modo propter necessitatem, quæ „ facit omnia communia, „ ut Ambrosius dicit <sup>6</sup>. Ideo si religiosi necessitatem patiantur, licite possunt de eleemosynis vivere. Quæ quidem necessitas potest esse tripliciter: primo quidem propter corporis infirmitatem; ex qua contingit quod non possint sibi labore manuum victum quaerere. Secundo, si illud quod ex opere manuali conquirunt, eis ad victum non sufficiat; unde Augustinus dicit <sup>7</sup>, quod „ bona opera fidelium subsidio supplendorum necessarium deesse non debent servis Dei, qui manibus operantur; ut horæ, quibus ad crudiendum animum ita vacatur, ut illa corporalia opera geri non possint, non opprimant egestate. „ Tercio, propter pristinam conversationem eorum qui non consueverant manibus laborare; unde Augustinus dicit <sup>8</sup>, quod „ si habebant aliquid in sæculo, quo facile sine opifício sustentarent istam vitam, quod conversi ad Deum indigentibus dispertiti sunt, et credenda est eorum infirmitas et ferenda. „ Solent enim tales delicatius educati laborem operum corporalium sustinere non posse. — Alio modo efficitur aliquid alicui debitum ex eo quod ipse exhibet, sive sit aliquid temporale, sive spirituale, secundum illud I. Cor. ix, 11: *Si nos vobis spiritualia seminavimus, magnum est si carnalia ve-*

ut non haberet ubi caput suum reclinaret (Matth. viii). Apostoli autem omnia sua dereliquerant et pauperes pauperi Christo adhærebant (Matth. xix)

(6) Colligitur ex serm. 64 De temp., versus fin.

(7) Lib. De oper. monach. cap. 17, a med.

(8) Ibid. cap. 21 in fine.

(1) Philipp. iii, 15.

(2) II. Cor. xi.

(3) Lib. De oper. monach. cap. 28, in fin.

(4) Dialog. lib. ii, cap. 1, circa med.

(5) Sic enim Christus Dominus et apostoli vixerunt: nam Christus quidem propter nos egenus factus est cum esset dives (II. Cor. viii), adeo



*etra metamus?* Et secundum hoc quadrupliciter possunt religiosi de eleemosynis vivere, quasi sibi debitis; primo quidem, si prædicent auctoritate prælatorum. Secundo, si sint ministri altaris; quia, ut dicitur I. Cor. ix, 13, *qui altari deserviunt, cum altari participant*. Ita et Dominus ordinavit his qui Evangelium annuntiant, de Evangelio vivere. Unde Augustinus dicit<sup>1</sup>: " Si evangelistæ sunt, fateor, habent potestatem vivendi de sumptibus fidelium: si ministri altaris, dispensatores sacramentorum, bene sibi istam non arrogant, sed plane vindicant potestatem; „ et hoc ideo quia sacrificium altaris, ubicumque agatur, commune est toti populo fidelium. Tertio, si insistant studio sacræ Scripturæ ad communem utilitatem totius Ecclesiæ. Unde Hieronymus dicit contra Vigilantium<sup>2</sup>: " Hæc in Judæa usque hodie<sup>3</sup> perseverat consuetudo, non solum apud nos, sed etiam apud Hebræos, ut qui in lege Domini meditantur die ac nocte, vel partem non habent in terra, nisi solum Deum, synagogarum et totius orbis foveantur ministeriis. „ Quarto, si bona temporalia quæ habebant, monasterio largiantur, de eleemosynis monasterio factis possunt vivere. Unde Augustinus dicit<sup>4</sup>, quod " his, qui relictæ, vel distributa sive ampla, sive qualicumque opulenta facultate, inter pauperes Christi pia et salubri humilitate numerari voluerunt, vicem sustentandæ vitæ eorum res ipsa communis, et fraterna charitas debet; qui laudabiliter agunt, si manibus operentur; quod quidem si nolint, quis audeat eos cogere? „ Nec est attendendum, ut ibid. subditur, " in quibus monasteriis vel in quo loco indigentibus fratribus quisque id quod habebat, impenderit: omnium enim christianorum una respublica est. „ — Si vero alii sint religiosi qui absque necessitate et utilitate quam afferant, velint otiosi de eleemosynis quæ dantur pauperibus, vivere, hoc est eis illicitum. Unde Augustinus dicit<sup>5</sup>: " Plerumque ad hanc professionem servitutis Dei et ex conditione servili aliqui veniunt, et ex vita rusticana, et ex opificum exer-

citatione, et plebejo labore; de quibus non apparet utrum ex proposito servitutis Dei venerint, an vitam inopem et laboriosam fugientes, vacui pasei atque vestiri voluerint, et insuper honorari ab eis a quibus contemni conterique consueverant. Tales ergo se, quo minus operentur, de infirmitate corporis excusare non possunt; præteritæ quippe vitæ consuetudine convincuntur. „ Et postea subdit<sup>6</sup>: " Si nolunt operari, non manducent. Neque enim propterea ad pietatem divites humiliantur, ut pauperes ad superbiam extollantur. Nullo enim modo decet ut in ea vita, ubi senatores fiunt laboriosi, ibi fiant opifices otiosi, et quo veniunt, relictis deliciis suis, qui fuerant prædiorum domini, ibi sint rustici delicati. „

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritates illæ sunt intelligendæ tempore necessitatis, quando scilicet non posset aliter pauperibus subveniri. Tunc enim tenerentur non solum ab eleemosynis accipiendis desistere, sed etiam sua, si qua haberent, largiri ad pauperum sustentationem.

Ad secundum dicendum, quod prælatis competit prædicatio ex officio, religiosi autem potest competere ex commissione; et ita cum laborant in agro dominico, possunt exinde vivere, secundum illud II. Timoth. ii, 6: *Laborantem agricolam oportet primum de fructibus percipere*: ubi dicit Glossa<sup>7</sup> ord., " id est, prædicatorem, qui in agro Ecclesiæ ligone verbi Dei excolit corda auditorum. „ Possunt etiam de Evangelio vivere qui prædicatores ministrant. Unde super illud Rom. xv: *Si spiritualium eorum participes facti sunt gentiles, debent et in carnalibus ministrare eis*, dicit Glossa (interl.), " scilicet Judæis, qui miserunt prædicatores ab Jerosolymis. „ Sunt et aliæ causæ, ex quibus alieni debetur ut de sumptibus fidelium vivat, ut dictum est (in corp. art.).

Ad tertium dicendum, quod cæteris paribus dare est perfectius quam accipere, et tamen dare vel relinquere omnia sua pro Christo, et modica accipere ad sustentationem vitæ, melius est quam dare

(1) Lib. De oper. monach., cap. 21, in princ.

(2) Cap. 5 circa med. et incipit: *Nulla in orbe*.

(3) Ita cum Mss. Alcan. Garcias, et edit. posteriores. Al., *Hæc undique usque hodie*, etc.; et mox, *et patrem non habent in terra nisi solum Deum, totius orbis foveantur ministeriis*.

(4) Lib. De oper. monachor. cap. 25, a med.

(5) Ibid. cap. 22.

(6) Cap. 25, non procul a fin.

(7) Ex Haymone desumpta; subsequens autem Glossa interlinearis tantum est sine nomine.

aliqua particulariter pauperibus, ut ex supra dictis patet (quæst. CLXXXVI, art. 3 ad 6).

Ad *quantum* dicendum, quod accipere munera ad divitias augmentandas, vel accipere victum ab aliquo sibi non debitum, absque utilitate et necessitate, præstat occasionem peccati; quod non habet locum in religiosis, ut ex supra dictis patet (in corp. art.).

Ad *quintum* dicendum, quod quando apparet manifesta necessitas et utilitas, propter quam aliqui religiosi de eleemosynis vivant absque opere manuali, non scandalizantur ex hoc infirmi, sed maligni more pharisæorum; quorum scandalum contemnendum Dominus docet <sup>1</sup>. Sed si non esset evidens necessitas et utilitas, posset exinde generari scandalum infirmis; quod esset vitandum. Idem tamen scandalum imminere potest de his qui facultatibus communibus otiose utuntur.

**ART. V. — UTRUM  
RELIGIOSIS LICEAT MENDICARE <sup>2</sup>.**

De his etiam Contra gentes, lib. III, cap. 135, et quol. VII, art. 18 ad 7, et Opusc. XVII, cap. 14, 15 et 16, et Opusc. XIX, cap. 7.

Ad *quintum* sic proceditur. 1. Videtur quod religiosis non liceat mendicare. Dicit enim Augustinus <sup>3</sup>: "Tam multos hypoeritas sub habitu monachorum usquequaque dispersit callidissimus hostis, circumeuntes provincias; et postea subdit: "Omnes petunt, omnes exigunt aut sumptus lucrosæ egestatis, aut simulatæ pretium sanctitatis. Ergo videtur quod vita religiosorum mendicantium sit reprobanda.

2. Præterea, I. Thess. IV, 11 dicitur: *Operamini manibus vestris, sicut præcepimus vobis, et ut honeste ambuletis ad eos qui foris sunt, et nullius aliquid desideretis*; ubi dicit Glossa <sup>4</sup>: "Ideo opus est agendum et non otium, quia et honestum est et quasi lux ad infideles; et non desiderabitur rem alterius, nedom rogetis vel

tollatis aliquid. Et II. Thess. III super illud: *Si quis non vult operari, etc.*, dicit Glossa <sup>5</sup>: "Vult servos Dei corporaliter operari, ut habeant unde vivat, ut non compellantur egestate necessaria petere. Sed hoc est mendicare. Ergo videtur quod illicitum sit, prætermisso opere manuali, mendicare.

3. Præterea, illud quod est in lege prohibitum, et justitiæ contrarium, non competit religiosis. Sed mendicare est prohibitum in lege divina; dicitur enim Deuter. XV, 4: *Omnino indigens et mendicus non erit inter vos*; et Psal. XXXVI, vers. 25: *Non vidi justum derelictum, nec semen ejus quærens panem*. Secundum etiam jura civilia punitur validus mendicans, ut habetur codice de mendicantibus validis. Ergo non competit religiosis mendicare.

4. Præterea, "verecundia est de turpi actu, ut Damascenus dicit <sup>6</sup>. Sed Ambrosius dicit <sup>7</sup>, quod "verecundia petendi ingenuos prodit natales. Ergo mendicare est turpe. Non ergo religiosis competit.

5. Præterea, maxime de eleemosynis vivere competit prædicantibus Evangelium, secundum Domini statutum, ut supra dictum est (art. præc.). Eis tamen non competit mendicare, quia super illud II. Timoth. II: *Laborantem agricolam, etc.*, dicit Glossa <sup>8</sup>: "Vult Apostolus ut evangelista intelligat quod necessaria sumere ab eis in quibus laborat, non est mendicitas, sed potestas. Ergo videtur quod religiosis non competat mendicare.

Sed *contra*, religiosis competit vivere ad imitationem Christi. Sed Christus mendicavit <sup>9</sup>, secundum illud Ps. XXXIX, vers. 18: *Ego autem mendicus sum et pauper*; ubi dicit Glossa <sup>10</sup>: "Hoc dixit Christus de se ex forma servi, et infra: "Mendicus est, qui ab alio petit; et pauper, qui sibi non sufficit; et in Ps. LXIX: *Ego egenus et pauper sum*; ubi

(1) Matth. XV. — Cum nimirum a discipulis admonitis quod pharisæi scandalizati essent quia dixisset: *quod intrat in os non coequum hominem*, eorundem occasione qui non lotis manibus manducabant, respondit: *sinite illos, cæci sunt*, etc.

(2) Affirmative respondet S. Doctor contra Pauperes de Lugduno. Guillelmum de S. Amore, Lutherum, Joannem Wiclefum et alios novatores qui mendicitatem impugnavunt.

(3) Lib. De oper. monach. cap. 23, ante med.

(4) Ord. Petri Lomb.

(5) Ord. Aug. lib. De oper. monachor., cap. 3, in princ.

(6) Orth. fid. lib. II, cap. 15.

(7) De offic. lib. I, cap. 30, circa fin.

(8) Ord. super illud: *De fructibus percipere*.

(9) Quod equidem verisimile est, v. g. quando abfuit a parentibus per triduum (Luc. II); quando mulieri Samaritanæ dixit: *da mihi bibere* (Jo. IV); mendicavit quoque asellum super quem venit in Jerusalem (Luc. XIX), locum ubi Pascha cum discipulis celebraret (Luc. XXII).

(10) Ord. Cassiod.



dicit Glossa <sup>1</sup>: "Egenus, id est, petens; et pauper, id est, insufficiens mihi, quia mundanas copias non habeo. „ Et Hieronymus dicit in quadam epistola: "Cave ne Domino tuo mendicante, scilicet Christo, alienas divitias congeras. „ Ergo conveniens est religiosus mendicare.

CONCLUSIO. — Non modo religiosus, sed omnibus ad humilitatis assumptionem et exemplum et communem utilitatem, mendicare licet: non autem ad otium fovendum, vel ad lucri cupiditatem.

Respondeo dicendum quod circa mendicationem duo possunt considerari: unum quidem ex parte actus ipsius mendicationis, qui habet quamdam abjectionem sibi conjunctam. Illi enim videntur abjectissimi inter homines esse qui non solum sunt pauperes, sed instantum sunt egentes, quod necesse habent ab aliis victum accipere; et secundum hoc causa humilitatis aliqui laudabiliter mendicant; sicut et alia assumunt quæ ad abjectionem quamdam pertinent, quasi efficacissimam medicinam contra superbiam, quam vel in seipsis, vel etiam in aliis per exemplum extinguere volunt. Sicut enim infirmitas quæ est ex superexcessu caloris, efficacissime sanatur per ea quæ in frigiditate excedunt; ita etiam pronitas ad superbiam efficacissime curatur per ea quæ multum abjecta videntur. Et ideo dicitur in Decr. de Pœn. <sup>2</sup>: "Exercitia humilitatis sunt, si quis se vilioribus officiis subdat, et ministeriis indignioribus tradat: ita namque arrogantia et humanæ gloriæ vitium curari poterit. „ Unde Hieronymus <sup>3</sup> commendat Fabiolam de hoc quod optabat, "ut suis divitiis pariter effusis pro Christo, stipem acciperet. „ Quod etiam beatus Alexius perfecit, qui omnibus suis propter Christum dimissis, gaudebat se ctiā a servis suis eleemosynas accepisse. Et de beato Arsenio legitur in Vitis Patrum <sup>4</sup>, quod gratias egit de hoc quod necessitate cogente, oportuit eum eleemosynam petere. Unde et in penitentiam pro gravibus culpis injungitur

aliquibus ut peregrinentur mendicantes <sup>5</sup>. — Sed quia humilitas, sicut et cæteræ virtutes, absque discretionem esse non debet, ideo oportet discrete mendicitatem ad humiliationem assumere, ut ex hoc homo notam cupiditatis non incurrat, vel cujuscumque alterius indecentis. — Alio modo potest considerari mendicitas ex parte ejus quod quis mendicando acquirit: et sic ad mendicandum potest homo ex duobus induci: uno modo ex cupiditate habendi divitias vel victum otiosum, et talis mendicitas est illicita; alio modo ex necessitate vel utilitate. Ex necessitate quidem, sicut cum aliquis non potest aliunde habere unde vivat, nisi mendicet; ex utilitate autem, sicut cum aliquis intendit ad aliquid utile perficiendum, quod sine eleemosynis fidelium facere non potest: sicut petuntur eleemosynæ pro constructione pontis, vel ecclesiæ, vel quibuscumque aliis operibus, quæ vergunt in utilitatem communem; sicut scholares, ut possint vacare studio sapientiæ. Et hoc modo mendicitas est licita sicut sæcularibus, ita religiosis.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus ibi loquitur expresse de his qui ex cupiditate mendicant.

Ad secundum dicendum, quod prima Glossa loquitur de petitione quæ fit ex cupiditate, ut patet ex verbis Apostoli; alia autem Glossa loquitur de illis qui absque omni utilitate quam faciunt <sup>6</sup>, necessaria petunt, ut otiosi vivant; non autem otiose vivit qui qualitercumque utiliter vivit.

Ad tertium dicendum, quod ex illo præcepto legis divinæ non prohibetur alicui mendicare; sed prohibetur divitibus ne tam tenaces sint ut propter hoc aliqui egestate mendicare cogantur. Lex autem civilis imponit pœnam validis mendicantibus, qui non propter utilitatem <sup>7</sup> vel necessitatem mendicant.

Ad quartum dicendum, quod duplex est turpitudine, una inhonestatis, alia exterioris defectus, sicut turpe est homini esse infirmum vel pauperem. Et talis turpitudine mendicitatis non pertinet ad

id fieri nequit sine magna discretionem; præsertim in nostra ætate, cujus mores ab hoc pœnitentiæ genere tantum discrepant.

(6) An redundat hic quidpiam?

(7) Ita cum Mss. et edit. veteribus edit. Patav. Nicolai legendum putat. *debilitatem*. Vide corp. artic.

(1) Interl. et ord. Cassiod.

(2) Dist. 2, cap. *Si quis semel*.

(3) In Epist. ad Oceanum, parum a princ.

(4) Lib. v, libello 6, n. 3.

(5) Omnes theologi docent diviti licitum esse, livitiis suis retentis, humilitatis causa mendicare. Attamen, ut animadvertit in se S. Doctor,

culpam, sed ad humilitatem pertinere potest, ut dictum est (in corp. art.).

Ad quintum dicendum, quod prædicantibus ex debito debetur victus ab his quibus prædicant; si tamen non quasi sibi debitum, sed quasi gratis dandum mendicando petere velint, ad maiorem humilitatem pertinet.

**ART. VI. — UTRUM LICEAT RELIGIOSIS VILIORIBUS VESTIBUS UTI QUAM CÆTERI UTANTUR<sup>1</sup>.**

De his etiam Opusc. XIX, cap. 8.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod non liceat religiosis vilioribus vestibus uti quam cæteris: quia, secundum Apostolum<sup>2</sup>, *ab omni specie mala abstinere* debemus. Sed vilitas vestium habet speciem mali; dicit enim Dominus<sup>3</sup>: *Attendite a falsis prophetis, qui veniunt ad vos in vestimentis ovium*; et super illud Apocal. VI: *Ecce equus pallidus*, etc., dicit Glossa<sup>4</sup>: "Videns diabolus nec per apertas tribulationes, nec per apertas hæreses se posse proficere, præmittit falsos fratres, qui sub habitu religionis obtinent naturam nigri et rufi equi, pervertendo fidem." Ergo videtur quod religiosi non debeant vilibus vestibus uti.

2. Præterea, Hieronymus dicit ad Nepotianum: "Vestes pullas, id est, nigras, æque vita ut candidas. Ornatus, ut sordes, pari modo fugiendi sunt; quia alterum delicias, alterum gloriam redolet." Ergo videtur, cum inanis gloria sit gravius peccatum quam deliciarum usus, quod religiosi, qui debent ad perfectionem tendere, magis debeant vitare vestes viles quam pretiosas.

3. Præterea, religiosi maxime intendere debent operibus pœnitentiæ. Sed in operibus pœnitentiæ non est utendum exterioribus signis tristitiæ, sed magis lætitiæ signis; dicit enim Dominus<sup>5</sup>: *Cum jejunatis, nolite fieri sicut hypocritæ, tristes*; et postea subdit: *Tu autem cum jejunas, unge caput tuum, et faciem tuam lava*. Quod exponens Augustinus<sup>6</sup> dicit: "In hoc capitulo maxime advertendum est non in solo rerum cor-

porearum nitore atque pompa, sed etiam in ipsis sordibus luctuosus esse posse jactantiam, et eo periculosiorem quo sub nomine servitutis Dei decipit. "Ergo videtur quod religiosi non debeant vilioribus vestibus indui.

Sed contra est quod<sup>7</sup> Apostolus dicit: *Circueverunt in melotis, et in pellibus caprinis*; Glossa (interl.), "ut Elias et alii;" et Decret. 21, quæst. IV<sup>8</sup> dicitur: "Si inventi fuerint deridentes eos qui vilibus et religiosis vestibus amicti sunt, corrigantur. Priscis enim temporibus omnis sacratus vir cum mediocri ac vili veste conversabatur."

CONCLUSIO. — Ex animi humilitate, non autem elatione, licet religiosi uti vilioribus vestibus quam cæteri utuntur.

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit<sup>9</sup>, "in omnibus exterioribus rebus non usus rerum, sed libido utentis in culpa est." Ad quam discernendam attendendum est quod habitus vilis et incultus dupliciter potest considerari: uno modo, prout est signum quoddam dispositionis vel status humani; quia, ut dicitur Eccli. XIX, 27, *amictus... hominis enuntiat de illo*. Et secundum hoc vilitas habitus est quandoque signum tristitiæ; unde et homines in tristitia existentes solent vilioribus vestibus uti, sicut e converso in tempore solemnitatis et gaudii utuntur cultioribus vestimentis. Unde et pœnitentes vilibus vestibus utuntur, ut patet Jonæ III de rege<sup>10</sup>, *qui indutus est sacco*; et III. Regum XXI de Achab, *qui operuit cilicio carnem suam*. — Quandoque vero est signum contemptus divitiarum et mundani fastus. Unde Hieronymus dicit ad Rusticum monachum: "Sordidæ vestes candidæ mentis indicia sint: vilis tunica contemptum sæculi probet, ita dumtaxat, ne animus tumeat, ne habitus sermoque dissentiant." Et secundum utrumque horum competit religiosi vilitas vestium, quia religio est status pœnitentiæ et contemptus mundanæ gloriæ. — Sed quod aliquis velit hoc aliis significare, contingit propter tria:

(1) In hoc articulo S. Doctor Impugnat errorem Guillelmi de S. Amore famam religiosorum corrumpere contententis per hoc quod habitu vili utuntur, et consequenter docentis non ita religiosos debere vestiri.

(2) 1. Thess. ult. (3) Matth. VII, 15.

(4) Ord sup. illud: *Et ecce equus niger*.

(5) Matth. VI, 16.

(6) De serm. Domini in monte, lib. II, cap. 12, parum a princ.

(7) Hebr. XI, 37. (8) Cap. *Omnis jactantia*.

(9) De doctr. christ. lib. III, cap. 12, parum a princ.

(10) Nempe rege Ninive, postquam audivit eam post 40 dies ex prædicatione ipsius Jonæ subvertendam.



uno modo ad sui humiliationem. Sicut enim ex splendore vestium animus hominis elevatur, ita ex humilitate vestium humiliatur; unde de Achab, qui *carnem suam cilicio induit*, dixit Dominus ad Eliam: *Nonne vidisti Achab humiliatum coram me?* ut habetur III. Regum xxi, 29. Alio modo propter exemplum aliorum; unde super illud Matthæi xi: *Habebat vestimentum de pilis camelorum*, etc., dicit Glossa (ordin.): "Qui pœnitentiam prædicat, habitum pœnitentiæ præterdit. „ Tertio modo propter inanem gloriam; sicut Augustinus dicit<sup>1</sup>, quod " in ipsis sordibus luctuosus potest esse jactantia. „ Duobus ergo primis modis laudabile est abjectis vestibus uti; tertio vero modo vitiosum est. Alio autem modo potest considerari habitus vilis et incultus, secundum quod procedit ex avaritia vel negligentia; et sic etiam ad vitium pertinet.

Ad *primum* ergo dicendum, quod vilitas vestium de se non habet speciem mali, imo potius speciem boni, scilicet contemptus mundanæ gloriæ. Et inde est quod mali sub vilitate vestium suam malitiam occultant. Unde Augustinus dicit<sup>2</sup>, quod " non ideo debent oves odisse vestimentum suum, quia plerumque illo se occultant lupi. „

Ad *secundum* dicendum, quod Hieronymus ibi loquitur de vestibus vilibus, quæ deferuntur propter humanam gloriam.

Ad *tertium* dicendum, quod secundum doctrinam Domini, in operibus sanctitatis nihil homines facere debent propter apparentiam; quod præcipue contingit, quando aliquis aliquid novum facit. Unde Chrysostomus<sup>3</sup> dicit 4: " O-rans nihil novum faciat, quod aspiciant homines, vel clamando, vel pectus percutiendo, vel manus expandendo; „ quia scilicet ex ipsa novitate homines reddunt intentos ad considerandum. Nec

(1) De serm. Dom. in monte, lib. II, cap. 12, parum a princ.

(2) Ibid. cap. 24, a med. (3) Alius auctor.

(4) Sup. Matth. hom. xii in op. imperf.

(5) De serm. Domini in monte, lib. II, cap. 12, ante med. (6) Al., *ex ambitione*.

(7) Hinc acriter ac vehementer adversus eos invehit Bernardus, qui religiosæ professionis immemores nimium in vestibus ornatum ac splendorem affectant: " Heu me, inquit, miserum qualemcumque monachum! Cur adhuc vivo videre ad id ordinem nostrum devenisse, cujus institutores Apostoli fuerunt? Non jam quod utilius ad induendum quaeritur, sed quod

tamen omnis novitas intentos faciens homines ad considerandum, reprehensibilis est: potest enim et bene et male fieri. Unde Augustinus dicit<sup>5</sup>, quod " qui in professione christianitatis inusitato squalore et sordibus intentos in se oculos hominum facit, cum id voluntate faciat, non necessitate patiatur, ex cæteris ejus operibus potest cognosci, utrum hoc contemptu superflui cultus, an ambitione<sup>6</sup> aliqua faciat. „ Maxime autem videntur hoc non ex ambitione facere religiosi, qui habitum vilem deferunt quasi signum suæ professionis, qua contemptum mundi profitentur<sup>7</sup>.

## QUESTIO CLXXXVIII.

### DE DIFFERENTIA RELIGIONUM, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de differentia religionum, et circa hoc quaeruntur octo: 1. Utrum sint diversæ religiones, vel una tantum. — 2. Utrum aliqua religio institui possit ad operæ activæ. — 3. Utrum aliqua religio possit ordinari ad militandum. — 4. Utrum possit institui aliqua religio ad prædicandum, et hujusmodi opera exercenda. — 5. Utrum possit aliqua religio institui ad studium scientiæ. — 6. Utrum religio, quæ ordinatur ad vitam contemplativam, sit potior ea quæ ordinatur ad vitam activam. — 7. Utrum habere aliquid in communi diminuat de perfectione religionis. — 8. Utrum religio solitaria sit præferenda religioni in societate viventium.

#### ART. I. — UTRUM

##### SIT TANTUM UNA RELIGIO<sup>3</sup>.

De his etiam infra, art. 6 corp.

Ad *primum* sic proceditur. 1. Videtur quod non sit nisi una tantum religio. In eo enim quod totaliter et perfecte habetur, diversitas esse non potest: propter quod non potest esse nisi unum primum summum bonum, ut habitum est (part. I, quæst. vi, art. 2, 3 et 4). Sed, sicut Gregorius dicit<sup>9</sup>, " cum quis omne quod habet, omne quod vivit, omne quod sapit, omnipotenti Deo voverit, holocaustum est, „ sine quo religio esse

subtilius invenitur, non quod frigus repellat, sed quod superbie compellat; non quod juxta regulam vilius comparari potest, sed quod venustius, imo vanius ostentari. Jam religionis antiquæ non solum virtutem amisimus, sed nec speciem retinemus. Ecce habitus noster qui humilitatis esse solebat insigne, nunc a monachis nostris in signum gestatur superbiæ. „

(8) Religionum diversitas usque ad prima Ecclesiæ sæcula recurrit, ut patet ex S. Hieronymo (*Epist. ad Eustochium*), ex S. Augustino (*De mor. Eccles. cap. 41*), ex Cassiano (collat. xviii et xiv, cap. 4) et ex aliis Patribus.

(9) Super Ezech. hom. xx, inter med. et fin.

non dicitur. Ergo videtur quod religiones non sint multæ, sed una tantum.

2. Præterea, ea quæ in essentialibus conveniunt, non diversificantur nisi per accidens. Sed sine tribus votis essentialibus religionis non est aliqua religio, ut supra habitum est (qu. clxxxvi, art. 6 et 7). Ergo videtur quod ipsæ religiones specie non diversificentur, sed solum per accidens.

3. Præterea, status perfectionis convenit et religiosi et episcopis, ut supra habitum est (quæst. clxxxv, art. 5 et 7). Sed episcopatus non diversificatur specie, sed est unus, ubicumque fuerit; unde Hieronymus dicit ad Evagrium episcopum<sup>1</sup>: "Ubicumque fuerit episcopus, sive Romæ, sive Eugubii, sive Constantinopoli, sive Rhegii, ejusdem meriti est, ejusdem et sacerdotii." Ergo pari ratione una sola est religio.

4. Præterea, ab Ecclesia tollendum est omne id quod confusionem inducere potest. Sed ex diversitate religionum videtur quædam posse confusio induci in populo christiano, ut quædam Decretalis dicit<sup>2</sup>. Ergo videtur quod non debeant esse diversæ religiones.

Sed *contra* est quod Psal. xlv, 10 scribitur ad ornatum reginæ pertinere quod sit circumamicta varietate.

CONCLUSIO. — Non una tantum, sed variæ sunt religiones diversis spiritualibus exercitiis et charitatis operibus distinctæ.

Respondeo dicendum quod, sicut ex supra dictis patet (quæst. præc., art. 2, et qu. clxxxvi, art. 7), status religionis est quoddam exercitium quo aliquis exercetur ad perfectionem charitatis. Sunt autem diversa charitatis opera, quibus homo vacare potest: sunt etiam diversi modi exercitiorum; et ideo religiones distinguere possunt dupliciter: uno modo secundum diversitatem eorum ad quæ ordinantur, sicut si una religio ordinetur ad peregrinos, hospitio suscipiendos, et alia ad visitandos vel redimendos captivos: alio modo potest esse diversitas religionum secundum diver-

sitatem exercitiorum; puta quod in una religione castigatur corpus per abstinentiam ciborum, in alia per exercitium operum manualium, vel per nuditatem, aut per aliquid aliud hujusmodi<sup>3</sup>. Sed quia finis est potissimum in unoquoque, major est religionum diversitas quæ attenditur secundum diversos fines ad quos religiones ordinantur, quam quæ attenditur secundum diversa exercitia.

Ad *primum* ergo dicendum, quod hoc est commune in omni religione quod aliquis totaliter se debet præbere ad serviendum Deo: unde ex hac parte non est diversitas inter religiones, ut scilicet in una religione aliquis retineat aliquid sui, et in alia aliud; est autem diversitas secundum diversa in quibus homo Deo servire potest, et secundum quod ad hoc homo se potest diversimode disponere.

Ad *secundum* dicendum, quod tria essentialia vota religionis pertinent ad exercitium religionis, sicut quædam principalia<sup>4</sup>, ad quæ omnia alia reducuntur, ut supra dictum est (qu. clxxxvi, art. 7 corp. et ad 2). Ad observandum autem unumquodque eorum diversimode aliquis se disponere potest; puta ad votum continentie servandum se disponit aliquis per loci solitudinem, per abstinentiam, per mutuum societatem, et per multa alia hujusmodi. Et secundum hoc patet quod communitas essentialium votorum compatitur diversitatem religionis, tum propter diversas dispositiones, tum etiam propter diversos fines, ut ex supra dictis patet (in corp. et qu. clxxxvi, art. 7 ad 2).

Ad *tertium* dicendum, quod in his quæ ad perfectionem pertinent episcopus se habet per modum agentis, religiosi autem per modum patientis, ut supra dictum est (qu. clxxxiv, art. 7). Agens autem, etiam in naturalibus, quanto est superius, tanto est magis unum; ea vero quæ patiuntur, sunt diversa. Unde rationabiliter est unus episcopalis status, religiones vero diversæ.

sive exemplo, sive alia occasione, quasi integer conservetur.

(1) Vocem *Episcopum* redundare monent Theologi, nec profecto est in Hieronymo, et sic habet Decret. 93, cap. 24. Cod. Alcan., ad *Elia-drum*. (2) Cap. *Ne nimia*, De religionis dom.

(3) Hac varietate fit ut fervor devotionis qui solet initio cujusque ordinis esse magnus, et vosthac paulatim tenebre, novorum ordinum

(4) Ex his patet omnes religionis ordines sibi eundem finem principalem proponere, scilicet Dei servitium, omnia eadem adhibere media generalia, scilicet vota paupertatis, continentie et obedientie; sed quoad fines proximos et secundarios et media particularia inter se differre.



Ad *quartum* dicendum, quod confusio opponitur distinctioni et ordini. Sic ergo ex multitudine religionum induceretur confusio, si ad idem et eodem modo diversæ religiones essent absque necessitate et utilitate. Unde, ut hoc non fiat, salubriter institutum est ne nova religio, nisi auctoritate summi pontificis, instituitur <sup>1</sup>.

**ART. II. — UTRUM ALIQUA RELIGIO INSTITUI DEBEAT AD OPERA VITÆ ACTIVÆ.**

De his etiam Opusc. XXIX, cap. 1 princ.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod nulla religio institui debeat ad opera vitæ activæ. Omnis enim religio pertinet ad perfectionis statum, ut ex supra dictis patet (quæst. CLXXXIV, art. 5). Sed perfectio religiosi status consistit in contemplatione divinorum; dicit enim Dionysius <sup>2</sup>, quod "nominantur ex Dei puro servitio, et famulatu, et indivisibili, et singulari vita uniente eos invisibilium <sup>3</sup> sanctis convolutionibus, id est, contemplationibus, ad deiformem unitatem et amabilem Deo perfectionem." Ergo videtur quod nulla religio institui possit ad opera vitæ activæ.

2. Præterea, idem iudicium videtur esse de monachis et canonicis regularibus, ut habetur Extrav. De postul. <sup>4</sup> et De statu monach. <sup>5</sup>; dicitur enim quod "a sanctorum monachorum consortio non putantur sejuncti; et eadem ratio videtur esse de omnibus aliis religiosis. Sed monachorum religio est instituta ad vitam contemplativam; unde Hieronymus dicit <sup>6</sup>: "Si cupis esse quod diceris monachus, id est, solus, quid facis in urbibus?" Et idem habetur Extrav. De renuntiatione <sup>7</sup> et De regular. <sup>8</sup>. Ergo videtur quod omnis religio ordinetur ad vitam contemplativam et nulla ad activam.

3. Præterea, vita activa ad præsens sæculum pertinet. Sed omnes religiosi sæculum deserere dicuntur: unde Gregorius dicit <sup>9</sup>: "Qui præsens sæculum deserit, et agit bona quæ valet, quasi jam Ægypto derelicta, sacrificium præ-

bet in cremo." Ergo videtur quod nulla religio possit ordinari ad vitam activam.

Sed *contra* est quod dicitur Jacobi <sup>1</sup>, vers. 27: *Religio munda et immaculata apud Deum et Patrem hæc est: visitare pupillos et viduas in tribulatione eorum.* Sed hoc pertinet ad vitam activam. Ergo convenienter religio potest ordinari ad vitam activam.

**CONCLUSIO.** -- Cum religionis status ad charitatis perfectionem sit ordinatus, recte quædam religiones ad opera vitæ activæ, quæ ad dilectionem proximi pertinent, et aliæ ad opera vitæ contemplativæ, quæ ad Dei dilectionem spectant, sunt institutæ.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. præc.), religionis status ordinatur ad perfectionem charitatis, quæ se extendit ad dilectionem Dei et proximi. Ad dilectionem autem Dei directe pertinet contemplativa vita, quæ soli Deo vacare desiderat; ad dilectionem autem proximi directe pertinet vita activa, quæ deservit necessitatibus proximorum: et sicut ex charitate diligitur proximus propter Deum, ita etiam obsequium delatum in proximos redundat in Deum, secundum illud Matth. xxv, vers. 40: *Quod uni ex minimis meis fecistis, mihi fecistis.* Unde et hujusmodi obsequia proximis facta, inquantum ad Deum referuntur, dicuntur esse sacrificia quædam, secundum illud Hebr. ult., 16: *Beneficentiæ et communionis nolite oblivisci: talibus enim hostiis promeretur Deus.* Et quia ad religionem proprie pertinet sacrificium Deo offerre, ut supra habitum est (qu. lxxxii, art. 1 ad 1, et art. 4 ad 1), consequens est quod convenienter religiones quædam ad opera vitæ activæ ordinentur. Unde et in Collationibus Patrum <sup>10</sup> abbas Nesteros distinguens diversa religionum studia, dicit: "Quidam summam intentionis suæ erga e-remi secreta et cordis constituunt puritatem; quidam erga institutionem fratrum et cœnobiorum curam; quosdam xenodochii, id est hospitalitatis, delectat obsequium <sup>11</sup>."

(1) Sic Extra de domibus religiosis (cap. *Nimia*) fert inscriptio: "Novam religionem non licet constituere sine auctoritate summi pontificis."

(2) De eccl. hierarch. cap. 6, ante med.

(3) Al., *indivisibilium*. (4) Cap. *Ex parte*.

(5) Cap. *Quod Dei timorem*.

(6) Ad Paulinum, epist. 13.

(7) Cap. *Nisi cum viderem*.

(8) Cap. *Licet quibusdam*.

(9) Super Ezech. hom. xx, inter med. et fin.

(10) Collat. 14, cap. 4, circa princ.

(11) Generaliter non est aliquod opus misericordiæ, ad cuius executionem religio institui non possit, etsi non sit hactenus instituta, ait ipse B. Thomas, Opusc. cap. 1 contra impugnantes religionem.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Dei servitium et famulatus salvatur etiam in operibus vitæ activæ, quibus aliquis servit proximo propter Deum, sicut dictum est (in corp.); in quibus etiam salvatur singularitas vitæ, non quantum ad hoc quod homo cum hominibus non conversetur, sed quantum ad hoc quod homo singulariter his intendat quæ ad divinum obsequium spectant: et dum religiosi operibus vitæ activæ insistent intuitu Dei, consequens est quod in eis actio ex contemplatione divinorum derivetur. Unde non privantur omnino fructu contemplativæ vitæ.

Ad *secundum* dicendum, quod eadem est ratio de monachis et omnibus aliis religiosis <sup>1</sup>, quantum ad ea quæ sunt communia omni religioni: puta quod totaliter se dedicent divinis obsequiis, quod essentialia vota religionis observent, et quod a sæcularibus negotiis se abstineant. Sed non oportet similitudinem esse quantum ad alia quæ sunt propria monasticæ professioni, quæ specialiter ad vitam contemplativam ordinantur. Unde et in prædicta Decretali <sup>2</sup> non dicitur simpliciter quod sit idem iudicium de canonicis regularibus quod de monachis; sed quantum ad supradicta, scilicet "quod in forensibus causis officio advocacy non utantur;," et in Decretali inducta de statu monachorum, postquam præmiserat, quod "non putantur a consortio monachorum sejuncti canonici regulares,," subditur: "Regulæ tamen inserviunt laxiori.," Ex quo patet quod non ad omnia tenentur ad quæ monachi.

Ad *tertium* dicendum, quod dupliciter aliquis potest esse in sæculo: uno modo per præsentiam corporalem; alio modo per mentis affectum. Unde et discipulis suis Dominus dixit <sup>3</sup>: *Ego elegi vos de mundo*: de quibus tamen ad Patrem loquitur dicens <sup>4</sup>: *In mundo sunt, et ego ad te venio*. Quamvis ergo religiosi qui circa opera vitæ activæ occupantur, sint in sæculo secundum præsentiam corporalem, non tamen sunt in sæculo quantum ad mentis affectum; quia in

exterioribus occupantur, non quasi quærentes aliquid in mundo, sed solum propter divinum obsequium. *Utuntur enim hoc mundo, tanquam non utentes*, ut dicitur I. Cor. vii. Unde Jacobi i, 27 postquam dictum est: *Religio munda et immaculata est visitare pupillos et viduas in tribulatione*, subditur: *Et immaculatum se custodire ab hoc sæculo*, ut scilicet affectus in rebus sæculi non detineatur.

#### ART. III. — UTRUM ALIQUA RELIGIO ORDINARI POSSIT AD MILITANDUM <sup>5</sup>.

De his etiam infra, art. 4 ad 2 et 5.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod nulla religio ordinari possit ad militandum. Omnis enim religio pertinet ad statum perfectionis. Sed ad perfectionem vitæ christianæ pertinet quod Dominus dicit <sup>6</sup>: *Ego dico vobis non resistere malo; sed si quis percusserit te in unam maxillam, præbe ei et alteram*, quod repugnat officio militari. Ergo nulla religio potest institui ad militandum.

2. Præterea, gravior est compugnatio corporalium præliorum quam concertationes verborum, quæ in advocacy fiunt. Sed religiosis interdicitur officio advocacy uti, ut patet in Decretali De postulando supra inducta (art. præc. arg. 2). Ergo videtur quod multo minus aliqua religio possit institui ad militandum.

3. Præterea, status religionis est status pœnitentiæ, ut supra dictum est (quæst. præc., art. 6). Sed pœnitentibus secundum jura interdicitur militia; dicitur enim in Decret. De pœnit. <sup>7</sup>: "Contrarium omnino est ecclesiasticis regulis post pœnitentiæ actionem redire ad militiam sæcularem.," Ergo nulla religio congrue institui potest ad militandum.

4. Præterea, nulla religio institui potest ad aliquod injustum. Sed, sicut Isidorus dicit <sup>8</sup>, "justum bellum est quod ex edicto imperiali geritur.," Cum ergo religiosi sint quædam privatæ personæ, videtur quod non liceat eis bellum gerere; et ita ad hoc non potest institui aliqua religio.

Sed *contra* est quod Augustinus

(1) Qui quodammodo a monachis distingui possunt, prout monachi, juxta interpretationem Hieronymi, quasi solitarii appellantur; cum illis tamen conveniunt prout monachi nominantur ab unitate ad quam tendunt, juxta Dionysium Areopagitam.

(2) De postulando.

(3) Joan. xv, 19. (4) Joan. xvii, 11.

(5) In hoc articulo demonstrat S. Doctor merito nonnullas hujusmodi religiones ab Ecclesia fuisse institutas, præsertim in ævo medio, ut mahumetanos christiani debellare possent.

(6) Matth. v, 39.

(7) Dist. v, cap. 3.

(8) Etymol. lib. xviii, cap. 1, circa princ.



dicit ad Bonifacium <sup>1</sup>: "Noli existimare neminem Deo placere posse qui armis bellicis ministrat. In his erat sanctus David, cui Dominus magnum testimonium perhibuit." Sed ad hoc institutæ sunt religiones ut homines Deo placeant. Ergo nihil prohibet aliquam religionem institui ad militandum.

CONCLUSIO. — Congruè institui ad militandum aliqua religio potest, non quidem propter aliquid mundanum, sed ad divini cultus, vel publicæ salutis, vel pauperum et oppressorum defensionem.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. præc.), religio institui potest non solum ad opera vitæ contemplativæ, sed etiam ad opera vitæ activæ, inquantum pertinent ad subventionem proximorum et obsequium Dei, non autem inquantum pertinent ad aliquid mundanum obtinendum. Potest autem officium militare ordinari ad subventionem proximorum, non solum quantum ad privatas personas, sed etiam quantum ad totius reipublicæ defensionem: unde de Juda Machabæo <sup>2</sup> dicitur, quod *præliabatur prælium Israel cum lætitia; et dilatavit populo suo gloriam*. Ordinari etiam potest ad conservationem divini cultus; unde ibidem subditur Judam dixisse: *Nos pugnabimus pro animabus nostris et legibus nostris*, et infra <sup>3</sup> dicit Simon: *Vos scitis quanta ego et fratres mei et domus patris mei fecimus pro legibus, et pro sanctis præliis*. Unde convenienter potest institui aliqua religio ad militandum, non quidem propter aliquid mundanum, sed propter defensionem divini cultus et publicæ salutis, vel etiam pauperum et oppressorum, secundum illud Psal. lxxxii, 4: *Eripite pauperem, et ege- num de manu peccatoris liberate*.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquis potest non resistere malo dupliciter: uno modo, condonando propriam injuriam, et sic potest ad perfectionem pertinere, quando ita fieri expedit ad salutem aliorum. Alio modo, tolerando patienter injurias aliorum; et hoc ad imperfectionem pertinet, vel etiam ad vitium, si

aliquis potest convenienter injurianti resistere. Unde Ambrosius dicit <sup>4</sup>: "Fortitudo quæ in bello tuetur a barbaris patriam, vel domi defendit infirmos vel a latronibus socios, plena est justitia: sicut etiam ibidem <sup>5</sup> Dominus dicit, *Quæ tua sunt, ne repetas*. Et tamen si aliquis non repeteret ea quæ sunt aliorum, si ad eum pertineat, peccaret; homo enim laudabiliter donat sua, non autem aliena. Et multo minus ea quæ sunt Dei, non sunt negligenda: quia, ut Chrysostomus <sup>6</sup> dicit <sup>7</sup>, "injuriæ Dei dissimulare nimis est impium."

Ad secundum dicendum, quod exercere advocacionis officium propter aliquid mundanum, repugnat omni religioni; non autem si hoc aliquis exercent secundum dispositionem sui prælati pro monasterio suo, ut in eadem Decret. subditur: neque etiam pro defensione pauperum aut viduarum. Unde in Decr. dist. 88 <sup>8</sup> dicitur: "Decrevit sancta synodus nullum deinceps clericum aut possessiones conducere, aut sæcularibus negotiis se immiscere nisi propter curam pupillorum et viduarum." Et similiter militare propter aliquid mundanum est omni religioni contrarium, non autem militare propter obsequium Dei.

Ad tertium dicendum, quod militia sæcularis interdicitur pœnitentibus <sup>9</sup>; sed militia quæ est propter divinum obsequium, imponitur alicui in pœnitentiam; sicut patet de his quibus injungitur ut militent in subsidium Terræ sanctæ.

Ad quartum dicendum quod religio non sic instituitur ad militandum quod religiosi propria auctoritate liceat bella gerere, sed solum auctoritate principum vel Ecclesiæ.

**ART. IV.** — UTRUM ALIQUA RELIGIO POSSIT INSTITUI AD PRÆDICANDUM, VEL CONFSSIONES AUDIENDUM <sup>10</sup>.

De his etiam Opusc. x, cap. 4.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod nulla religio possit institui ad prædicandum, vel confessiones audiendum. Dicitur enim 7, quæst. i <sup>11</sup>: "Monacho-

(1) Ep. 189, al. 205, parum ante med.

(2) 1. Machab. iii, 2. (3) Cap. xiii, 3.

(4) De offic., lib. i, cap. 27, vers. fin.

(5) Æquivalenter, non expresse, cum ait (vers.

40): *Qui vult tollere tunicam tuam, dimitte ei et pal- lium*; sed Luc. vi, 30 habentur verba hic notata.

(6) Alius auctor. (7) Super Matth. hom. v, in op. imperf., inter med. an. (8) Cap. 1.

(9) Per militiam sæcularem intelligendo eam quæ pro rebus mundanis decernitur vel suscipitur. Unde ibidem appellatur *mundana*.

(10) In hoc articulo sicut et in art. 1 hujus quæstionis S. Doctor impugnat Guillelmum de S. Amore et ejus asseclos quos jam refellerat Opusc. cont. impugn. relig., cap. 4).

(11) Cap. Hoc nequaquam.

rum vita subjectionis habet verbum, et discipulatus, non docendi vel præsidendi, vel pascendi alios: „et eadem ratio esse videtur de aliis religiosis. Sed prædicare et confessiones audire, est pascere vel docere alios. Non ergo ad hoc aliqua religio potest institui.

2. Præterea, id ad quod religio instituitur, videtur esse maxime proprium religioni, ut supra dictum est (art. 2 et 3 præc.). Sed prædicti actus non sunt proprii religiosorum, sed potius prælatorum. Non ergo ad hujusmodi actus potest aliqua religio institui.

3. Præterea, inconueniens videtur quod auctoritas prædicandi, et confessiones audiendi infinitis hominibus committatur. Sed non est certus numerus eorum qui in aliqua religione recipiuntur. Ergo inconueniens est quod aliqua religio instituatur ad actus prædictos.

4. Præterea, prædicatoribus debetur victus a fidelibus Christi, ut patet I. Corinth. ix. Si ergo committitur prædicationis officium alicui religioni ad hoc institutæ, sequitur quod fideles Christi teneantur ad exhibendum sumptus infinitis personis, quod cedit in magnum eorum gravamen. Non ergo debet aliqua religio institui ad hujusmodi actus exercendos.

5. Præterea, institutio Ecclesiæ debet sequi institutionem Christi. Sed Christus primo misit ad prædicandum duodecim apostolos, ut habetur Luc. ix, et postea misit septuaginta duos discipulos, ut habetur Luc. x, et, sicut Glossa <sup>1</sup> ibidem dicit, „Apostolorum formam tenent episcopi, septuaginta duorum discipulorum minores presbyteri, „ scilicet curati. Ergo præter episcopos et presbyteros parochiales, non debet aliqua religio institui ad prædicandum vel ad confessiones audiendum.

Sed *contra* est quod in Collationibus Patrum <sup>2</sup> abbas Nesteros de diversitate religionum loquens ait: „Quidam eligentes ægrotantium curam, alii intercessionem quæ pro miseris atque oppressis impenditur exequentes, aut doctrinæ insistentes, aut eleemosynas pauperibus largientes, inter magnos atque

summos viros pro affectu suo ac pietate vigerunt. „ Ergo sicut ad ægrotantium curam aliqua religio potest institui, ita etiam ad docendum populum per prædicationem et alia hujusmodi opera.

**CONCLUSIO.** — Cum convenientissimum sit ut ad ea explenda, quæ ad animarum salutem spectant, aliquæ instituantur religiones, perspicuum hinc est ad prædicandum et confessiones audiendum, recte religionem institui.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. 2 huj. quæst.), convenienter religio institui potest ad opera vitæ activæ, secundum quod ordinantur ad utilitatem proximorum, et ad obsequium Dei, et conservationem divini cultus. Magis autem procuratur utilitas proximorum per ea quæ pertinent ad spirituales animæ salutem, quam per ea quæ pertinent ad subveniendum corporali necessitati, quanto spiritualia corporalibus sunt potiora. Unde supra dictum est (quæst. xxxii, art. 3), quod eleemosynæ spirituales sunt corporalibus potiores. Hoc etiam pertinet magis ad obsequium Dei, cui nullum sacrificium est magis acceptum quam zelus animarum, ut Gregorius dicit <sup>3</sup>. Majus etiam est spiritualibus armis contra errores hæreticorum et tentationes demonum fideles defendere, quam corporalibus armis populum fidelem tueri. Et ideo convenientissimum est, ad prædicandum, et ad alia hujusmodi quæ pertinent ad salutem animarum, aliquam religionem institui.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ille qui operatur ex virtute alterius, agit per modum instrumenti. Minister autem est sicut instrumentum animatum, ut Philosophus dicit <sup>4</sup>. Unde quod aliquis auctoritate prælatorum prædicet, vel alia hujusmodi faciat, non supergreditur discipulatus vel subjectionis gradum, qui competit religiosis <sup>5</sup>.

Ad *secundum* dicendum, quod sicut religiones aliquæ instituuntur ad militandum, non quidem ut militent auctoritate propria, sed auctoritate principum vel Ecclesiæ, quibus ex officio competit, sicut dictum est (art. præc. ad 4), ita etiam religiones instituuntur ad prædi-

(1) Ordin. Bedæ, super illud: *Post hæc autem*, etc.

(2) Collat. 14, cap. 4, in fin.

(3) Super Ezech. hom. xii, aliquant. ante fin.

(4) Polit. lib. i, cap. 3, ante med., et Ethic. lib. viii, cap. 11, ad fin.

(5) Nec valde tamen de argumenti verbis ex Decreti causa 7, quæst. i, cap. *Hoc nequaquam*, desumptis curandum est, cum ex Photii exordanda synodo in octavæ synodi legitimæ ac veræ locum substituta hæc desumpserit Gratianus.



candum et confessiones audiendum, non quidem auctoritate propria, sed auctoritate prælatorum superiorum et inferiorum, ad quos ex officio pertinet: et ita subservire prælatis in tali ministerio, est hujusmodi religionis proprium.

Ad *tertium* dicendum, quod a prælatis non conceditur talibus religiosis ut quilibet indifferenter possit prædicare, vel confessiones audire; sed secundum moderationem eorum qui hujusmodi religionibus præficiuntur, vel secundum taxationem ipsorum prælatorum.

Ad *quartum* dicendum, quod plebs fidelis non tenetur ex debito juris ad sumptus ministrandos nisi ordinariis prælatis, qui propter hoc decimas et oblationes fidelium recipiunt, et alios ecclesiasticos redditus. Sed si aliqui in hujusmodi actibus gratis velint fidelibus ministrare, non potestative ab eis sumptus exigentes<sup>1</sup>, non propter hoc gravantur fideles, quia etiam ipsi possunt liberaliter recompensare temporalem subventionem: ad quam etsi non teneantur ex debito juris, tenentur tamen ex debito charitatis: non autem ita quod *eis sit tribulatio, aliis autem remissio*, ut dicitur II. Cor. viii, 13. Si tamen non invenirentur qui gratis se hujusmodi obsequiis mauciparent, teneretur ordinarii prælati, si ipsi non sufficerent, alios ad hoc idoneos quærere, quibus sumptus ipsi ministrarent.

Ad *quintum* dicendum, quod formam septuaginta duorum discipulorum non solum tenent presbyteri curati, sed quicumque alii minoris ordinis, qui episcopis in eorum officio subserviunt. Non enim legitur quod septuaginta duobus discipulis Dominus aliquas determinatas parochias assignaret, sed quod *mittebat eos binos ante faciem suam in omnem civitatem et locum quo erat ipse venturus*. Opportunum autem fuit ut præter ordinarios prælatos alii assumerentur ad hujusmodi officia, propter multitudinem fidelis populi, et difficultatem inveniendi sufficientes personas distribuendas singulis plebibus; sicut etiam religiones ad militandum necesse fuit institui,

(1) Id est, non quasi potestatem sive auctoritatem exigendi habentes, quam dicuntur habere qui prædicant ex officio vel in sacris ministeriis occupantur; sicut (I. Cor. ix) Apostolus inculcat.

(2) Societas humana ex variis religionibus ad studendum institutis tot ac tantos fructus per-

propter defectum sæcularium principum ad resistendum infidelibus in aliquibus terris.

**ART. V. — UTRUM SIT INSTITUENDA ALIQUA RELIGIO AD STUDENDUM<sup>2</sup>.**

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit instituenda aliqua religio ad studendum. Dicitur enim Psal. lxx, 16: *Quoniam non cognovi litteraturam, introibo in potentias Domini*; Glossa interl.: "Id est, in virtutem christianam." Sed perfectio christianæ virtutis maxime videtur ad religiosos pertinere. Ergo eorum non est studio litterarum insistere.

2. Præterea, id quod est dissensionis principium, religiosi non competit, qui in unitatem pacis congregantur. Sed studium dissensionem inducit: unde et in philosophis subsecuta est diversitas sectarum; unde et Hieron.<sup>3</sup> dicit: "Antequam diaboli instinctu studia in religione fierent, et diceretur in populis: Ego sum Pauli, ego Apollo, ego Cephæ," etc. Ergo videtur quod nulla religio debeat institui ad studendum.

3. Præterea, professio christianæ religionis differre debet a professione gentilium<sup>4</sup>. Sed apud gentiles aliqui philosophiam profitebantur; et nunc etiam aliqui sæculares dicuntur aliquarum scientiarum professores. Non ergo religiosi competit studium litterarum.

Sed *contra* est quod Hieronymus<sup>5</sup> invitat eum ad discendum in statu monastico, dicens: "Discamus in terris, quorum scientia nobis perseveret in cælis;" et infra: "Quicquid quæsieris, tecum scire conabor."

**CONCLUSIO.** — Conveniens est ut aliquæ instituantur religiones quæ studio bonarum artium et scientiarum vacent.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. 2 hujus quæst.), religio potest ordinari ad vitam activam et ad vitam contemplativam. Inter opera autem vitæ activæ principaliora sunt illa quæ ordinantur directe ad salutem animarum, sicut prædicare, et alia hujusmodi. Competit ergo studium littera-

cepti, ut earum utilitas a nemine nunc in dubio teneatur.

(3) Super Epist. ad Titum, cap. 1, sup. illud, *Et constituas per civitates*.

(4) Addi potest et a professione sæcularium, ut subsumptio sit planior, utrumque membrum comprehendens. (5) In epistola ad Paulinum

rum religiosis tripliciter: primo quidem quantum ad id quod est proprium contemplativæ vitæ, ad quam studium litterarum dupliciter adjuvat: uno modo directe coadjuvando ad contemplandum, illuminando scilicet intellectum; vita enim contemplativa, de qua nunc loquimur, principaliter ordinatur ad considerationem divinorum, ut supra habitum est (quæst. clxxx, art. 4), in qua dirigitur homo per studium ad considerandum divina; unde in laudem viri justī dicitur Psal. i, 2, quod *in lege Domini meditabitur die ac nocte*; et Eccli. xxxix, 1 dicitur: *Sapientiam antiquorum exquiret sapiens, et in prophetis vacabit*. Alio modo studium litterarum juvat ad contemplativam vitam indirecte, removendo contemplationis pericula, scilicet errores qui in contemplatione divinorum frequenter accidunt his qui Scripturas ignorant; sicut in Collationibus Patrum <sup>1</sup> legitur quod abbas Serapion propter simplicitatem incidit in errorem Anthropomorphitarum <sup>2</sup>, id est eorum qui Deum habere humanam formam arbitrantur. Unde dicit Gregorius <sup>3</sup>, quod "nonnulli dum plus exquirunt contemplando quam capiant, usque ad perversa dogmata erumpunt, et dum veritatis esse discipuli humiliter negligunt, magistri errorum fiunt." Et propter hoc dicitur Eccl. ii, 3: *Cogitavi in corde meo abstrahere a vino carnem meam, ut animum meum transferrem ad sapientiam devitaremque stultitiam*. — Secundo necessarium est studium litterarum religiosi institutis ad prædicandum, et alia hujusmodi exercendum: unde Apostolus dicit <sup>4</sup> de episcopo, ad cujus officium hujusmodi actus pertinent: *Amplectentem eum, qui secundum doctrinam est fidelem sermonem, ut potens sit exhortari in doctrina sana, et eos qui contradicunt, arguere*. Nec obstat quod Apostoli absque studio litterarum ad prædicandum sunt missi; quia, ut Hieronymus dicit in epistola ad Paulinum <sup>5</sup>, "quicquid aliis exercitatio et quotidiana in lege Dei meditatio tribuere solet, hoc illis Spiritus sanctus suggerebat." Tertio studium litterarum religioni congruit

(1) Collat. 10, cap. 3.

(2) Juxta græcum ἀνθρωπος, id est, homo; et μορφή, hoc est, forma.

(3) Moral. lib. vi, cap. 17, ante med.

(4) Tit. i, 9. (5) Inter privæ. et med.

quantum ad id quod est omni religioni commune: valet enim ad vitandum carnis lasciviam; unde et Hieronymus dicit ad Rusticum monachum <sup>6</sup>: "Ama Scripturarum scientiam, et carnis vitia non amabis." Avertit enim animum a cogitatione lascivæ, et carnem macerat propter studii laborem, secundum illud Eccli. xxxi, 1: *Vigilia honestatis tabefaciet carnes*. Valet etiam ad auferendam cupiditatem divitiarum; unde Sap. vii, 8 dicitur: *Divitias nihil esse duxi in comparatione illius*; et I. Mach. xii, 8 dicitur: *Nos autem nullo horum indigni sumus, scilicet exteriorum subsidiorum, habentes solatio sanctos libros, qui in manibus nostris sunt*. Valet etiam ad obedientiæ documentum <sup>7</sup>; unde Augustinus dicit <sup>8</sup>: "Quæ est ista perversitas, lectioni nolle obtemperare dum vult ei vacare?" Et ideo manifestum est quod congrue potest institui religio ad studium litterarum.

Ad primum ergo dicendum, quod Glossa ibi exponit illud de littera veteris legis, de qua Apostolus dicit <sup>9</sup>: *Littera occidit*. Unde non cognoscere litteraturam est non approbare litteralem circumcisionem, et cæteras carnales observantias.

Ad secundum dicendum, quod studium ad scientiam ordinatur, quæ sine charitate inflat, et per consequens dissensiones facit, secundum illud Prov. xiii, 10: *Inter superbos semper sunt jurgia*; sed cum charitate ædificat, et concordiam parit; unde <sup>10</sup> Apostolus, cum dixisset: *Divites facti estis in omni verbo, et in omni scientia*, postmodum subdit: *Idipsum dicatis omnes, et non sint in vobis schismata*. Hieronymus tamen non loquitur ibi de studiis litterarum, sed de studiis dissensionum, quæ per hæreticos et schismaticos intraverunt in religionem christianam.

Ad tertium dicendum, quod philosophi profitebantur studia litterarum quantum ad sæculares doctrinas, sed religiosi competit principaliter intendere studio litterarum pertinentium ad doctrinam quæ secundum pietatem est, ut dicitur Tit. i. Aliis autem doctrinis intendere non pertinet ad religiosos, quorum tota

(6) Circa med.

(7) Quia in sacris litteris plurima promptæ obedientiæ exempla, documenta et præmia inveniuntur.

(8) In lib. De oper. monach., cap. 7, circa fin.

(9) II. Cor. iii, 6. (10) I. Cor. i, 5.



vita divinis obsequiis mancipatur, nisi inquantum ordinantur ad sacram doctrinam. Unde Augustinus dicit <sup>1</sup>: "Nos dum negligendos esse non existimamus, quos hæretici rationis et scientiæ fallaci pollicitatione decipiunt, tardius incedimus consideratione ipsarum viarum; quod tamen facere non laudaremur<sup>2</sup>, nisi multos pios Ecclesiæ catholicæ matris optimæ filios, eadem refellendorum hæreticorum necessitate fecisse videremus. "

**ART. VI. — UTRUM RELIGIO QUÆ VACAT VITÆ CONTEMPLATIVÆ, SIT POTIOR EA QUÆ VACAT OPERIBUS VITÆ ACTIVÆ** <sup>3</sup>.

De his etiam infra, quæst. CLXXXIX, art. 8 corp. et ad 2, et Opusc. X, cap. 4 fin.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod religio, quæ vacat vitæ contemplativæ, non sit potior ea quæ vacat operibus vitæ activæ. Dicitur enim Extrav. De regularib. et transcurrentibus ad religionem <sup>4</sup>: "Sicut majus bonum minori bono præponitur, ita communis utilitas speciali præfertur; et in hoc casu recte præponitur doctrina silentio, sollicitudo contemplationi, et labor quieti. " Sed religio est melior quæ ad majus bonum ordinatur. Ergo videtur quod religiones quæ ordinantur ad vitam activam, sint potiores illis quæ ordinantur ad vitam contemplativam.

2. Præterea, omnis religio ordinatur ad perfectionem charitatis, ut supra habitum est (art. 1 et 2 huj. qu.). Sed super illud ad Hebr. XII: *Nondum usque ad sanguinem restitistis*, dicit Glossa <sup>5</sup>: "Perfectionior in hac vita dilectio nulla est ea ad quam sancti martyres pervenerunt, qui contra peccatum usque ad sanguinem certarunt. " Certare autem usque ad sanguinem competit religionibus quæ ad militiam ordinantur, quæ tamen pertinent ad vitam activam. Ergo videtur quod hujusmodi religiones sint potissimæ.

3. Præterea, tanto videtur esse aliqua religio perfectior quanto est arctior. Sed nihil prohibet aliquas religiones ad vitam activam ordinatas esse arctioris observantiæ quam sint illæ quæ ordi-

nantur ad vitam contemplativam. Ergo sunt potiores.

Sed contra est quod Dominus <sup>6</sup> dicit, *optimam partem esse Mariæ*; per quam vita contemplativa significatur.

**CONCLUSIO.** — Potior est religio, quæ ad vitam contemplativam ordinatur, quam quæ ad activam simpliciter.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. 1 hujus qu.), differentia unius religionis ad aliam principaliter quidem attenditur ex parte finis, secundario autem ex parte exercitii <sup>7</sup>. Et quia non potest aliquid dici altero potius, nisi secundum id in quo ab eo differt, ideo excellentia unius religionis super aliam principaliter quidem attenditur secundum religionis finem, secundario autem secundum exercitium. Diversimode tamen utraque comparatio attenditur. Nam comparatio quæ est secundum finem, est absoluta, eo quod finis propter se quæritur; comparatio autem quæ est secundum exercitium, est respectiva, quia exercitium non quæritur propter se, sed propter finem. Et ideo illa religio alteri præfertur, quæ ordinatur ad finem absolute potiore, vel quia est majus bonum, vel quia ad plura bona ordinatur. Si vero sit finis idem, secundario attenditur præ eminentia religionis, non secundum quantitatem exercitii, sed secundum proportionem ejus ad finem intentum. Unde et in Collationibus Patrum <sup>8</sup> introducitur sententia B. Antonii, qui prætulit discretionem, per quam aliquis omnia moderatur, et jejuniis, et vigiliis, et omnibus hujusmodi observantiis. — Sic ergo dicendum est quod opus vitæ activæ est duplex: unum quidem quod ex plenitudine contemplationis derivatur, sicut doctrina et prædicatio. Unde et Gregorius dicit <sup>9</sup>, quod "de perfectis viris post contemplationem suam redeuntibus, " dicitur in Psalmo CXLIV, 7: *Memoriam suavitatis tue eructabunt*. Et hoc præfertur simplici contemplationi. Sicut enim majus est illuminare quam lucere solum, ita majus est contemplata aliis tradere quam solum contemplari. Aliud autem opus est activæ vitæ quod totaliter consistit

(1) In fine musicæ. (2) Al., *auderemus*

(3) Juxta mentem B. Thomæ summum gradum in religionibus tenent illæ quæ ordinantur ad docendum et prædicandum; secundum autem gradum illæ quæ ordinantur ad contemplationem; tertius est earum quæ occupantur circa exteriores actiones.

(4) Cap. *Licet*, ex Innocentio III.

(5) August., serm. 17 De verb. Apost., cap. 1, circa med. (6) Luc. x.

(7) Sive observantiarum quibus ad finem consequendum utitur. (8) Coll. 2, cap. 2.

(9) Super Ezech. hom. v, a med.

in occupatione exteriori: sicut eleemosynas dare, hospites recipere, et alia hujusmodi quæ sunt minora operibus contemplationis, nisi forte in casu necessitatis, ut ex supra dictis patet (quæst. CLXXXII, art. 1). Sic ergo summum gradum in religionibus tenent quæ ordinantur ad docendum et prædicandum<sup>1</sup>, quæ et propinquissimæ sunt perfectioni episcoporum: sicut et in aliis rebus "fines primorum conjunguntur principiis secundorum", ut Dionysius dicit<sup>2</sup>. Secundum autem gradum tenent illæ quæ ordinantur ad contemplationem<sup>3</sup>. Tertius est earum quæ occupantur circa exteriores actiones. — In singulis autem horum graduum potest attendi præeminentia, secundum quod una religio ordinatur ad altiore actum in eodem genere; sicut inter opera activæ vitæ potius est redimere captivos quam recipere hospites, et in operibus vitæ contemplativæ potior est oratio quam lectio. Potest etiam attendi præeminentia, si una earum ad plura horum ordinetur quam alia, vel si convenientiora statuta habeat ad finem propositum consequendum.

Ad primum ergo dicendum, quod Decretalis illa loquitur de vita activa, prout ordinatur ad salutem animarum.

Ad secundum dicendum, quod religiones quæ instituuntur propter militiam, directius ordinantur ad hoc quod effundant sanguinem hostium quam ad hoc quod eorum sanguis effundatur; quod proprie martyribus competit. Nihil tamen prohibet hujusmodi religiosos in aliquo casu<sup>4</sup> meritum martyrii consequi, et secundum hoc præferri aliis religiosiis; sicut et opera activa interdum in aliquo casu præferuntur contemplationi.

Ad tertium dicendum, quod arctitudo<sup>5</sup> observantiarum non est illud quod præcipue in religione commendatur, ut beatus Antonius dicit<sup>6</sup>. Et Isaïæ LVIII, 5

dicitur: *Numquid tale est jejunium quod elegi, per diem affligere hominem animam suam?* Assumitur tamen in religione ut necessaria ad carnis macerationem; quæ "si sine discretionem fit, periculum faciendi habet annexum, " sicut beatus Antonius dicit. Et ideo non est potior religio ex hoc quod habet arctiores observantias, sed ex hoc quod ex majori discretionem sunt ejus observantiæ ordinatæ ad finem religionis; sicut ad continentiam efficacius ordinatur maceratio carnis per abstinentiam cibi et potus, quæ pertinent ad famem et sitim, quam per subtractionem vestium, quæ pertinent ad frigus et nuditatem, et quam per corporalem laborem.

#### ART. VII. — UTRUM

HABERE ALIQUID IN COMMUNI  
DIMINuat PERFECTIONEM RELIGIONIS<sup>7</sup>.

De his etiam Opusc. XVII, cap. 15,  
et Opusc. X, cap. 6.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod habere aliquid in communi diminuat perfectionem religionis. Dicit enim Dominus<sup>8</sup>: *Si vis perfectus esse, vade, vende omnia quæ habes, et da pauperibus*. Ex quo patet quod carere mundanis divitiis pertineat ad perfectionem christianæ vitæ. Sed illi qui habent aliquid in communi, non carent divitiis mundanis. Ergo videtur quod non attingant omnino ad perfectionem christianæ vitæ.

2. Præterea, ad perfectionem consiliorum pertinet ut homo mundana sollicitudine careat; unde et Apostolus<sup>9</sup>, datus consilium de virginitate, dixit: *Volo vos sine sollicitudine esse*. Sed ad sollicitudinem præsentis vitæ pertinet quod aliqui reservent sibi aliquid in futurum: quam quidem sollicitudinem Dominus discipulis prohibet<sup>10</sup>, dicens: *Nolite solliciti esse in crastinum*. Ergo videtur quod habere aliquid in communi diminuat perfectionem christianæ vitæ.

3. Præterea, divitiæ communes quodammodo pertinent ad singulos qui sunt

(1) Ita Mss. et edit. passim. Al., *altitudo*.

(2) In Collat. Patrum, collat. 2, cap. 2, a med. et cap. 3 et 4.

(3) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem destruas errorem beguardorum seu fratellorum docentium, quod habere aliquid in communi sit contrarium perfectioni evangelicæ; quod damnatum est a S. pontifice Joanne XXII (*Extrav.* tit. De verb. signif. cap. 4 et 5).

(4) Matth. XIX, 21. (5) I. Cor. VII, 32.

(10) Matth. VI, 34.

(1) Ad ejusdem doctrinæ confirmationem pertinet quod (cap. *Licet*, tit. De regularibus) dicit pontifex quod dum communis utilitas speciali præfertur recte præponitur doctrina silentio, sollicitudo contemplationi, labor quieti.

(2) De div. nom. cap. 7, a med. lect. 4.

(3) Quia vita contemplativa activæ præfertur, ut jam dictum est (quæst. CLXXXII).

(4) V. g., si Ecclesia periclitaretur quoad fidei libertatem, majoris meriti esset pro Ecclesia defendenda usque ad mortem bollando se exponere, quam contemplari, vel prædicare.



in communitate; unde Hieronymus <sup>1</sup> dicit, de quibusdam loquens: "Sunt ditiores monachi quam fuerant sæculares; possident opes sub Christo paupere, quas sub locuplete diabolo non habuerunt; suspirat eos Ecclesia divites, quos tenuit mundus autem mendicos. „ Sed quod aliquis habeat divitias proprias, derogat perfectioni religionis. Ergo etiam perfectioni religionis derogat quod aliquid in communi habeatur.

4. Præterea, Gregorius <sup>2</sup> narrat de quodam sanctissimo viro Isaac, quod " cum ei discipuli humiliter innuerent ut pro usu monasterii possessiones quæ offerebantur, acciperet, ille sollicitus suæ paupertatis custos fortem sententiam tenebat, dicens: Monachus qui in terra possessiones quærit, monachus non est; „ quod intelligitur de communibus possessionibus, quæ pro communi usu monasterii ei offerebantur. Ergo videtur quod habere aliquid in communi tollat perfectionem religionis.

5. Præterea, Dominus perfectionem religionis discipulis tradens <sup>3</sup>, dicit: *Nolite possidere aurum, neque argentum, neque pecuniam in zonis vestris; non peram in via*; per quod, ut Hieronymus dicit in hunc loc., " arguit philosophos qui vulgo appellantur Bactroperatæ <sup>4</sup>; qui quasi contemptores sæculi, et omnia pro nihilo ducentes, cellarium secum vehabant. „ Ergo videtur quod servare aliquid sive in proprio, sive iu communi, diminuat perfectionem religionis.

Sed contra est quod Prosper dicit <sup>5</sup>: " Satis ostenditur et propria debere propter perfectionem contemni, et sine impedimento perfectionis posse Ecclesiæ facultates, quæ sunt profecto communes, possideri. „

CONCLUSIO. — Perfectioni religionis repugnat divitias vel facultates proprias habere, non autem eas in communi ad necessarios vitæ usus possidere.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. CLXXXIV, art. 3,

(1) Ad Heliodor. episc., parum a med. epist. — Scilicet epist. iii quæ De morte Nepotiani nepotis ejus inscribitur, ac id indifferenter de clericis et de monachis habet.

(2) Dial. lib. iii, cap. 9, circa med.

(3) Matth. x, 9.

(4) Bactroperatæ appellantur quod βάκτρον, id est, baculum, portant et peram.

et quæst. CLXXXV, art. 6 ad 1), perfectio non consistit essentialiter in paupertate, sed in Christi sequela, secundum illud Hieronymi super Matthæum <sup>6</sup>: " Quia non sufficit omnia relinquere, addit Petrus quod perfectum est, scilicet: *Secuti sumus te*. „ Paupertas autem est sicut instrumentum vel exercitium perveniendi ad perfectionem. Unde in Collationibus Patrum <sup>7</sup> abbas Moyses dicit: " Jejunia, vigiliæ, meditatio Scripturarum, nuditas ac privatio omnium facultatum, non perfectio, sed perfectionis instrumenta sunt. „ Est autem privatio omnium facultatum, sive paupertas perfectionis instrumentum, inquantum per remotiorem divitiarum tolluntur quædam charitatis impedimenta; quæ sunt præcipue tria. Quorum primum est sollicitudo, quam secum divitiæ afferunt; unde Dominus dicit <sup>8</sup>: *Quod autem seminatum est in spinis, hic est qui verbum Dei audit; et sollicitudo sæculi istius et fallacia divitiarum suffocat verbum*. Secundum autem est divitiarum amor, qui ex divitiis possessis augetur; unde et Hieronymus dicit <sup>9</sup>, quod " quia divitiæ habitæ difficulter contemnuntur, non dixit Dominus, impossibile est divitem intrare in regnum cælorum, sed difficile. „ Tertium autem est inanis glória, vel elatio, quæ ex divitiis nascitur, secundum illud Psalmi XLVIII, 7: *Qui confidunt in virtute sua et in multitudine divitiarum suarum gloriantur*. — Horum ergo trium primum a divitiis separari non potest totaliter, sive sint magnæ, sive parvæ. Necesse est enim hominem aqualiter sollicitari de acquirendis vel conservandis exterioribus rebus. Sed si res exteriores non quærantur vel habeantur nisi in modica quantitate, quantum sufficiunt ad simplicem victum, talis sollicitudo non multum impedit hominem <sup>10</sup>: unde nec perfectioni repugnat christianæ vitæ. Non enim omnis sollicitudo a Domino interdicitur, sed superflua et nociva; unde super illud Matthæi vi: *Ne solliciti sitis animæ vestræ quid manducetis*, etc., dicit

(5) De vita contemplativa, lib. ii, cap. 9, parum a princ., et habetur 12, quæst. i, c. *Expedit*.

(6) Cap. 19 sup. illud: *Et secuti sumus te*.

(7) Collat. i, cap. 7, a med.

(8) Matth. xiii, 22.

(9) Super Matth. cap. 19, sup. illud: *Facilius est camelum*.

(10) Vel non multum distrahit ab his quæ ad perfectionem requiruntur.

Augustinus <sup>1</sup>: " Non hoc dicit, ut ista non procurentur, quantum necessitatis est; sed ut non ista intueantur, et propter ista faciant quidquid in Evangelii prædicatione facere jubentur. „ Sed abundans divitiarum possessio abundantioris sollicitudinem ingerit, per quam animus hominis multum distrahitur et impeditur ne totaliter feratur in Dei obsequium. Alia vero duo, scilicet amor divitiarum, et elatio seu gloriatio de divitiis, non consequuntur nisi abundantes divitias. — Differt tamen circa hoc utrum divitiæ abundantes vel moderatæ in proprio, vel in communi habeantur. Nam sollicitudo, quæ circa proprias divitias adhibetur, pertinet ad amorem privatum, quo quis se temporaliter amat; sed sollicitudo quæ adhibetur circa res communes pertinet ad amorem charitatis, quæ non *querit quæ sua sunt*, sed communibus intendit. Et quia religio ad perfectionem charitatis ordinatur, quam perficit " amor Dei usque ad contemptum sui, „ habere aliquid proprium, perfectioni repugnat religionis; sed sollicitudo quæ adhibetur circa bona communia, pertinere potest ad charitatem: licet etiam per hoc impediri possit aliquis altior charitatis actus, puta contemplationis divinæ, aut instructionis proximorum. Ex quo patet quod habere superabundantes divitias in communi, sive in rebus mobilibus, sive in immobilibus, est impedimentum perfectionis, licet non totaliter excludat eam; habere autem de rebus exterioribus in communi, sive mobilibus, sive immobilibus, quantum sufficit ad simplicem victum, perfectionem religionis non impedit; si consideretur paupertas per comparisonem ad communem finem religionum, qui est vacare divinis obsequiis. — Si autem consideretur per comparisonem ad speciales fines religionum, sic, præsupposito tali fine, paupertas major vel minor est religioni accommodata: et tanto erit unaquæque religio secundum paupertatem perfectior, quanto habet paupertatem magis proportionatam suo fini. Manifestum est enim quod ad exteriora et corporalia opera vitæ activæ indiget homo copia exteriorum rerum; ad con-

templationem autem pauca requiruntur. Unde Philosophus dicit <sup>2</sup>, quod " ad actiones multis opus est, et quanto utique majores sunt ac meliores, pluribus; speculanti autem nulla talium ad operationem est necessitas, sed solis necessariis indiget; alia vero impedimenta sunt ad speculationem. „ Sic ergo patet quod religio quæ ordinatur ad actiones corporales activæ vitæ, puta ad militandum vel ad hospitalitatem sectandam, imperfecta esset, si communibus caret divitiis; religiones autem quæ ad contemplativam vitam ordinantur, tanto perfectiores sunt, quanto earum paupertas minorem eis sollicitudinem temporalium ingerit. Tanto autem sollicitudo temporalium rerum magis impedit religionem, quanto sollicitudo spiritualium major ad religionem requiritur. — Manifestum est autem quod majorem sollicitudinem spiritualium requirit religio quæ est instituta ad contemplandum, et contemplata aliis tradendum per doctrinam et prædicationem, quam illa quæ est instituta ad contemplandum tantum. Unde talem religionem deceet paupertas talis quæ minimam sollicitudinem ingerat. Manifestum est autem quod minimam sollicitudinem ingerit conservare res usui hominum necessarias tempore congruo procuratas. Et ideo tribus gradibus religionum suprapositis triplex gradus paupertatis competit. Nam illis religionibus quæ ordinantur ad corporales actiones activæ vitæ, competit habere abundantiam divitiarum communium; illis autem religionibus quæ sunt ordinatæ ad contemplandum, magis competit habere possessiones moderatas, nisi simul oporteat tales religiosos per se vel per alios hospitalitatem tenere et pauperibus subvenire; illis autem quæ ordinantur ad contemplata aliis tradenda, competit vitam habere maxime ab exterioribus sollicitudinibus expeditam <sup>3</sup>; quod quidem fit, dum modica quæ sunt necessaria vitæ, congruo tempore procurata conservantur. Et hoc Dominus paupertatis institutor docuit suo exemplo: habebat enim oculos Judæ commissos, in quibus recondabantur ei oblata, ut

(1) De serm. Domini in monte, lib. II, implic. cap. 16, sed expresse in lib. De op. monachorum, cap. 26, a princ.

(2) Ethic. lib. X. cap. 9. ante med.

(3) Ex his patet quod eo magis in genere esse debet religio ab exterioribus sollicitudinibus expedita quo sit perfectior, sed non vice versa, ut patet ex respons. ad I.



habetur Joan. xii. — Nec obstat quod Hieronymus dicit <sup>1</sup>, quod “ si quis obicere voluerit, quomodo Judas pecuniam in loculis portabat, respondemus quod rem pauperum in usus suos convertere nefas putavit, „ scilicet solvendo tributum; quia inter illos pauperes præcipue erant ejus discipuli, in quorum necessitates pecunia loculorum Christi expendebatur. Dicitur enim Joan. iv, 8, quod *discipuli abierant in civitatem, ut cibos emerent*; et Joan. xiii, 29 dicitur quod *discipuli putabant, quia loculos habebat Judas, quod dixisset ei Jesus: Eme ea quæ opus sunt nobis ad diem festum, aut ut egenis aliquid daret*. Ex quo patet quod conservare pecuniam aut quascumque alias res communes ad sustentationem religionum congregationis ejusdem, vel quorumcumque aliorum pauperum, est perfectioni conforme, quam Christus docuit suo exemplo. Sed et discipuli post resurrectionem, a quibus omnis religio sumpsit originem, pretia prædiorum conservabant, et distribuebant, prout cuique opus erat.

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut dictum est (quæst. clxxxiv, art. 3, in corp. et ad 1), ex illo verbo Domini non intelligitur quod ipsa paupertas sit perfectio, sed perfectionis instrumentum; et, sicut ostensum est (q. clxxxvi, art. 8), minimum est inter tria principalia instrumenta perfectionis: nam votum continentiae præeminet voto paupertatis, et votum obedientiae præfertur utrique. Quia vero instrumentum non propter se quæritur, sed propter finem, non tanto aliquid fit melius quanto majus est instrumentum, sed quanto est magis fini proportionatum; sicut medicus non tanto magis sanat, quanto majorem dat medicinam, sed quanto medicina est magis proportionata morbo. Sic ergo non oportet quod religio tanto sit perfectior quanto majorem habet paupertatem, sed quanto ejus paupertas est magis proportionata fini communi et speciali. Et si daretur quod excessus paupertatis faceret religionem perfectiorem secundum hoc quod est pauperior,

non tamen faceret eam perfectiorem simpliciter: posset enim esse quod alia religio excederet in his quæ pertinent ad continentiam et obedientiam; et sic esset simpliciter perfectior, quia quod in melioribus excedit, est simpliciter melius <sup>2</sup>.

Ad *secundum* dicendum, quod per hoc quod Dominus dicit <sup>3</sup>: *Nolite solliciti esse in crastinum*, non intelligitur quod nihil reservetur in futurum: hoc enim periculosum esse beatus Antonius in Collationibus Patrum <sup>4</sup> ostendit, dicens quod “ privationem omnium facultatum ita sectantes, ut ex ipsis nec quidem unius diei victum sibi met, unumve denarium superesse paterentur, et alia hujusmodi facientes, ita vidimus repente deceptos, ut arripit opus non potuerint congruo exitu terminare. „ Et, ut Augustinus dicit <sup>5</sup>, “ si hoc verbum Domini, *Nolite solliciti esse in crastinum*, ita intelligatur, ut nihil in crastinum reponatur, non poterunt ista servare qui se per multos dies a conspectu hominum separatos includunt, viventes in magna intentione orationum. „ Et postea subdit: “ An forte quo sunt sanctiores, eo sunt volueribus dissimiliores <sup>6</sup>? „ Et postea subdit <sup>7</sup>: “ Si enim urgeantur ex Evangelio ut nihil reponant in crastinum, rectissime respondent: Cur ergo ipse Dominus loculos habuit, ubi pecuniam collectam reponeret? Cur tanto ante, fame imminente, frumenta sanctis patribus missa sunt? Cur Apostoli sic indigentiae sanctorum necessaria procurarunt? „ Quod ergo dicitur: *Nolite solliciti esse in crastinum*, secundum Hieronymum, in hunc locum, sic exponitur: “ Sufficit nobis præsentis temporis cogitatio; futura, quæ incerta sunt, Deo relinquamus; „ secundum Chrysostomum <sup>8</sup>, “ Sufficit labor quem pateris propter necessaria; noli superflue pro superfluis laborare; „ secundum Augustinum <sup>9</sup>, sic: “ Cum aliquid boni operamur, non temporalia, quæ significantur per crastinum, sed æterna cogitemus. „

Ad *tertium* dicendum, quod verbum Hieronymi habet locum ubi sunt super-

(1) Super Matth. in fin. comment. ad cap. 17.

(2) Quod confirmari potest per ea quæ B. Thomas adducit in Opusculo contra retrahentes ab ingressu religionis, c. 15, et contra impugnantes religionem, c. 6. (3) Matth. vi, 34.

(4) Collat. 2, cap. 2, circa med.

(5) Lib. De oper. monach., cap. 23, a med.

(6) Iluc addit: “ Quia nisi reponant sibi escas in plurimos dies, includere se ita, ut faciant, non valebunt. „

(7) Cap. 24, in princ.

(8) Alium auctorem, homil. xvi in op. imperf., circa fin.

(9) De serm. Domini in monte, lib. ii, cap. 17, aliquant. a princ.

abundantes divitiæ, quæ habentur quasi propriæ; vel per quarum abusum etiam singuli de communitate superbiunt et lasciviunt; non autem habet locum in divitiis moderatis, communiter conservatis ad solam sustentationem vitæ, quæ singuli indigent. Eadem enim est ratio quod singuli utantur his quæ pertinent ad necessaria vitæ, et quod communiter conserventur.

Ad *quartum* dicendum, quod Isaac possessiones renuebat accipere, quia timebat ne per hoc ad superfluas divitias veniretur, per quarum abusum impediretur religionis perfectio. Unde Gregorius ibid. subdit: "Sic metuebat paupertatis suæ securitatem perdere, sicut avari divites solent perituras divitias custodire <sup>1</sup>. „ Non autem legitur quod renuerit recipere aliqua necessaria ad vitæ sustentationem communiter conservandam.

Ad *quintum* dicendum, quod Philosophus <sup>2</sup> dicit, panem et vinum, et alia huiusmodi, esse divitias naturales; pecunias vero divitias esse artificiales. Et inde est quod quidam philosophi volebant uti pecunia, sed aliis rebus, quasi secundum naturam viventes. Et ideo Hieronymus ibidem per sententiam Domini, qui similiter utrumque interdicit, ostendit quod in idem redit habere pecuniam et alias res vitæ necessarias. Et tamen licet Dominus huiusmodi non portare in via ab his qui ad prædicandum mittebantur, ordinaverit, non tamen ea in communi conservari prohibuit. Qualiter tamen illa verba Domini intelligenda sint, supra ostensum est (quæst. CLXXXV, art. 6 ad 2, et 1 2, quæst. CVIII, art. 2 ad 3).

**ART. VIII. — UTRUM PERFECTIOR SIT RELIGIO IN SOCIETATE VIVENTIIUM QUAM AGENTIUM SOLITARIAM VITAM <sup>3</sup>.**

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod perfectior sit religio in societate viventium quam agentium solitariam vitam. Dicitur enim Eccle. iv, 9: *Melius est duos esse simul quam unum: habent enim emolumentum societatis suæ.* Igi-

tur videtur perfectior esse religio in societate viventium.

2. Præterea, Matth. xviii, 20 dicitur: *Ubi fuerint duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum ego in medio eorum.* Sed nihil potest esse melius quam Christi societas. Ergo videtur quod vivere in congregatione sit melius quam ducere solitariam vitam.

3. Præterea, inter alia religionis vota votum obedientiæ excellentius est, et humilitas est maxime Deo accepta. Sed obedientia et humilitas magis observantur in conversatione quam in solitudine; dicit enim Hieronymus ad Rusticum monachum <sup>4</sup>: "In solitudine cito subrepat superbia, dormit quantum voluerit, facit quod voluerit; „ e contrario autem ipse docet eum qui in societate vivit, dicens: "Non facias quod vis, comedas quod juberis, habeas quantum acceperis, subjiciaris cui non vis, servias fratribus, præpositum monasterii timeas ut Deum, diligas ut parentem. „ Ergo videtur quod religio in societate viventium sit perfectior ea quæ solitariam vitam agit.

4. Præterea, Dominus dicit <sup>5</sup>: *Nemo accendit lucernam, et in abscondito ponit, neque sub modio.* Sed illi qui solitariam vitam agunt, videntur esse in abscondito positi, nihil utilitatis hominibus afferentes. Ergo videtur quod eorum religio non sit perfectior.

5. Præterea, id quod est secundum naturam hominis, videtur ad perfectionem virtutis pertinere. Sed homo est naturaliter animal sociabile, ut Philosophus dicit <sup>6</sup>. Ergo videtur quod agere solitariam vitam non sit perfectius quam agere vitam socialem.

Sed *contra* est quod Augustinus <sup>7</sup> "illos sanctiores esse dicit qui a conspectu hominum separati, nulli ad se præbent accessum, viventes in magna intentione orationum. „

**CONCLUSIO. — Religio solitariorum, si debite assumatur, simpliciter et per se perfectior est quam religio eorum qui vitam in societate degunt.**

(1) Hinc concludit ipse S. Thomas: Manifestum est igitur ad cumulum perfectionis pertinere quod aliqui possessiones non habeant, nec proprias, nec communes (Opusc. contra retrahentes ab ingressu religionis, cap. 5).

(2) Polit. lib. 1, cap. 5 et 6.

(3) A Scripturis insinuari videtur vitam solitariorum esse perfectiorem quam in societate

viventium; puta B. Joan. Baptista vitam solitariorum elegit, et dicitur de eo (Luc. 1): *Puer crescebat et confortabatur spiritu, et erat in desertis usque in diem ostensionis suæ ad Israel.*

(4) Ante med. epist. 4.

(5) Luc. xi, 33.

(6) Polit. lib. 1, cap. 2, a princ.

(7) Lib. De op. monach., cap. 23, a med.



Respondeo dicendum quod solitudo, sicut et ipsa paupertas, non est ipsa essentia perfectionis, sed perfectionis instrumentum. Unde et in Collationibus Patrum <sup>1</sup> dicit abbas Moyses quod "pro puritate cordis solitudo sectanda est, sicut et jejunia, et alia hujusmodi. Manifestum est autem quod solitudo non est instrumentum congruum actioni, sed contemplationi, secundum illud Osee 11, vers. 14: *Ducam eam in solitudinem et loquar ad cor ejus*. Unde non congruit religionibus quæ sunt ordinatæ ad opera vitæ activæ sive corporalia, sive spiritualia, nisi forte ad tempus, exemplo Christi, qui, ut dicitur Lucæ vi, 12, *Exiit in montem solus orare, et erat pernoctans in oratione Dei*. — Competit autem religionibus quæ sunt ad contemplationem ordinatæ. Considerandum est tamen quod id quod est solitarium debet esse sibi per se sufficiens. Hoc autem est cui nihil deest, quod pertinet ad rationem perfecti; et ideo solitudo competit contemplanti, qui jam ad perfectum pervenit. Quod quidem contingit dupliciter. Uno modo ex solo divino munere, sicut patet de Joanne Baptista, qui *fuit repletus Spiritu sancto adhuc ex utero matris suæ*; unde cum adhuc puer esset, erat in desertis, ut dicitur Lucæ 1. Alio modo per exercitium virtuosi actus, secundum illud Hebr. v, 14: *Perfectorum est solidus cibis, eorum qui pro consuetudine exercitatos habent sensus ad discretionem boni ac mali*. — Ad exercitium autem hujusmodi juvatur homo ex aliorum societate dupliciter: uno modo quantum ad intellectum, ut instruatur in his quæ sunt contemplanda; unde Hieronymus dicit <sup>2</sup>: "Mihi placet ut habeas sanctorum contubernium, nec ipse te doceas.," Secundo quantum ad affectum, ut scilicet noxiæ affectiones hominis reprimantur exemplo et correctione aliorum; quia, ut dicit Gregorius <sup>3</sup>, "quid prodest solitudo corporis, si solitudo defuerit cordis?," Et ideo vita socialis necessaria est ad exercitium perfectionis <sup>4</sup>. Solitudo autem

competit jam perfectis; unde Hieronymus dicit ad Rusticum monach. <sup>5</sup>. "Solitariam vitam reprehendimus? minime, quippe quam sæpe laudavimus; sed de ludo monasteriorum hujuscemodi volumus egredi milites, quos eremi rudimenta dura non terreant, qui specimen conversationis suæ multo tempore dederint.," — Sicut ergo id quod jam perfectum est, præeminet ei quod ad perfectionem exercetur, ita vita solitariorum, si debite assumatur, præeminet vitæ sociali. Si autem absque præcedenti exercitio talis vita assumatur, est periculosissima, nisi per divinam gratiam suppleatur quod in aliis per exercitium acquiritur; sicut patet de beatis Antonio et Benedicto <sup>6</sup>.

Ad primum ergo dicendum, quod Salomon ostendit melius esse quod sint duo simul quam unus, propter auxilium quod unus habet ab alio, vel ad sublevandum, vel ad fovendum, vel ad spiritualiter calefaciendum: quo quidem auxilio jam non indigent qui sunt perfectionem assecuti.

Ad secundum dicendum, quod dicitur I. Joan. iv, 16: *Qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo*. Sicut ergo Christus est in medio eorum qui sibi invicem per dilectionem proximi sociantur; ita habitat in corde ejus qui divinæ contemplationi insistit per dilectionem Dei.

Ad tertium dicendum, quod actu obedire est necessarium his qui indigent exerceri secundum directionem aliorum ad perfectionem capiendam; sed illi qui jam perfecti sunt, spiritu Dei sufficienter aguntur, ut non indigeant actu aliis obedire; habent tamen obedientiam in præparatione animi.

Ad quartum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit <sup>7</sup>, "a studio cognoscendæ veritatis nemo prohibetur, quod ad laudabile pertinet otium.," Quod autem aliquis super candelabrum ponatur, non pertinet ad ipsum, sed ad ejus superiores. "Quæ sarcina si non imponatur, ut Augustinus <sup>8</sup> subdit, contemplandæ ve-

(1) Collat. 1, cap. 7, in princ.

(2) Ad Rustic. monach., ante med. epist.

(3) Moral. lib. xxx super illud: *Cui dedi in solitudine domum*, cap. 12, circa med.

(4) In solitudine, ait Hieronymus, cito surrepit superbia: et si parumper jejunaverit, hominemque non viderit, putat se alicujus esse momenti. Cf. ea de re S. Bernardum, epist. 115. Basilium in regulis fusius disput. interrog. 7, et sanctum Benedictum cap. 1 suæ regulæ.

(5) Loc. cit.

(6) De Antonio quidem ex ejus vita per B. Athanasium scripta liquet quod statim ac audivit in Ecclesia Evangelium illud: *Si vis perfectus esse, vade, vende omnia, et da pauperibus*, cum adhuc esset adolescens id mox præstitit, ac in eremum aliquanto post ut in perfectione proficeret se contulit: de Benedicto autem in lib. III Dialog. cap. 1 Gregorius fere idem refert.

(7) De civ. Dei, lib. xix, c. 19, a med. (8) Ibid.

ritati vacandum est, „ ad quam plurimum valet solitudo. Et tamen illi qui solitariam vitam agunt, multum utiles sunt generi humano. Unde Augustinus dicit <sup>1</sup>, de his loquens: „ Pane solo, qui eis per certa intervalla temporum afferatur et aqua contenti, desertissimas terras incolunt, perfruentes colloquio Dei, cui puris mentibus inhæserunt. Videntur autem nonnullis res humanas, plus quam oporteret, deseruisse, non intelligentibus quantum nobis eorum animus in orationibus prosit, et vita ad exemplum, quorum corpora videre non sinimur. „

Ad *quintum* dicendum, quod homo potest solitarius vivere dupliciter: uno modo quasi societatem humanam non ferens, propter animi sævitiam, et hoc est bestiale; alio modo per hoc quod totaliter divinis rebus inhæret: et hoc est supra hominem. Et ideo Philosophus dicit <sup>2</sup>, quod „ ille qui aliis non communicat, est bestia, aut Deus, „ id est, divinus vir.

## QUESTIO CLXXXIX.

### DE RELIGIONIS INGRESSU, IN DECEM ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de ingressu religionis; et circa hoc queruntur decem: 1. Utrum illi qui non sunt exercitati in observantia præceptorum, debeant ingredi religionem. — 2. Utrum liceat aliquis voto obligari ad religionis ingressum. — 3. Utrum illi qui voto obligantur ad religionis ingressum, teneantur votum implere. — 4. Utrum illi qui vovent religionem intrare, teneantur ibi perpetuo remanere. — 5. Utrum pueri sint recipiendi in religione. — 6. Utrum propter parentum obsequium aliqui debeant retrahi a religionis ingressu. — 7. Utrum presbyteri curati, vel archidiaconi possint ad religionem transire. — 8. Utrum de una religione possit aliquis transire ad aliam. — 9. Utrum aliquis debeat alios inducere ad religionis ingressum. — 10. Utrum requiratur magna deliberatio cum consanguineis et amicis ad religionis ingressum.

#### ART. I. — UTRUM ILLI QUI NON SUNT IN PRÆCEPTIS EXERCITATI, DEBEANT INGRES- SI RELIGIONEM <sup>3</sup>.

De his etiam quol. iv, art. 2, et Opusc. xvii, c. 2, usque ad 10 inclusive.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non debeant religionem ingredi nisi illi qui sunt in præceptis exercitati.

(1) Lib. de mor. Eccl., cap. 31, paulo a princ.

(2) Polit. lib. i, cap. 2, a med.

(3) Non est sensus hujus quæstionis, ait Sylvius, utrum tales teneantur ingredi religionem; sed, an deceat eos religionem ingredi, et an eis expediat.

Dominus enim consilium perfectionis dedit adolescenti, qui dixerat se præcepta a juventute servasse. Sed a Christo sumpsit initium omnis religio. Ergo videtur quod non sint ad religionem admittendi, nisi qui sunt in præceptis exercitati.

2. Præterea, Gregorius dicit <sup>4</sup>: „ Nemo repente fit summus; sed in bona conversatione a minimis quis inchoat, ut ad magna perveniat. „ Sed magna sunt consilia, quæ pertinent ad perfectionem vitæ; minora autem præcepta sunt quæ pertinent ad communem justitiam. Ergo videtur quod non debeant aliqui ad observantiam consiliorum religionem intrare, nisi prius fuerint in præceptis exercitati.

3. Præterea, sicut ordines sacri habent quandam excellentiam in Ecclesia, ita et religionis status. Sed, sicut Gregorius scribit Siagrio <sup>5</sup> Gallorum Episcopo <sup>6</sup>, „ ordinate ad ordines ascendendum <sup>7</sup>. Nam casum appetit qui ad summi loci fastigia, postpositis gradibus, per abrupta querit ascensum. Scimus autem quod ædificati parietes non prius tignorum pondus accipiunt, nisi a novitatis suæ humore siccentur; ne si ante pondera, quam solidentur, accipiant, cunctam simul fabricam deponant. „ Ergo videtur quod non debeant aliqui ad religionem transire, nisi in præceptis sint exercitati.

4. Præterea, super illud Psalmi cxxx: *Sicut ablactatus est super matre sua*, dicit Glossa ord.: „ In utero matris Ecclesiæ primo concipimur, dum fidei rudimentis instruimur: inde quasi in utero ejusdem alimur, in iisdem primordiis proficientes; deinde in lucem educimur, dum per baptismum regeneramur; deinde quasi manibus Ecclesiæ portamur, et lacte nutrimur, dum post baptismum in bonis operibus informamur, et lacte simplicis doctrinæ nutrimur proficiendo, donec jam grandiusculi a lacte matris accedamus ad mensam patris, id est, a simplici doctrina, ubi prædicatur Ver-

(4) Super Ezech. hom. xv, aliquant. a princ., et Moral. lib. xxii, cap. 14, parum a princ.

(5) Ita optime ex Gregorii textu reponit Nicolai. Al. in edit., *Anglorum episcopo*, item *Gallorum episcopo*. In Mss. est lacuna loco nominis. In Decretis, *Siagrio*, etc.

(6) Lib. ix Registri, epist. 106, a med., et habetur in Decret., dist. 48, cap. *Sicut Neophyto*.

(7) Al., *accendendum*



bum caro factum, accedamus ad Verbum in principio apud Deum. „ Et postea subdit: „ Quia nuper baptizati in sabbato sancto quasi manibus Ecclesiæ gestantur et lacte nutriuntur usque ad Pentecosten, quo tempore nulla difficilia indicuntur, non jejunatur, non media nocte surgitur; postea Spiritu Paraclito confirmati, quasi ablactati, ineipiunt jejunare et alia difficilia servare. Multi vero hunc ordinem perverterunt, ut hæretici et schismatici, se ante tempus a lacte separantes: unde extinguuntur. „ Sed hunc ordinem pervertere videntur illi qui religionem intrant vel alios ad intrandum inducunt, antequam sint in faciliiori observantia præceptorum exercitati. Ergo videtur quod sint hæretici vel schismatici.

5. Præterea, a prioribus ad posteriora est transeundum. Sed præcepta sunt priora consiliis, quia sunt communiora, utpote a quibus non convertitur essendi consequentia; quicumque enim servat consilia, servat et præcepta; sed non convertitur. Congruus autem ordo est ut a prioribus ad posteriora transeat. Ergo non debet aliquis transire ad observantiam consiliorum in religione, nisi prius sit exercitatus in præceptis.

Sed contra est quod Dominus Matthæum publicanum, qui in observantia præceptorum exercitatus non erat, advocavit ad consiliorum observantiam; dicitur enim Luc. v, 11, quod *relictis omnibus secutus est eum*. Non ergo est necessarium quod ante aliquis exerceatur in observantia præceptorum, quam transeat ad perfectionem consiliorum.

CONCLUSIO. — Illis qui in divinis præceptis exercitati sunt, ad majorem perfectionem consequendam, illis vero qui in divinorum præceptorum observatione exercitati non sunt, ad vitanda peccata, et ad aliquem perfectionis gradum assequendum utilis est religiosi instituti assumptio.

Respondeo dicendum quod, sicut ex supra dietis patet (quæst. præc., art. 1), status religionis est quoddam spirituale exercitium ad consequendam charitatis perfectionem; quod quidem fit inquantum per religionis observantias auferuntur impedimenta perfectæ charitatis. Hæc autem sunt quæ implicant affectum hominis ad terrena. Per hoc autem quod affectus hominis implicatur

ad terrena, non solum impeditur perfectio charitatis, sed interdum etiam ipsa charitas perditur, dum per inordinatam conversionem ad bona temporalia homo avertitur ab incommutabili bono, mortaliter peccando. Unde patet quod religionis observantiæ sicut tollunt impedimenta perfectæ charitatis, ita etiam tollunt occasiones peccandi; sicut patet quod per jejunium, vigiliis, et obedientiam, et alia hujusmodi, retrahitur homo a peccatis gulæ et luxuriæ, et a quibuscumque aliis peccatis. — Et ideo religionem ingredi non solum expedit his qui sunt exercitati in præceptis, ut ad majorem perfectionem perveniant; sed etiam his qui non sunt exercitati, ut facilius peccata vitent et perfectionem assequantur <sup>1</sup>.

Ad primum ergo dicendum, quod Hieronymus dicit <sup>2</sup>: „ Mentitur adolescens, dicens: *Hæc omnia servavi a juventute mea*. Si enim hoc quod positum est in mandatis: *Diliges proximum tuum sicut teipsum*, opere complisset, quomodo postea audiens: *Vade, vende omnia quæ habes, et da pauperibus*, tristis recessisset? „ Sed intelligendum est eum mentitum fuisse quantum ad perfectam observantiam hujus præcepti. Unde Origenes <sup>3</sup> dicit quod „ scriptum est in Evangelio secundum Hebræos, quod cum Dominus dixisset ei: *Vade, vende omnia quæ habes, cœpit dives scalpere caput suum*; et dixit ad eum Dominus: *Quomodo dicis: Feci legem et prophetas, cum scriptum sit in lege: Diliges proximum tuum sicut teipsum?* et ecce multi fratres tui filii Abrahæ amicti sunt stercore, morientes præ fame, et domus tua plena est multis bonis, et non egreditur aliquid omnino ex ea ad eos? Itaque Dominus redarguens eum dicit: *Si vis perfectus esse, vade, etc.* Impossibile est enim implere mandatum, quod dicit: *Diliges proximum tuum sicut teipsum*, et esse divitem, et maxime tantas possessiones habere. „ Quod est intelligendum de perfecta impletionem hujus præcepti. Imperfecte autem et communi modo verum est eum observasse præcepta. Per-

(1) Ita S. Doctor contra Guillelmum de Sancto Amore et alios religionum adversarios. Vid. Opusc. contra pestiferam doctrinam retrahentium homines a religionis ingressu (cap. 2, 11).

(2) Super Matth. cap. 19, super illud: *Hæc omnia servavi*.

(3) Super Matth., tract. 8, ante med.

fectio enim principaliter in observantia præceptorum charitatis consistit, ut supra habitum est (quæst. CLXXXIV, art. 3). Ut ergo Dominus ostenderet perfectionem consiliorum utilem esse et innocentibus et peccatoribus, non solum vocavit adolescentem innocentem, sed etiam Matthæum peccatorem. Sed tamen Matthæus secutus est vocantem, non autem adolescens; quia facilius convertuntur ad religionem peccatores, quam illi qui de sua innocentia præsumunt; quibus dicit Dominus <sup>1</sup>: *Publicani et meretrices præcedent vos in regnum Dei.*

Ad secundum dicendum, quod summum et infimum tripliciter accipi possunt: uno modo in eodem statu et in eodem homine, et sic manifestum est quod nemo repente fit summus, quia unusquisque recte vivens, toto tempore vitæ suæ proficit, ut ad summum perveniat; alio modo per comparisonem ad diversos status; et sic non oportet ut quicumque vult ad superiorem statum pervenire, a minori incipiat; sicut non oportet ut quicumque vult esse clericus, prius in laicali vita exerceatur; tertio modo quantum ad diversas personas; et sic manifestum est quod unus statim incipit non solum ab altiori statu, sed etiam ab altiori gradu sanctitatis, quam sit summum ad quod alius pervenit per totam vitam suam. Unde Gregorius dicit <sup>2</sup>: "Omnes agnoscant a quanta Benedictus puer conversationis gratia, et perfectione cœpisset."

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est (implic. quæst. CLXXXIV, art. 6), ordines sacri præexigunt sanctitatem; sed status religionis est exercitium quoddam ad sanctitatem assequendam <sup>3</sup>. Unde pondus ordinum imponendum est parietibus jam per sanctitatem desiccatis; sed pondus religionis desiccet parietes, id est, homines, ab humore vitiorum.

Ad quartum dicendum, quod, sicut manifeste ex verbis illius Glossæ apparet, principaliter loquitur de ordine doctrinæ <sup>4</sup>, prout transeundum est a facilioribus ad difficiliora. Unde quod dicit,

(1) Matth. xxi, 31.

(2) Dialog. lib. II, cap. I, parum a princ.

(3) Ideoque non est necessarium ut jam perfectionem consecutus sit, nequidem eam quæ omnibus christianis communis est, is qui religionem ingredi cupit.

(4) Scilicet de ordine docendi ac discendi;

"quosdam hæreticos et schismaticos hunc ordinem pervertere, manifestum est ex sequentibus ad ordinem doctrinæ pertinere. Sequitur enim: "Hic vero se servasse, scilicet prædictum ordinem, dicit, constringens se maledicto. Sic non modo in aliis fui humilis, sed etiam in scientia, quia humiliter sentiebam: quia prius nutritus fui lacte, quod est Verbum caro factum, ut sic crescerem ad panem angelorum, id est, ad Verbum quod est in principio apud Deum. "Exemplum autem quod in medio interponitur, quod noviter baptizatis non indicitur jejuniū usque ad Pentecosten, ostendit quod non sunt ex necessitate ad difficilia cogendi, antequam per Spiritum sanctum interius ad hoc instiguntur, ut difficilia propria voluntate assumant. Unde et post Pentecosten post receptionem Spiritus sancti jejuniū celebrat Ecclesia. Spiritus autem sanctus, sicut Ambrosius dicit super Lucam <sup>5</sup>, "Non coercetur ætatibus, non obitu extinguitur, non alvo matris excluditur. "Et Gregorius dicit <sup>6</sup>: "Implet citharædum puerum, et Psalmistam facit: implet puerum abstinentem, et judicem senem facit: et postea subdit: "Nulla ad discendum mora agitur, in omne quod voluerit; mox enim ut tetigerit mentem docet. "Et, sicut dicitur Eccl. viii, 8, *Non est in hominis potestate prohibere Spiritum*: et Apostolus <sup>7</sup> monet: *Spiritum nolite extinguere*; et Actuum vii, 51, contra quosdam dicitur: *Vos semper Spiritui sancto resistitis.*

Ad quintum dicendum, quod præceptorum quædam sunt principalia, quæ sunt quasi fines præceptorum et consiliorum, scilicet præcepta charitatis, ad quæ consilia ordinantur, non ita quod sine consiliis præcepta servari non possint, sed ut per consilia perfectius observentur. Alia vero sunt præcepta secundaria; quæ ordinantur ad præcepta charitatis, ut sine quibus præcepta charitatis observari non possint omnino. Sic ergo perfecta observantia præceptorum charitatis præcedit intentione consilia, sed interdum tempore sequi-

nam juxta veram docendi ac discendi rationem necesse est ab imperfectis ad perfecta, a magis notis ad minus nota semper procedere.

(5) Cap. I sup. illud: *Et Spiritu sancto replebitur.*

(6) In homilia Pentecostes, 30 in Evang., inter med. et fin. (7) I. Thess. v 19.



tur. Hic est enim ordo finis respectu eorum quæ sunt ad finem. Observantia vero præceptorum charitatis secundum communem modum, et similiter alia præcepta comparantur ad consilia, sicut commune ad proprium; quia observantia præceptorum potest esse sine consiliis, sed non convertitur. Sic ergo observantia præceptorum communiter sumpta præcedit ordine naturæ consilia; non tamen oportet quod tempore; quia non est aliquid prius in genere quam sit in aliqua specierum. Observantia vero præceptorum sine consiliis ordinatur ad observantiam præceptorum cum consiliis, sicut species imperfecta ad perfectam, sicut animal irrationale ad rationale. Perfectum autem naturaliter prius est imperfecto; " natura enim, ut Boetius dicit <sup>1</sup>, a perfectis sumit initium. " Nec tamen oportet quod prius observentur præcepta sine consiliis, et postea cum consiliis: sicut non oportet quod aliquis prius sit asinus quam homo, vel quod prius sit conjugatus quam virgo. Et similiter non oportet quod aliquis prius servet præcepta in sæculo quam transeat ad religionem: præsertim quia conversatio sæcularis non disponit ad perfectionem religionis, sed magis impedit.

## ART. II. — UTRUM

DEBEANT ALIQUI VOTO OBLIGARI  
AD RELIGIONIS INGRESSUM <sup>2</sup>.

De his etiam supra, quæst. CLXXXVIII, art. 5, et quol. III, art. 2, et Opusc. XVII, cap. 11, 12 et 13.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non debeant aliqui voto obligari ad religionis ingressum. Per professionem enim aliquis voto religionis astringitur. Sed ante professionem conceditur annus probationis, secundum regulam beati Benedicti <sup>3</sup> et secundum statutum Innocentii III <sup>4</sup>; qui etiam prohibuit, ante annum probationis completum eos per professionem religioni astringi. Ergo videtur quod multo minus adhuc in sæculo existentes debeant voto ad religionem obligari.

2. Præterea, Gregorius <sup>5</sup> dicit <sup>6</sup> quod

(1) De consol. lib. III, prosa 10, parum a princ.

(2) Sensus est, utrum sit conveniens, quod aliqui voveant se ingressuros religionem.

(3) Cap. 58.

(4) Cap. Nullus, De regularib. et trans. etc. — Ita passim. Cod. Alc. et edit. vet., Innocentii IV, a quo idem decretum perhibent theologi Lovanienses et Duaceni.

" Judæi non vi, sed libera voluntate, ut convertantur, suadendi sunt. " Sed implere id quod vovetur, necessitatis est. Ergo non sunt aliqui obligandi ad religionis ingressum.

3. Præterea, nullus debet alteri præbere occasionem ruinæ; unde Exod. XXI, vers. 33 dicitur: *Si quis aperuerit cisternam, cecideritque bos, vel asinus in eam, dominus cisternæ reddet pretium jumentorum.* Sed ex hoc quod aliqui obligantur ad religionem per votum, frequenter aliqui ruunt in desperationem et in diversa peccata. Ergo videtur quod non sint aliqui ad religionis ingressum voto obligandi.

Sed contra est quod Psalm. LXXV, 12 dicitur: *Vovete et reddite Domino Deo vestro;* ubi dicit Glossa <sup>7</sup> quod " quædam sunt vota propria singulorum, ut castitas, virginitas, et hujusmodi. " Ad hæc ergo vovenda invitat nos sacra Scriptura. Sed sacra Scriptura non invitat nisi ad id quod est melius. Ergo melius est quod aliquis voto se obliget ad religionis ingressum.

CONCLUSIO. — Decens est laudabile est aliquos ad religionis ingressum voto se obligare.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. LXXXVIII, art. 6), cum de voto ageretur, unum et idem opus ex voto factum, est laudabilius quam si sine voto fiat, tum quia vovere est actus religionis, quæ habet quamdam excellentiam inter virtutes; tum quia per votum firmatur voluntas hominis ad bonum faciendum; et sicut peccatum est gravius ex hoc quod procedit ex voluntate obstinata in malum, ita bonum opus est laudabilius ex hoc quod procedit ex voluntate firmata in bonum per votum. Et ideo obligari voto ad religionis ingressum, est secundum se laudabile.

Ad primum ergo dicendum, quod duplex est religionis votum: unum solemne, quod hominem facit monachum vel alterius religionis fratrem, quod vocatur professio; et tale votum debet præcedere annus probationis <sup>8</sup>, ut probat ob-

(5) Regist. lib. XI, epist. 15.

(6) Et habetur in Decret. dist. 45, c. De Judæis.

(7) Ord. Aug.

(8) Non licebat olim ante annum probationis professionem facere vel recipere; si tamen fieret, abbate per se vel per alium eam recipientem, olim valebat professio. Sed post conc. Trident.

jectio. Aliud autem est votum simplex ex quo aliquis non fit monachus vel religiosus, sed solum obligatus ad religionis ingressum; et ante tale votum non oportet præcedere probationis annum.

Ad *secundum* dicendum, quod auctoritas illa Gregorii intelligitur de violentia absoluta. Necessitas autem quæ ex obligatione voti requiritur, non est necessitas absoluta, sed necessitas ex fine, quia scilicet post votum non potest aliquis finem salutis consequi, nisi impleat votum. Talis autem necessitas non est vitanda; quinimo, ut Augustinus dicit ad Armentarium et Paulinam <sup>1</sup>, "felix est necessitas quæ in meliora compellit."

Ad *tertium* dicendum, quod vovere religionis ingressum, est quædam confirmatio voluntatis ad meliora; et ideo, quantum est de se, non dat homini occasionem ruinæ, sed magis subtrahit. Sed si aliquis voti transgressor gravius ruat, hoc non derogat bonitati voti; sicut nec derogat bonitati baptismi, quod aliqui post baptismum gravius peccant.

**ART. III. — UTRUM ILLE QUI OBLIGATUS EST VOTO AD RELIGIONIS INGRESSUM, TENEAUTUR INTRARE RELIGIONEM <sup>2</sup>.**

De his etiam supra, quæst. LXXXVIII, art. 3 ad 2, et quol. III, art. 2.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod ille qui obligatus est voto ad religionis ingressum, non teneatur intrare religionem. Dicitur enim in Decret. 17 <sup>3</sup>: "Gonsaldus presbyter quondam infirmitate ac fervore passionis pressus, monachum se fieri promisit; non tamen monasterio aut abbati se tradidit, nec promissionem scripsit, sed beneficium Ecclesiæ in manu advocati refutavit: ac postquam convaluit, monachum se negavit fieri." Et postea subditur: "Judicamus, et auctoritate apostolica præcipimus, ut præfatus presbyter beneficium et altaria recipiat, et quiete retineat." Hoc autem non esset, si teneretur religionem intrare. Ergo videtur quod

(sess. xxv, cap. 15 de regularibus), professio ante expletum probationis annum emissâ, est nulla, nullamque inducit obligationem ad quoscumque effectus.

(1) Epist. 127, al. 45, non procul a fin.

(2) Affirmative respondet S. Doctor, quia ex Scriptura patet (Eccle. v et Ps. LXXV) hominem teneri ad implendum id quod vovit, quemadmodum fuit ostensum (q. LXXXVIII, art. 3).

non teneatur aliquis implere votum, quo se ad religionis ingressum obligavit.

2. Præterea, nullus tenetur facere id quod non est in potestate ipsius. Sed quod aliquis religionem ingrediatur, non est in potestate ipsius; sed requiritur ad hoc assensus eorum ad quos debet transire. Ergo videtur quod non teneatur aliquis implere votum, quo se ad religionis ingressum obligavit.

3. Præterea, per votum minus utile non potest derogari voto magis utili. Sed per impletionem voti religionis impediri posset impletio voti crucis in subsidium Terræ sanctæ: quod videtur esse utilius, quia per hoc votum consequitur homo remissionem peccatorum. Ergo videtur quod votum quo quis se obligavit ad religionis ingressum, non sit ex necessitate implendum.

Sed *contra* est quod dicitur Eccle. v, 3: *Si quid vovisti Deo, ne moreris reddere; displicet enim ei infidelis et stulta promissio.* Et super illud Psal. LXXV: *Vovete et reddite Domino Deo vestro*, dicit Glossa <sup>4</sup>: "Vovere voluntati consulitur; sed post voti promissionem redditio necessario exigitur."

**CONCLUSIO.** — Tenetur is religionem intrare, qui ad hoc voto se obligavit.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. LXXXVIII, art. 1), cum de voto ageretur, votum est promissio Deo facta de his quæ ad Deum pertinent. Ut autem Gregorius dicit in epistola ad Bonifacium <sup>5</sup>, "Si inter homines bonæ fidei solent contractus nulla ratione dissolvi, quanto magis ista pollicitatio, quam cum Deo pepigit, solvi sine vindicta non poterit?" Et ideo ad implendum id quod homo vovit, ex necessitate tenetur, dummodo sit aliquid quod ad Deum pertineat. — Manifestum est autem quod ingressus religionis maxime ad Deum pertinet, quia per hoc homo totaliter se mancipat divinis obsequiis, ut ex supra dictis patet (quæst. CLXXXVI, art. 1). Unde relinquitur quod ille qui se obligat ad religionis ingressum, teneatur religionem ingredi

(3) Quæst. II, cap. 1.

(4) Colligitur ex interl. et habetur cap. *Licet*, De voto et voti redempt.

(5) Id habet Innocentius I, epist. 2 ad Victricium, can. 13, tom. II Concil. et Zachariæ papa, epist. 7 ad Pipin. cap. 21, tom. VI. Vid. c. *Vidua*, 2, 27, quæst. I.



secundum quod se voto obligare intendit; ita scilicet quod si intendit se absolute obligare, tenetur quam citius poterit ingredi, legitimo impedimento cessante; si autem ad certum tempus, vel sub certa conditione, tenetur religionem ingredi, tempore adveniente vel conditione existente.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ille presbyter non fecerat votum solemne, sed simplex. Unde non erat monachus effectus, ut cogi deberet de jure in monasterio remanere, et Ecclesiam dimittere. Tamen in foro conscientiae esset ei consulendum quod omnibus dimissis religionem intraret. Unde Extrav. De voto et voti redemptione <sup>1</sup>, consulitur episcopo Gratianopolitano, qui post votum religionis episcopatum assumpsit, voto non impleto, ut "si suam sanare desideraret conscientiam, regimen Ecclesiae resignaret, et redderet Altissimo vota sua."

Ad *secundum* dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. LXXXVIII, art. 3 ad 2), cum de voto ageretur, ille qui se voto obligavit ad certæ religionis ingressum, tenetur facere quantum in se est ut in illa religione recipiatur <sup>2</sup>; et si quidem intendit se simpliciter ad religionem obligare, si non recipitur in una religione, tenetur ire ad aliam; si vero se intendit specialiter obligare ad unam solum, non tenetur nisi secundum modum obligationis suæ.

Ad *tertium* dicendum, quod votum religionis, cum sit perpetuum, est majus quam votum peregrinationis Terræ sanctæ, quod est temporale: et sicut Alexander III dicit <sup>3</sup>, "reus fracti voti aliquatenus non habetur, qui temporale obsequium in perpetuam noscitur religionis observantiam commutare." Rationabiliter autem dici potest quod etiam per ingressum religionis aliquis consequatur remissionem omnium peccatorum <sup>4</sup>. Si enim aliquibus eleemosynis factis, homo potest statim satisfacere de peccatis suis, secundum illud

Daniel. IV, 24: *Peccata tua elemosynis redime*, multo magis in satisfactionem pro omnibus peccatis sufficit quod aliquis se totaliter divinis obsequiis maucipet per religionis ingressum, quæ excedit omne genus satisfactionis, etiam publicæ pœnitentiæ, ut habetur in Decret. 33 <sup>5</sup>; sicut etiam holocaustum excedit sacrificium, ut Gregorius dicit <sup>6</sup>. Unde legitur in Vitis Patrum <sup>7</sup>, quod eandem gratiam consequuntur religionem intrantes quam consequuntur baptizati. Si tamen non absolverentur per hoc ab omni reatu pœnæ, nihilominus ingressus religionis utilior est quam peregrinatio Terræ sanctæ, quæ quantum ad promotionem iu bonum, præponderat absolutioni a pœna.

**ART. IV. — UTRUM ILLE QUI VOVET RELIGIONEM INGRESI, TENEAUR PERPETUO IN RELIGIONE PERMANERE.**

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod ille qui vovet religionem ingredi, teneatur perpetuo in religione permanere. Melius est enim religionem non ingredi quam post ingressum exire, secundum illud II. Petr. II, 21: *Melius erat illis veritatem non cognoscere, quam post agnitam retroire*; et Luc. IX, 62 dicitur: *Nemo mittens manum ad aratrum, et respiciens retro, aptus est regno Dei*. Sed ille qui voto se obligavit ad religionis ingressum, tenetur ingredi, ut dictum est (art. præc.). Ergo etiam tenetur perpetuo permanere.

2. Præterea, quilibet debet vitare id ex quo scandalum sequitur, et aliis datur malum exemplum. Sed ex hoc quod aliquis post religionis ingressum egreditur, et ad sæculum redit, malum exemplum et scandalum aliis generatur, qui retrahuntur ab ingressu, et provocantur ad exitum. Ergo videtur quod ille qui ingreditur religionem, ut votum impleat quod prius fecit, teneatur ibi perpetuo remanere.

3. Præterea, votum religionis reputatur votum perpetuum: et ideo tempora-

videtur quod Paulus V in Bulla *Romanus pontifex*, anno 1606, die 23 maji data, plenam concessit indulgentiam, tum illis qui habitum religionis suscipiunt, tum his qui, expleto probationis anno, professionem mittunt.

(5) Quæst. I, cap. *Admonere*.

(6) Super Ezech. hom. XX, a med.

(7) Lib. VI, libello I, num. 9.

(1) Cap. *Per tuas*.

(2) Si non admittatur in una, debet aliam tentare, et quidem tanto tempore ac toties ut prudentis arbitrio videri possit sufficere.

(3) Et habetur extrav. De voto et voti redemptione, cap. *Scripturæ*.

(4) Hæc si de religionis professione secundum rei naturam loquimur, solum probabiliter dici possunt; idcirco, ut ait Sylvius, adjiciendum

libus votis præfertur, ut dictum est (art. præc. ad 3, et quæst. lxxxviii, art. 12 ad 1). Hoc autem non esset, si aliquis, voto religionis emisso, ingrederetur cum proposito exeundi. Videtur ergo quod ille qui vovet religionis ingressum, teneatur in religione etiam perpetuo remanere.

Sed *contra* est quod votum professionis, propter hoc quod obligat hominem ad hoc quod perpetuo in religione remaneat, præexigit annum probationis, qui non præexigitur ad votum simplex, quo aliquis se obligat ad religionis ingressum. Ergo videtur quod ille qui vovet religionem intrare, propter hoc non teneatur perpetuo ibi remanere <sup>1</sup>.

**CONCLUSIO.** — Obligatio voti non ulterius extenditur quam voluntas et intentio voventis; proinde utrum ad perpetuitatem permanendi in religione se extendat vel non extendat votum ingrediendi religionem, ex voluntate et intentione voventis est statuendum.

Respondeo dicendum quod obligatio voti ex voluntate procedit. Nam "vovere voluntatis est, ut Augustinus dicit <sup>2</sup>. Intantum ergo fertur obligatio voti, inquantum se extendit voluntas et intentio voventis. Si ergo vovens intendit se obligare non solum ad ingressum religionis, sed etiam ad perpetuo remanendum, tenetur perpetuo remanere. Si autem intendit se obligare ad ingressum religionis causa experiendi, cum libertate remanendi vel non remanendi, manifestum est quod remanere non tenetur. Si vero in vovendo simpliciter de ingressu religionis cogitavit, absque hoc quod cogitaret de libertate exitus, vel de perpetuitate remanendi, videtur obligari ad ingressum religionis secundum formam juris communis; quæ est ut ingredientibus detur annus probationis. Unde non tenetur perpetuo in religione permanere <sup>3</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod me-

(1) Attamen, ut animadvertit Sylvius, non voto suo satisfaciet, si intret ut statim exeat; quia in vovendo non habuit intentionem sic intrandi; sed debet ingredi sincero animo experiendi an sibi expediat in ea religione profiteri ac perpetuo manere.

(2) Implic. sup. Psal. lxxv, a med., et etiam cap. *Licet*, De voto et voti redempt.

(3) Cajetanus hanc B. Thomæ sententiam recte interpretatur cum hac exceptiva, nisi per accidens seu in eventu, hoc est, nisi experientia bonæ fidei exigit perpetuam permanentiam.

lius est intrare religionem animo probandi quam penitus non intrare, quia per hoc disponitur ad perpetuo remanendum. Nec tamen intelligitur aliquis retroire vel respicere, nisi quando prætermittit id ad quod se obligavit: alioquin quicumque per aliquod tempus facit aliquod bonum opus, si non semper id faciat, esset ineptus regno Dei, quod patet esse falsum.

Ad *secundum* dicendum, quod ille qui religionem ingreditur, si exeat, præsertim ex aliqua rationabili causa, non generat scandalum, nec dat malum exemplum; et si alius scandalizatur, erit scandalum passivum ex ejus parte, non autem activum ex parte exeuntis, quia fecit quod licitum erat facere, et quod expediebat ei propter rationabilem causam, puta infirmitatem, aut debilitatem, aut aliquid hujusmodi.

Ad *tertium* dicendum, quod ille qui intrat ut statim exeat, non videtur satisfacere voto suo, quia ipse in vovendo hoc non intendit: et ideo tenetur mutare propositum, ut saltem velit experiri an ei expediat in religione remanere, non autem tenetur ad perpetuo remanendum.

#### **ART. V. — UTRUM PUERI SINT RECIPIENDI IN RELIGIONE <sup>4</sup>.**

De his etiam supra, quæst. lxxxviii, art. 8 ad 2, et art. 9 corp. et quol. iii, art. 2, et quol. iv, art. 2, et Opusc. xvii, cap. 3.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod pueri non sint recipiendi in religione. Quia Extra De regularibus et transeuntibus ad religionem dicitur <sup>5</sup>: "Nullus tondetur, nisi legitima ætate et spontanea voluntate." Sed pueri non videntur habere legitimam ætatem, nec spontaneam voluntatem, quia non habent perfecte usum rationis. Ergo videtur quod non sint in religione recipiendi.

2. Præterea, status religionis videtur esse status penitentiae: unde et religio

(4) In quacumque religione tam virorum quam mulierum, statuit concilium Tridentinum ut professio non fiat ante decimum sextum annum expletum; nec qui minori tempore quam per annum, post susceptum habitum in probatione steterit, ad professionem admittatur. Professio autem antea facta est nulla, nullamque inducit obligationem ad alicujus regulæ, vel religionis, vel ordinis observationem, aut ad alios quoscumque effectus (sess. xxv, cap. 15).

(5) Cap. 1.



dicitur a religando, vel a reeligendo, ut Augustinus dicit <sup>1</sup>. Sed pueris non convenit pœnitentia. Ergo videtur quod non debeant religionem intrare.

3. Præterea, sicut aliquis obligatur juramento, ita et voto. Sed pueri ante annos quatuordecim non debent obligari juramento, ut habetur in Decr. 22<sup>2</sup>. Ergo videtur quod nec etiam sint voto obligandi.

4. Præterea, illicitum videtur obligare aliquem tali obligatione quæ posset iuste irritari. Sed si aliqui impuberes obligant se religioni, possunt retrahi a parentibus vel tutoribus: dicitur enim in Decret. 20<sup>3</sup>, quod " si puella ante duodecim ætatis annos sponte sua sacrum velamen assumpserit, possunt statim parentes ejus vel tutores id factum irritum facere, si voluerint. „ Illicitum est ergo pueros, præsertim ante annos pubertatis, ad religionem recipere vel obligare.

Sed contra est quod dicit Dominus <sup>4</sup>: *Sinite parvulos, et nolite eos prohibere ad me venire*; quod exponens Origenes <sup>5</sup>, dicit quod " discipuli Jesu, priusquam discant rationem justitiæ, reprehendunt eos qui pueros et infantes offerunt Christo. Dominus autem exhortatur discipulos suos condescendere utilitatibus puerorum. Hoc ergo attendere debemus, ne æstimatione sapientiæ excellentioris contempnamus, quasi magni, pusillos Ecclesiæ, prohibentes pueros venire ad Jesum. „

CONCLUSIO. — Quanquam ante annos pubertatis pueri voto religionis communiter non teneantur, possunt tamen et laudabile est eos in religionem recipi, ut in ea exerceantur tanquam in arte, quam post annos pubertatis, accedente rationis usu, professuri sunt.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. 2 huj. quæst. ad 1), duplex est religionis votum. Unum simplex, quod consistit in sola promissione Deo facta, quæ ex interiori mentis deliberatione procedit; et hoc votum habet efficaciam ex jure divino. Quod tamen dupliciter impediri potest, uno modo per defectum deliberationis, ut

patet in furiosis, quorum vota non sunt obligatoria, ut habetur Extra, De regularibus et transeuntibus ad religionem <sup>6</sup>. Et eadem est ratio de pueris qui nondum habent debitum usum rationis per quem sint doli capaces: quem quidem pueri habent ut frequentius circa quartum decimum annum, puellæ vero circa duodecimum, qui dicuntur anni pubertatis; in quibusdam tamen anticipatur, et in quibusdam tardatur secundum diversam dispositionem naturæ. Alio modo impeditur efficacia simplicis voti, si aliquis Deo voveat qui non est propriæ potestatis: puta si servus etiam usum rationis habens voveat se religionem intrare, aut etiam ordinetur, ignorante domino; potest enim hoc dominus revocare, ut habetur in Decr. dist. 54 <sup>7</sup>. Et quia pueri vel puellæ infra pubertatis annos naturaliter sunt in potestate patris quantum ad dispositionem suæ vitæ, poterit pater votum eorum revocare vel acceptare, si sibi placuerit, ut expresse dicitur de muliere <sup>8</sup>. — Sic ergo si puer ante annos pubertatis simplex votum emittat, antequam habeat plenum usum rationis, non obligatur ex voto; si autem habeat usum rationis ante annos pubertatis, obligatur quidem, quantum in se est, ex suo voto; tamen potest obligatio removeri per auctoritatem patris, in cujus potestate adhuc existit; quia ordinatio legis, qua unus homo subditur alteri, respicit id quod in pluribus accidit. Si vero annos pubertatis excedat, non potest revocari auctoritate parentum; si tamen nondum haberet plenum usum rationis, non obligaretur quoad Deum. — Aliud autem est votum solemne <sup>9</sup>, quod facit monachum vel religiosum; quod quidem subditur ordinationi Ecclesiæ propter solemnitatem quam habet annexam. Et quia Ecclesia respicit id quod in pluribus est, professio ante tempus pubertatis facta, quantumcumque aliquis habeat usum rationis plenum, vel sit doli capax, non habet suum effectum ut faciat profitentem jam esse religiosum. Et tamen licet ante pubertatis annos profiteri non possint, possunt tamen cum voluntate pa-

(1) De civ. Dei, lib. x, cap. 4, ante med. et lib. De vera relig., sub fin.

(2) Quæst. v, cap. Pueri, et cap. Honestum.

(3) Quæst. ii, cap. 2. (4) Matth. xix, 14.

(5) Super Matth. tract. 7. versus fin.

(6) Cap. Sicut tenor.

(7) Cap. Si servus. (8) Num. xxx.

(9) De sola extrinseca solemnitate, juxta exigentiam propositi loqui videtur, cum ordinationi Ecclesiæ subdi eam subjungit.

rentum in religione recipi, ut nutrian-  
tur ibidem; sicut de Joanne Baptista  
legitur <sup>1</sup>, quod *puer crescebat et confor-  
tabatur spiritu, et erat in desertis*. Unde,  
sicut Gregorius dicit <sup>2</sup>, “ B. Benedicto  
romani nobiles suos filios omnipotenti  
Deo nutriendos dare cœperunt, „ quod  
est valde expediens, secundum illud  
Thren. III, 27: *Bonum est viro cum porta-  
verit jugum ab adolescentia sua*. Unde et  
communi consuetudine pueri applican-  
tur illis officiis vel artibus in quibus sunt  
vitam acturi.

Ad primum ergo dicendum, quod legi-  
tima ætas ad hoc quod aliquis tondeatur  
cum voto solemni religionis, est tempus  
pubertatis, in quo homo potest uti spon-  
tanea voluntate; sed ante annos puber-  
tatis potest esse legitima ætas ad hoc  
quod aliquis tondeatur in religione nu-  
triendus.

Ad secundum dicendum, quod religionis  
status principaliter ordinatur ad perfe-  
ctionem consequendam, ut supra habi-  
tum est (quæst. CLXXXVI, art. 1 ad 4), et  
secundum hoc convenit pueris, qui de  
facili inducuntur; ex consequenti autem  
dicitur esse status pœnitentiæ, inquan-  
tum per observantiam religionis pecca-  
torum occasiones tolluntur, ut supra di-  
ctum est (qu. CLXXXVII, art. 6).

Ad tertium dicendum, quod pueri sic-  
ut non coguntur ad jurandum, sicut  
Canon <sup>3</sup> dicit, ita non coguntur ad vo-  
vendum. Si tamen voto vel juramento  
se adstrinxerint ad aliquid faciendum,  
obligantur quoad Deum, si habeant usum  
rationis; sed non obligantur quoad Ec-  
clesiam ante quatuordecim annos.

Ad quartum dicendum, quod Num. xxx  
non reprehenditur mulier in puellari æ-  
tate constituta, si voveat absque con-  
sensu parentum, potest tamen revocari  
a parentibus: ex quo patet quod non  
peccat vovendo; sed intelligitur se voto  
obligare quantum in se est, absque præ-  
judicio auctoritatis paternæ.

(1) Luc. I, 80. (2) In Dialog. lib. II, c. 3, In fin.

(3) Scilicet in argumento indicatus.

(4) Jam dictum est an filii possint a religione  
exire ad succurrendum parentibus (q. CI, art. 4);  
nunc examinandum superest, cum parentes eo-  
rum opera non multum indigeant, possint reli-  
gionem intrare contra eorum præceptum.

(5) Exod. XX.

(6) I. Tim. V, 4.

(7) Cap. Si servus.

(8) In Regist. lib. VII, indict. I, epist. II, et  
habetur in Decr. dist. 53, cap. Legem.

(9) Can. 3 in Matth., non procul a fin.

#### ART. VI. — UTRUM PROPTER OBSEQUIUM PARENTUM DEBEAT ALIQUIS RETRAHI AB IN- GRESSU RELIGIONIS <sup>4</sup>.

De his etiam supra, quæst. CI, art. 4 ad 3 et 4, et  
Sent. III, dist. 38, quæst. II, art. 4, quæst. II ad 2,  
et quol. III, art. 16, et quol. X, art. 9, et Matth. XV,  
col. 2.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur  
quod propter obsequium parentum de-  
beant aliqui retrahi ab ingressu religio-  
nis. Non enim licet prætermittere id  
quod est necessitatis, ut fiat id quod est  
liberum voluntati. Sed obsequium parentibus  
cadit sub necessitate præcepti, quod datur  
de honoratione parentum <sup>5</sup>; unde et Apo-  
stolus dicit <sup>6</sup>: *Si qua vidua filios aut ne-  
potes habet, discat primum domum suam  
regere et mutuan vicem reddere parentibus*.  
Ingredi autem religionem est liberum  
voluntati. Ergo videtur quod non debeat  
aliquis prætermittere parentum obse-  
quium propter religionis ingressum.

2. Præterea, major videtur esse subje-  
ctio filii ad patrem quam servi ad domi-  
num; quia filiatio est naturalis, servitus  
autem ex maledictione peccati, ut patet  
per Gen. IX. Sed servus non potest præ-  
termittere obsequium domini sui, ut reli-  
gionem ingrediatur aut sacrum ordi-  
nem assumat; quod habetur in Decr.,  
dist. 54 <sup>7</sup>. Ergo multo minus potest filius  
obsequium patris prætermittere, ut in-  
grediatur religionem.

3. Præterea, majori debito obligatur  
aliquis parentibus quam his quibus de-  
bet pecuniam. Sed illi qui debent pecu-  
niam aliquibus non possunt religionem  
ingredi; dicit enim Gregorius <sup>8</sup>, quod  
“ hi qui sunt rationibus publicis obli-  
gati, quando petunt monasterium, nullo  
modo suscipiendi sunt, nisi prius a ne-  
gotiis publicis fuerint absoluti. „ Ergo  
videtur quod multo minus filii possunt  
religionem ingredi, prætermisso paterno  
obsequio.

Sed contra est quod Matth. IV, 22 dici-  
tur, quod *Jacobus et Joannes, relictis reti-  
bus et patre, secuti sunt Dominum*. Ex quo,  
ut Hilarius dicit <sup>9</sup>, “ docemur Christum  
secuturi, et sæcularis vitæ sollicitudine  
et paternæ domus consuetudine non te-  
neri. „

CONCLUSIO. — Ubi parentes in tanta  
fuerint necessitate, ut eis aliter subve-  
niri non possit, quam per filiorum obse-  
quium, non licet filiis, prætermisso pa-  
rentum temporali obsequio, religionem  
intrare.



Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (qu. ci, art. 2 ad 2), cum de pietate ageretur, parentes habent rationem principii, inquantum hujusmodi: et ideo per se eis convenit ut filiorum curam habeant. Et propter hoc non licet alicui filios habenti religionem ingredi, omnino prætermis-  
sa cura filiorum, id est, non proviso qualiter educari possint. Dicitur enim I. Tim. v, 8, quod *si quis suorum curam non habet, fidem negavit, et est infidelis deterior*. — Per accidens tamen parentibus convenit ut a filiis adjuventur, inquantum scilicet sunt in necessitate aliqua constituti. Et ideo dicendum est quod parentibus in necessitate existentibus, ita quod eis commode aliter quam per obsequium filiorum subveniri non possit, non licet filiis, prætermisso parentum obsequio, religionem intrare<sup>1</sup>. Si vero non sint in tali necessitate ut filiorum obsequio multum indigeant, possunt, prætermisso parentum obsequio, filii religionem intrare etiam contra præceptum parentum, quia post annos pubertatis quilibet ingenuus libertatem habet quantum ad ea quæ pertinent ad dispositionem sui status, præsertim in his quæ sunt divini obsequii: et *magis est obtemperandum Patri spirituum, ut vivamus*, quam parentibus carnis, ut Apostolus dicit<sup>2</sup>. Unde Dominus, ut legitur Matth. viii, et Lucæ ix, reprehendit discipulum, qui volebat eum statim sequi intuitu paternæ sepulturæ; erant enim alii per quos illud opus impleri poterat, ut Chrysostomus dicit<sup>3</sup>.

Ad primum ergo dicendum, quod præceptum de honoratione parentum non solum se extendit ad corporalia obsequia, sed etiam ad spiritualia, et ad reverentiam exhibendam. Et ideo etiam illi qui sunt in religione, implere possunt præceptum de honoratione parentum, pro eis orando, et eis reverentiam et auxilium impendendo, secundum quod religiosos decet; quia etiam illi qui in sæculo vivunt, diversimode parentes honorant secundum eorum conditionem.

Ad secundum dicendum, quod, quia

(1) Quod patet ex can. *Si qui filii*, dñb 30 ex concil. Gangrenensi.

(2) Hebr. xii, 9.

(3) Rom. xxviii in Matth., a med.

(4) Passivo sensu pro *persolvat*: activo enim sensu rationem alteri ponit vel cum altero qui eum ad solvendum obligat, ut Matth. xviii, 23.

(5) Jure positivo inhibitu est ne gravati ære

servitus est in pœnam peccati inducta, ideo per servitutem aliquid adimitur homini quod alias ei competeret, ne scilicet libere de sua persona possit disponere; servus enim id quod est, domini est. Sed filius non patitur detrimentum ex hoc quod subjectus est patri, quin possit de sua persona libere disponere, transferendo se ad obsequium Dei: quod maxime pertinet ad hominis bonum.

Ad tertium dicendum, quod ille qui est obligatus ad aliquid certum, non potest illud licite prætermittere, facultate existente. Et ideo si aliquis sit obligatus ut alicui rationem ponat<sup>4</sup>, vel ut certum debitum reddat, non potest hoc licite prætermittere, ut religionem ingrediatur. Si tamen debeat aliquam pecuniam, et non habeat unde reddat, tenetur facere quod potest; ut scilicet cedat bonis suis creditori<sup>5</sup>. Propter pecuniam autem persona liberi hominis secundum jura civilia<sup>6</sup> non obligatur, sed solum res, quia persona liberi hominis superat omnem æstimationem pecuniæ. Unde licite potest, exhibitis rebus suis, religionem intrare: nec tenetur in sæculo remanere, ut procuret unde debitum reddat. Filius autem non tenetur ad aliquod speciale debitum patri, nisi forte in casu necessitatis, ut dictum est (in corp. art.).

#### ART. VII. — UTRUM

PRESBYTERI CURATI POSSINT LICITE RELIGIONEM INGRESI<sup>7</sup>.

De his etiam supra, quæst. clxxxiv, art. 3, et Opusc. xviii, cap. 25

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod presbyteri curati non possint licite religionem ingredi. Dicit enim Gregorius<sup>8</sup>, quod "ille qui curam animarum suscipit, terribiliter admonetur, cum dicitur: *Fili mi, si sponderis pro amico tuo, defixisti apud extraneum manum tuam*; „ et subdit: "Spondere namque pro amico, est alienam animam in periculo suæ conservationis accipere. „ Sed ille qui obligatur homini pro aliquo

alieno recipiantur in aliquam religionem, ut ex Sixto V et Clemente VIII patet.

(6) Lib. *Ob æs*, cap. De actionib. et obligation., in Syntagmate Juris, lib. xiv, cap. 3, num. 12.

(7) In hoc articulo demonstrat S. Doctor id esse licitum, absque speciali licentia papæ, imo et episcopo contradicente.

(8) In Pastor. part. iii, cap. 1, admonit. 5, parum a princ.

debito, non potest intrare religionem, nisi solvat id quod debet, si possit. Cum ergo sacerdos possit curam animarum agere, ad quam se obligavit in periculum animæ suæ, videtur quod non liceat ei, prætermissa cura animarum, religionem intrare.

2. Præterea, quod uni licet, pari ratione omnibus similibus licet. Sed si omnes presbyteri habentes curam animarum religionem intrarent, remanerent plebes absque cura pastorum, quod esset inconveniens. Ergo videtur quod presbyteri curati non possint licite religionem intrare.

3. Præterea, inter actus ad quos religiones ordinantur, præcipui sunt illi quibus aliquis contemplata aliis tradit. Huiusmodi autem actus competunt presbyteris curatis, et archidiaconis, quibus ex officio competit prædicare et confessiones audire. Ergo videtur quod non liceat presbytero curato vel archidiacono transire ad religionem.

Sed *contra* est quod in Decr. 19, q. 2<sup>1</sup> dicitur: " Si quis clericorum in Ecclesia sua sub episcopo populum retinet, et sæculariter vivit, si afflatus Spiritu sancto in aliquo monasterio, vel regulari canonica se salvare voluerit, etiam episcopo suo contradicente, eat liber nostra auctoritate. "

CONCLUSIO. — Licet archidiaconis et presbyteris curam deserere animarum et ad religionem transire, non autem episcopis, inconsulta sedis apostolicæ auctoritate.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. 3 hujus quæst. ad 3, et qu. LXXXVIII, art. 12 ad 1), obligatio voti perpetui præfertur omni alii obligationi. Obligari autem voto perpetuo et solemniori ad vacandum divinis obsequiis competit proprie episcopis et religiosis. Presbyteri autem curati et archidiaconi non obligantur voto perpetuo et solemniori ad curam animarum retinendam, sicut ad hoc obligantur episcopi. Unde episcopi præsulatum non possunt deserere quacumque occasione, absque auctoritate romani pontificis, ut habetur Extra De reg. et transeuntibus ad relig.<sup>2</sup> Ar-

chidiaconi autem et presbyteri curati possunt libere abrenuntiare episcopo curam eis commissam, absque speciali licentia papæ, qui solus potest in votis perpetuis dispensare. Unde manifestum est quod archidiaconis et presbyteris curatis licet ad religionem transire.

Ad *primum* ergo dicendum, quod presbyteri curati et archidiaconi obligaverunt se ad curam agendam subditorum, quamdiu retinent archidiaconatum, vel parochiam; non autem obligaverunt se ad hoc quod perpetuo archidiaconatum vel parochiam teneant.

Ad *secundum* dicendum, quod, sicut Hieronymus dicit<sup>3</sup>, " Quamvis a te linguæ vipereæ morsus sævissimos patiantur, scilicet religiosi, de quibus argumentaris, et dicis: Si omnes se clausierint, et fuerint in solitudine, quis celebrabit Ecclesias? quis sæculares homines lucrificiet? quis peccantes ad virtutes poterit exhortari? Hoc enim modo si omnes tecum fatui sint, sapiens esse quis poterit? Et virginitas non erit approbanda; si enim omnes virgines fuerint, et nuptæ non fuerint<sup>4</sup>, interibit genus humanum. Rara est virtus, nec a pluribus appetitur. " Patet ergo quod hic timor stultus est, puta si aliquis time-ret haurire aquam, ne flumen deficeret<sup>5</sup>.

#### ART. VIII. — UTRUM LICEAT

##### DE UNA RELIGIONE TRANSIRE AD ALIAM.

De his etiam Sent. IV, dist. 27, quæst. 1, art. 3, quæst. 1 ad 3, et dist. 38, quæst. 1, art. 4, qu. III ad 2.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod non liceat de una religione transire ad aliam, etiam arctiorem. Dicit enim Apostolus<sup>6</sup>: *Non deserentes collectionem nostram, sicut est consuetudinis quibusdam*. Glossa (interl.): " Qui scilicet vel timore persecutionis cedunt, vel propria præsumptione a peccatoribus vel imperfectis, ut justi videantur, recedunt. " Sed hoc videtur facere qui de una religione transeunt ad aliam perfectiorem. Ergo videtur hoc esse illicitum.

2. Præterea, professio monachorum est arctior quam professio regularium canonicorum, ut habetur extra De statu mo-

(1) Cap. *Dux sunt leges*.

(2) Cap. *Licet*.

(3) Contra Vigil. cap. 6, in princ., et incipit: *Nulla in orbe*.

(4) Sive iterum phrasi paululum immutata:

• Si enim omnes virgines fuerint, nuptæ non erunt, etc. •

(5) Deest solutio ad tertium in Mss. et edit. omnibus Edit. Patav.: *Ad tertium patet solutio ex dictis*, quod verissimum est. (6) Hebr. x, 25.



nach. et can. reg. <sup>1</sup>. Sed non licet alicui transire de statu canonicorum regularium ad statum monachorum; dicitur enim in Decr. 19, qu. III <sup>2</sup>: "Mandamus, et universaliter interdiciamus, ne quis canonicus regulariter professus, nisi (quod absit) publice lapsus fuerit, monachus efficiatur. Ergo videtur quod non liceat alicui transire de una religione ad aliam maiorem.

3. Præterea, tamdiu obligatur aliquis ad implendum quod vovit, quamdiu potest licite illud implere; sicut si aliquis vovit continentiam servare etiam post contractum matrimonium per verba de presenti, ante carnalem copulam tenetur implere votum, quia hoc potest facere religionem intrando. Si ergo aliquis licite potest transire de una religione ad aliam, tenebitur hoc facere, si ante hoc voverit existens in sæculo: quod videtur esse inconueniens, quia ex hoc plerumque scandalum generari posset. Ergo non potest aliquis religiosus de una religione transire ad aliam arctiorem.

Sed *contra* est quod dicitur in Decr. 20, qu. IV <sup>3</sup>: "Virgines sacræ si pro lucro animæ suæ propter districtiorem vitam ad aliud monasterium pergere disposuerunt, ibique commanere decreverunt, sancta synodus concedit; et eadem ratio videtur esse de quibuscumque religionis. Ergo potest aliquis licite transire de una religione ad aliam.

CONCLUSIO. — Quanquam minori laude dignum sit de una religione in aliam transire, licet tamen hoc facere, vel perfectioris religionis zelo, vel ubi contingerit religionem declinare vel propter infirmitatem, non tamen absque superioris licentia et auctoritate.

Respondeo dicendum quod transire de religione ad religionem, nisi propter magnam utilitatem vel necessitatem, non est laudabile; tum quia ex hoc plerumque scandalizantur illi qui relinquuntur; tum etiam quia facilius proficit aliquis in religione quam consuevit, quam in illa quam non consuevit, cæteris paribus <sup>4</sup>. Unde in Collationibus Pa-

trum <sup>5</sup>, abbas Nesteros dicit: "Unicuique utile est ut secundum propositum quod elegit, summo studio ac diligentia ad operis arrepti perfectionem pervenire festinet, et nequaquam a sua, quam eligit semel, professione discedat. Et postea subdit <sup>6</sup>, rationem assignans: "Impossibile namque est unum et eundem hominem simul universis fulgere virtutibus; quas si quis voluerit pariter affectare, in id incidere eum necesse est, ut dum omnes sequitur, nullam integro consequatur. Diversæ enim religiones præminent secundum diversa virtutum opera. — Potest tamen aliquis laudabiliter de una religione transire ad aliam, triplici ex causa. Primo quidem zelo perfectioris religionis; quæ quidem excellentia, ut supra dictum est (quæst. præc., art. 6), non attenditur secundum solam arctitudinem, sed principaliter secundum id ad quod religio ordinatur, secundario vero secundum discretionem observantiarum debito fini proportionatarum. Secundo, propter declinationem religionis a debita perfectione; puta si in aliqua religione arctiori incipiant religiosi remissius vivere, laudabiliter transit aliquis ad religionem etiam <sup>7</sup> minorem, si melius observetur <sup>8</sup>. Unde in Collationibus Patrum <sup>9</sup>, abbas Joannes de seipso dicit, quod a vita solitaria, in qua professus fuerat, transit ad minorem, scilicet eorum qui vivunt in societate, propter hoc quod vita eremitica cœperat declinare et laxius observari. Tertio, propter infirmitatem vel debilitatem; ex qua interdum provenit quod non potest aliquis arctioris religionis statuta servare, posset autem servare statuta religionis laxioris. — Sed in his tribus casibus potest esse differentia. Nam in primo casu debet quidem propter humilitatem licentiam petere, quæ tamen ei negari non potest, dummodo constet illam religionem esse arctiorem. Si vero de hoc probabiliter dubitatur, est in hoc superioris iudicium requirendum, ut habetur Extra, De regularibus et transeuntibus ad religionem <sup>10</sup>. Similiter requiritur superioris iudicium in secundo casu.

cam religionem pristinam observantiam; et nisi sit in provincia monasterium ejusdem ordinis, in quo regula exacte observetur; et id quod transire possit iste religiosus, ut ajunt Sanchez (lib. VI, cap. 7, n. 25), Layman (tract. V, cap. 3 De statu religionis).

(9) Collat. 19, cap. 1, 5 et 6. (10) Cap. Licet.

(1) Cap. Quod Dei timorem.

(2) Cap. 2. (3) Cap. 1.

(4) Huc pertinet illud (I. Cor. VII): Unusquisque in qua vocatione vocatus est, in ea permaneat.

(5) Collat. 14, cap. 5, in princ. (6) Cap. 6.

(7) Ita Mss. et editi passim. Al. deest etiam.

(8) Nisi sit probabilis spes cito revocandi in

In tertio casu etiam <sup>1</sup> est necessaria dispensatio <sup>2</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod illi qui ad arctiorem religionem transeunt, non faciunt hoc præsumptuose ut justi videantur, sed devote, ut justiores fiant.

Ad *secundum* dicendum, quod utraque religio, scilicet monachorum et canonicorum regularium, ordinatur ad operam vitæ contemplativæ: inter quæ præcipua sunt ea quæ aguntur in divinis mysteriis; ad quæ ordinatur directe ordo canonicorum regularium, quibus per se competit quod sint clerici religiosi. Sed ad religionem monachorum non per se competit ut sint clerici, ut habetur in Decretis <sup>3</sup>. Et ideo quamvis ordo monachorum sit arctior observantiæ, si monachi essent laici, liceret transire ab ordine monachorum ad ordinem canonicorum regularium, secundum illud Hieronymi ad Rusticum monachum <sup>4</sup>:

“ Sic vive in monasterio, ut clericus esse merearis; „ non autem e converso, ut habetur in Decr. 16, quæst. 1 <sup>5</sup>. Sed si monachi sint clerici sacris ministeriis obsequentes, habent id quod est canonicorum regularium cum majori arctitudine; et ideo transire licitum erit de ordine canonicorum regularium ad ordinem monachorum, petita tamen superioris licentia, ut dicitur 19, quæst. III <sup>6</sup>.

Ad *tertium* dicendum, quod votum solemne, quo quis obligatur minori religioni, est fortius quam votum simplex, quo quis astringitur majori religioni. Post votum enim simplex si contraheret aliquis matrimonium, non dirimeretur, sicut post votum solemne <sup>7</sup>. Et ideo ille qui jam professus est in minori religioni, non tenetur implere votum simplex, quod emisit de intrando religionem majorem.

**ART. IX. — UTRUM ALIQUIS DEBEAT ALIOS INDUCERE AD RELIGIONEM INTRANDAM.**

De his etiam quol. III, art. 11 et 14.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod nullus debeat alios inducere ad religionem intrandam. Mandat enim beatus Benedictus in Regula sua <sup>8</sup>, quod “ venientibus ad religionem non sit facilis præbendus ingressus; sed probandum est an spiritus ex Deo sint, „ et hoc etiam docet Cassianus <sup>9</sup>. Multo ergo minus licet aliquem ad religionem inducere.

2. Præterea, Dominus dicit <sup>10</sup>: *Væ vobis, qui circuitis mare et aridam, ut faciatis unum proselytum, et cum factus fuerit, facitis eum filium gehennæ duplo quam vos.* Sed hoc videntur facere qui homines ad religionem inducunt. Ergo videtur hoc esse vituperabile.

3. Præterea, nullus debet aliquem inducere ad id quod pertinet ad ejus detrimentum. Sed illi qui inducuntur ad religionem, quandoque ex hoc incurrunt detrimentum, quia quandoque sunt obligati ad majorem religionem. Ergo videtur quod non sit laudabile aliquos inducere ad religionem.

Sed *contra* est quod dicitur Exod. xxv: *Cortina cortinam trahat.* Debet ergo unus homo alium trahere ad Dei obsequium.

**CONCLUSIO.** — Laudabile et admodum meritorium est, ex charitate et veraciter ad religionem aliquos inducere.

Respondeo dicendum quod inducentes alios ad religionem non solum non peccant, sed magnum præmium merentur. Dicitur enim Jac. ult., 20: *Qui converti fecerit peccatorem ab errore viæ suæ, salvabit animam ejus a morte, et operiet multitudinem peccatorum;* et Dan. xii, 3 dicitur quod *qui ad justitiam erudiunt plurimos, erunt quasi stellæ in perpetuas æternitates.* Posset tamen contingere circa hujusmodi inductionem triplex inordinatio. Primo quidem, si violenter aliquis alium ad religionem cogeret: quod prohibetur <sup>11</sup> in Decr. 20, qu. III <sup>12</sup>. Secundo, si aliquis simoniace alium ad religionem trahat, muneribus datis, ut prohibetur in Decr. ibidem, quæst. II <sup>13</sup>.

sontentiæ pœna, quantum ad eos qui puellas aut mulieres cogunt (sess. xxv concil. Trid., c. xviii *De regularibus*).

(12) Cap. *Præsens* (13) Cap. *Quam pros.*

(1) Ita Mss. et editi potiores. Al. deest *etiam*. (2) Quæ dari potest ab episcopo cui religiosus subijcitur, si autem monasterium sit exemptum, dispensatio dari poterit a generali, vel etiam a provinciali ordinis, modo et capitulum consentiat, et justa causa subsit, 19, quæst. III, cap. *Statuimus*.

(3) Causa 18, qu. I, cap. *Nemo potest*, et cap. *Alia causa*. (4) Epist. 4, aliquant. a med.

(5) In Decr. inducto. (6) Cap. *Statuimus*, II.

(7) Juxta conc. Tridentinum religionis professio est in matrimonio impedimentum dirimens, si matrimonium ipsum præcedat, et illud dirimit si ratum duntaxat, sed non consummatum fuerit (sess. xxix, can. 18). (8) Cap. 58.

(9) De institutis cenobiorum, lib. IV, cap. 3.

(10) Matth. xxiii, 15.

(11) Specialiter sub excommunicationis latæ



Nec tamen ad hoc pertinet si aliquis alicui pauperi necessaria subministret in sæculo, nutriendum eum ad religionem; vel si sine pacto aliqua munuscula tribuat ad familiaritatem captandam. Tercio, si mendacius eum alliciat<sup>1</sup>: imminet enim sic inducto periculum ne cum se deceptum invenerit, retrocedat, et sic *fiant novissima illius hominis peiora prioribus*, ut dicitur Luc. xi, 26.

Ad *primum* ergo dicendum quod illis qui ad religionem inducuntur, nihilominus reservatur probationis tempus, in quo difficultates religionis experiuntur; et sic non facilis aditus eis datur ad religionis ingressum.

Ad *secundum* dicendum, quod secundum Hilarium<sup>2</sup>, verbum illud Domini prænuntiativum fuit perversi studii Judæorum, quo post Christi prædicationem Gentiles vel etiam christianos ad judaicum ritum trahendo faciunt dupliciter gehennæ filios; quia scilicet peccata pristina, quæ commiserunt in judaismo, eis non dimittuntur, et nihilominus incurrunt judaicæ perfidiæ reatum: et secundum hoc non facit ad propositum. Secundum Hieronymum autem<sup>3</sup> hoc refertur ad Judæos etiam pro statu illo in quo legalia observari licebat, quantum ad hoc quod ille qui ab eis ad judaismum convertebatur, "dum esset gentilis, simpliciter errabat; videns autem magistrorum vitia, revertitur ad vomitum suum, et gentilis factus, quasi prævaricator, majori pœna fit dignus. Ex quo patet quod trahere alios ad cultum Dei, vel ad religionem, non est vituperabile, sed hoc solum quod aliquis ei qui convenitur det malum exemplum, unde pejor efficiatur.

Ad *tertium* dicendum quod in majori includitur minus. Et ideo ille qui est obligatus voto vel juramento ad ingressum minoris religionis, potest licite induci ad hoc quod ad majorem religionem transeat; nisi sit aliquid speciale quod impediatur, puta infirmitas, vel spes majoris profectus in minori religione. Ille vero qui est obligatus voto vel juramento ad ingressum majoris religio-

nis, non potest licite induci ad minorem religionem, nisi ex aliqua speciali causa evidenti; et hoc cum dispensatione superioris.

**ART. X. — UTRUM SIT LAUDABILE QUOD ALIQUIS RELIGIONEM INGREDIATUR ABSQUE MULTORUM CONSIDILIO ET DIUTURNA DELIBERATIONE PRÆCEDENTE<sup>4</sup>.**

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit laudabile quod aliquis religionem ingrediatur absque multorum consilio et diuturna deliberatione præcedente. Dicitur enim I. Joan. iv, 1: *Nolite credere omni spiritui, sed probate spiritus, si ex Deo sint*. Sed quandoquo propositum religionem intrandi non est ex Deo, cum frequenter per exitum religionis dissolvatur; dicitur enim Act. v, vers. 39: *Si est hoc consilium ex Deo, non poteritis dissolvere illud*. Ergo videtur quod magna examinatione præcedente debeant aliqui religionem intrare.

2. Præterea, Proverb. xxv, 9 dicitur: *Causam tuam tracta cum amico tuo*. Sed maxime videtur hominis esse causa quæ pertinet ad mutationem status. Ergo videtur quod non debeat aliquis religionem intrare, nisi prius cum amicis suis tractet.

3. Præterea, Dominus Lucæ xiv, 29 inducit similitudinem de homine, qui vult turrim ædificare, quod *prius sedens computat sumptus qui sunt necessarii, si habeat ad perficiendum*; ne insultetur ei, quia *hic homo cepit ædificare et non potuit consummare*. Sumptus autem ad turrim ædificandam, ut Augustinus dicit<sup>5</sup>, nihil est aliud quam, "ut renuntiet unusquisque omnibus quæ sunt ejus. Contingit autem quandoque quod hoc multi non possunt, et similiter alias religionis observantias portare: in ejus figura I. Reg. xvii dicitur quod David non poterat incedere in armis Saulis, quia non habebat usum. Ergo videtur quod non debeat aliquis religionem intrare, nisi diuturna deliberatione præmissa, et multorum consilio habito.

Sed *contra* est quod dicitur Matth. iv, quod ad vocationem Domini Petrus et Andreas, *continuo relictis retibus, secuti*

(1) Ad hunc errorem avertendum, concilium Tridentinum statuit puellam majorem duodecim annis, si habitum regularem suscipere voluerit, explorari ab Ordinario; iterumque ante professionem (sess. xxv, cap. 17).

(2) Can. 24 in Matth., circa med.

(3) In hunc loc. Matth.

(4) In hoc articulo S. Doctor impugnatur Guillemum de S. Amore et ejus asseclas, qui docuerant necessarium esse ad religionem ingrediendam multorum consilia capere, diutissime deliberare, quia sperabant his variis impediementis vocationes fore rarissimas.

(5) Ep. ad Lætiam 243, al. 38, aliquid. a princ.

sunt eum; ubi Chrysostomus dicit <sup>1</sup>: "Talem obedientiam Christus quærit a nobis, ut neque instanti temporis moremur."

CONCLUSIO. — Religionem ingredi cogitanti, virum aliquem prudentem consulere ac mature deliberare licet non quidem de religionis ingressu an bonus sit (quia certum est eum esse bonum), neque etiam de propriis viribus (si quidem in divino auxilio talis confidere debet), sed de aliqua corporis infirmitate, vel de debitorum oneribus, vel etiam cujus potissimum religionis institutum sit assumpturus.

Respondeo dicendum quod diuturna deliberatio et multorum consilia requiruntur in magnis dubiis, ut Philosophus dicit <sup>2</sup>. In his autem quæ sunt certa et determinata, non requiritur consilium. Circa ingressum autem religionis tria possunt considerari: primo quidem ipse religionis ingressus secundum se; et sic certum est quod ingressus religionis est melius bonum; et qui de hoc dubitat, quantum est in se derogat Christo, qui hoc consilium dedit. Unde Augustinus dicit <sup>3</sup>: "Vocat te Oriens, id est, Christus, et tu attendis Occidentem, id est, ad hominem mortalem et errare potentem." Alio modo potest considerari religionis ingressus per comparisonem ad vires ejus qui est religionem ingressurus: et sic etiam non est locus dubitationis de ingressu religionis; quia illi qui religionem ingrediuntur, non confidunt in sua virtute se posse subsistere, sed auxilio virtutis divinæ secundum illud Isa. xl, 31: *Qui sperant in Domino, mutabunt fortitudinem, assument pennas, sicut aquilæ; current, et non laborabunt; ambulabunt, et non deficient.* Si tamen sit aliquod speciale impedimentum (puta infirmitas corporalis, vel onera debitorum, vel aliqua hujusmodi), in his requiritur deliberatio et consilium cum his de quibus speratur quod prosint et non impendant. Unde dicitur Eccli. xxxvii, vers. 12 <sup>4</sup>: *Cum viro irreligioso tracta de sanctitate, et cum injusto de justitia: quasi dicat, non; unde sequitur: Non attendas his in omni consilio, sed cum viro sancto assiduus esto.* In quibus tamen non est diuturna deliberatio habenda. Unde Hie-

ronymus dicit <sup>5</sup>: "Festina, quæso te, et hærenti in solo naviculæ funem magis præscinde quam solve." Tertio autem modo considerari potest modus religionem intrandi et quam religionem aliquis ingredi debeat; et de talibus potest haberi etiam consilium cum his qui non impediunt.

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur: *Probate spiritus, si ex Deo sint*, locum habet in his quæ dubia sunt, utrum spiritus Dei sint; sicut dubium potest esse in his qui jam sunt in religione, utrum ille qui religioni se offert, spiritu Dei ducatur, an simulate accedat. Et ideo debent accedentem probare, utrum divino Spiritu moveatur. Sed illi qui ad religionem accedunt, non potest esse dubium, an propositum de ingressu religionis, in corde ejus exortum, sit a spiritu Dei, cujus est ducere hominem in terram rectam. Nec propter hoc ostenditur non esse ex Deo quod aliqui retrocedunt: non enim omne quod a Deo est, incorruptibile est: alioquin creaturæ corruptibiles non essent ex Deo, ut Manichæi dicunt; neque etiam aliqui qui habent a Deo gratiam, possent illam amittere, quod etiam est hæreticum. Sed consilium Dei est indissolubile, quo etiam corruptibilia et mutabilia facit, secundum illud Isaïæ xlvii, vers. 10: *Consilium meum stabit, et omnis voluntas mea fiet.* Et ideo propositum de ingressu religionis non indiget probatione utrum sit a Deo, quia *certa discussione non eget*, ut dicit Glossa interl. super illud I. Thessal. ult.: *Omnia probate.*

Ad secundum dicendum, quod sicut caro concupiscit adversus spiritum, ut dicitur Galat. v, 17, ita etiam frequenter amici carnales adversantur profectui spirituali, secundum illud Michææ vii, 6: *Inimici hominis domestici ejus.* Unde Cyrillus exponens illud Luc. ix, 6: *Permitte me renuntiare his qui domi sunt*, dicit <sup>6</sup>: "Quærere renuntiare his qui domi sunt, ostendit quod utcumque divisus sit. Nam communicare proximis, et consulere nolentes æqua sapere, indicat adhuc utcumque languentem et retrocedentem. Propter quod audit a Domino: *Nemo.*

(4) Vel etiam, ut subjungitur paulo infra, v. 12: *Cum impij de pietate* quod veluti per ironiam dictum intelligitur.

(5) Epist. ad Paulinum 103, prope fin.

(6) Habetur in Cat. aur. D. Thomæ.

(1) Super Matth. hom. xxiv, ante med.

(2) Ethic. lib. iii, cap. 3.

(3) Lib. de verbis Dom. serm. 7, c. p. 2, parum a princ.



*cum posuerit manum ad aratrum, et aspexerit retro, habilis est ad regnum Dei.* Aspicit enim retro qui dilationem quærit occasione redeundi domum, et cum propinquis conferendi. „

Ad *tertium* dicendum, quod per ædificationem turris significatur perfectio christianæ vitæ. Abrenuntiatio autem propriorum est sumptus ad ædificandam turrim. Nullus autem dubitat vel deliberat, an velit habere sumptus vel an possit turrim ædificare, si sumptus habeat<sup>1</sup>; sed hoc sub deliberatione ponitur, an aliquis sumptus habeat. Similiter sub deliberatione cadere non oportet, utrum aliquis debeat abrenunciare omnibus quæ possidet, vel si hoc faciendo ad perfectionem pervenire possit; sed hoc cadit sub deliberatione, utrum hoc quod facit<sup>2</sup>, sit abrenunciare omnibus quæ possidet; quia nisi abrenuntiaverit (quod est sumptus habere), *non potest*, ut ibidem subditur, *Christi esse discipulus*, quod est turrim ædificare. Timor autem eorum qui trepidant, an per religionis ingressum possint ad perfectionem pervenire, esse irrationabilis ex multorum exemplo convincitur. Unde Augustinus dicit<sup>3</sup>: „Aperiebatur ab ea parte, qua intenderam faciem, et quo transire trepidabam, casta dignitas continentia, honeste blandiens ut veni-

rem, neque dubitarem, et extendens ad me suscipiendum, et amplectendum pias manus, plenas gregibus bonorum exemplorum. Ibi tot pueri et puellæ, ibi juvenus multa, et omnis ætas, et graves viduæ, et virgines anus. Et irridebat me irrisione exhortatoria, quasi diceret: Tu non poteris quod isti et istæ? An isti et istæ in semetipsis possunt, et non in Domino Deo suo? Quid in te stas, et non stas? Projice te in eum; noli metuere: non se subtrahet, ut cadas; projice te securus, excipiet te et sanabit te. „

Exemplum autem illud quod inducitur de Davide, non facit ad propositum; quia *arma Saulis*, sicut Glossa<sup>4</sup> dicit, „sunt legis sacramenta, tanquam onerantia; „religio autem est suave jugum Christi: quia, ut Gregorius dicit<sup>5</sup>, „quid grave mentis nostræ cervicibus imponit, qui vitari omne desiderium quod perturbat, præcipit, qui declinari laboriosa mundi hujus itinera monet? „Quod quidem suave jugum super se tollentibus, refectionem divinæ fruitionis repromittit et sempiternam requiem animarum; ad quam nos perducatur ipse qui promisit, Jesus Christus Dominus noster, qui est super omnia Deus benedictus in sæcula Amen.

seipsum perfectionis studio obligandi; tum debet secum deliberare et etiam consilia petere.

(3) Confess. lib. viii, cap. 11, a med.

(4) Interl. super illud 1. Reg. xvii: *Et devotus est ea.*

(5) Moral. lib. iv, cap. 30, parum a princ.

(1) Vel an habere sufficientes possit; alioqui certus est an habeat actualiter, vel non.

(2) Id est, potest accidere ut sibiipsi non sit satis perspicuum an revera habeat purum ac sincerum propositum omnibus abrenuntiandi et

# PARS TERTIA

## PROLOGUS

Quia Salvator noster Dominus Jēsus Christus, teste angelo <sup>1</sup>, populum suum salvum faciens a peccatis eorum, viam veritatis nobis in seipso demonstravit, per quam ad beatitudinem immortalis vitæ resurgendo pervenire possimus; necesse est ut ad consummationem totius theologicæ negotii, post considerationem ultimi finis humanæ vitæ et virtutum ac vitiorum, de ipso omnium Salvatore ac beneficiis ejus humano generi præstitis nostra consideratio subsequatur. Circa quam 1<sup>o</sup> considerandum occurrit de ipso Salvatore; 2<sup>o</sup> de sacramentis ejus, quibus salutem consequimur; 3<sup>o</sup> de fine immortalis vitæ ad quam per ipsum resurgendo pervenimus. Circa primum duplex consideratio occurrit: prima est de ipso incarnationis mysterio, secundum quod Deus pro nostra salute factus est homo; secunda de his quæ per ipsum Salvatorem nostrum, id est Deum incarnatum, sunt acta et passa.

### QUÆSTIO I.

#### DE CONVENIENTIA INCARNATIONIS, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Circa primum tria consideranda occurrunt: primo quidem de convenientia incarnationis Christi; secundo, de modo unionis Verbi incarnati: tertio, de his quæ consequuntur ad hanc unionem. Circa primum quærentur sex: 1. Utrum conveniens fuerit Deum incarnari. — 2. Utrum fuerit necessarium ad reparationem generis humani. — 3. Utrum si non fuisset peccatum, Deus incarnatus fuisset. — 4. Utrum principaliter sit incarnatus ad tollendum originale peccatum quam actuale. — 5. Utrum conveniens fuerit Deum incarnari a principio mundi — 6. Utrum ejus incarnatio differri debuerit usque in finem mundi.

#### ART. I. — UTRUM CONVENIENS FUERIT DEUM INCARNARI <sup>2</sup>.

De his etiam Sent. III, dist. I, quæst. I, art. I, et Cont. gent. lib. IV, cap. 40, 49, 53, 54 et 55, et Opusc. II, cc. 5 et 6, et Opusc. III, cc. 207 et 208.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non fuerit conveniens Deum incarnari. Cum enim Deus ab æterno sit ipsa essentia bonitatis, sic optimum est

ipsum esse sicut ab æterno fuit. Sed Deus ab æterno fuit absque omni carne. Ergo convenientissimum est ipsum non esse carni unitum. Non ergo fuit conveniens Deum incarnari.

2. Præterea, quæ sunt in infinitum distantia, inconvenienter junguntur; sicut inconvenienter junctura esset, si quis pingeret imaginem, in qua humano capiti cervix jungeretur equina <sup>3</sup>. Sed Deus et caro in infinitum distant; cum Deus sit simplicissimus, caro autem maxime composita, et præcipue humana. Ergo inconveniens fuit quod Deus carni uniretur humanæ.

3. Præterea, sic distat corpus a summo spiritu, sicut malitia a summa bonitate. Sed omnino inconveniens esset quod Deus, qui est summa bonitas, malitiam assumeret. Ergo non fuit conveniens quod summus spiritus increatus corpus assumeret.

4. Præterea, inconveniens est ut qui excedit magna, contineatur in minimo, et cui imminet cura magnorum, ad parva se transferat. Sed Deum, qui totius

(1) Sic enim sanctum Joseph de conceptu Mariæ sponsæ suæ anxium alloquitur (Matth. I, vers. 20): *Noli timere: pariet enim tibi filium, et vocabis nomen ejus Jēsum: ipse enim salvum faciet populum suum*, etc.

(2) Apellitæ, manichæi et alii hæretici realita-

tem corporis Christi negantes, docuerunt incarnationem Deo esse indignam, quod a concilio Chalcedonensi profligatum est.

(3) Usurpatum ex Horatio, de arte poetica in principio, ubi ait: *Humano capiti cervicem pictor equinam Jungere si velit*, etc.



mundi curam gerit, tota rerum universitas capere non sufficit. Ergo videtur inconveniens quod " intra corpusculum vagientis infantiae lateat, cui parva putatur universitas; et tamdiu a sedibus suis absit ille regnator, atque ad unum corpusculum totius mundi cura transferatur, " ut Volusianus scribit ad Augustinum <sup>1</sup>.

Sed *contra*, illud videtur esse convenientissimum ut per visibilia monstrentur invisibilia Dei: ad hoc enim totus mundus est factus, ut patet per illud Apostoli <sup>2</sup>: *Invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur*. Sed, sicut Damascenus dicit <sup>3</sup>, per Incarnationis mysterium monstratur simul bonitas, et sapientia, et justitia, et potentia Dei, vel virtus. " Bonitas quidem, quoniam non desepit proprii plasmatis infirmitatem; justitia vero, quoniam homine victo, non alio <sup>4</sup> quam homine fecit vinci tyrannum, neque vi eripuit ex morte hominem; sapientia vero, quoniam invenit difficillimi pretii decentissimam solutionem; potentia vero sive virtus infinita, quia nihil est majus quam Deum fieri hominem. " Ergo conveniens fuit Deum incarnari.

CONCLUSIO. — Cum ipsa Dei natura sit essentia bonitatis, atque ad rationem boni pertineat, ut se aliis communicet; perspicuum est decuisse Deum summo modo se creaturis communicare, quod in opere incarnationis impletum est.

Respondeo dicendum quod unicuique rei conveniens est illud quod competit ei secundum rationem propriae naturae; sicut homini conveniens est ratiocinari, quia hoc ei convenit inquantum est rationalis secundum naturam suam. Ipsa autem natura Dei est essentia bonitatis <sup>5</sup>, ut patet per Dionysium <sup>6</sup>. Unde quidquid pertinet ad rationem boni, conveniens est Deo. Pertinet autem ad rationem boni ut se aliis communicet, ut patet per Dionysium <sup>7</sup>. Unde ad rationem summi boni pertinet quod summo modo se creaturae communicet:

quod quidem maxime fit per hoc quod " naturam creatam sic sibi conjungit, ut una persona fiat ex tribus, Verbo, anima et carne, " sicut dicit Augustinus <sup>8</sup>. Unde manifestum est quod conveniens fuit Deum incarnari <sup>9</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Incarnationis mysterium non est impletum per hoc quod Deus sit aliquo modo a suo statu immutatus, in quo ab aeterno fuit; sed per hoc quod novo modo se creaturae univit, vel potius eam sibi. Est autem conveniens, ut creatura, quae secundum rationem sui mutabilis est, non semper eodem modo se habeat. Et ideo sicut creatura incepit esse, cum prius non esset, ita convenienter cum prius non esset unita Deo in persona, postmodum ei fuit unita.

Ad *secundum* dicendum, quod uniri Deo in unitate personae, non fuit conveniens carni humanae secundum conditionem suae naturae, quia hoc erat supra dignitatem ipsius; conveniens tamen fuit Deo secundum infinitam excellentiam bonitatis ejus, ut sibi eam uniret pro salute humana.

Ad *tertium* dicendum, quod quaelibet alia conditio, secundum quam creatura quaecumque differt a Creatore, a Dei sapientia est instituta, et ad Dei bonitatem ordinata. Deus enim propter suam bonitatem, cum sit increatus, immobilis et incorporeus, produxit creaturas mobiles et corporeas. Et similiter malum poenae a Dei justitia est introductum propter gloriam Dei. Malum vero culpae committitur per recessum ab arte divinae sapientiae et ab ordine divinae bonitatis. Et ideo Deo conveniens esse potuit assumere naturam creatam, mutabilem, corpoream et poenalitati subjectam; non autem fuit ei conveniens assumere malum culpae.

Ad *quartum* dicendum, quod, sicut Augustinus respondet <sup>10</sup>, " non habet hoc christiana doctrina, quod ita sit Deus infusus carni humanae, ut curam gubernandae universitatis vel deseruerit, vel amiserit, vel ad illud corpusculum quasi

(1) Ep. 135, al. 2, a med., inter oper. August.

(2) Rom. 1, 20.

(3) In princ. lib. III, De orthod. fide, cap. 1.

(4) Nicolai, ab alio.

(5) Ita edit. omnes. Codd. Camer. et Alean. alique: *Natura Dei est bonitas*.

(6) De div. nom. cap. 1, lect. 2 et 3.

(7) De div. nom. cap. 4, circa princ., lect. 1.

(8) De Trin. lib. XIII, cap. 17, a princ.

(9) De variis hujus mysterii convenientis conferatur Petavius (De incarn. lib. II, cap. 5 et seq.).

(10) In Epist. ad Volusianum 136, al. 3, aliqui a princ.

contractam transtulerit: hominum enim est iste sensus, nihil nisi corporea valentium cogitare. Deus autem non mole, sed virtute magnus est. Unde magnitudo virtutis ejus nullas in angusto sentit angustias. Nec est incredibile, si verbum hominis transiens simul auditur a multis, et a singulis totum, quod Verbum Dei permanens simul ubique sit totum. „Unde nullum inconvenienti sequitur Deo incarnato.

**ART. II. — UTRUM NECESSARIUM FUERIT AD REPARATIONEM GENERIS HUMANI VERBUM DEI INCARNARI <sup>1</sup>.**

De his etiam Sent. III, dist. 4, qu. III, art. 1 ad 3, et IV, dist. 10, art. 1 ad 3, et dist. 43, qu. I, art. 2, quæst. 1, ad 2, et Cont. gent. lib. IV, cap. 54 et 55, et Psalm. XLV.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non fuerit necessarium ad reparationem homini generis Verbum Dei incarnari. Verbo enim Dei, cum sit Deus perfectus, ut in primo habitum est (q. IV, art. 1 et 2), nihil virtutis per carnem assumptam accrevit. Si ergo Verbum Dei incarnatum humanam naturam reparavit, etiam absque carnis assumptione eam potuit reparare.

2. Præterea, ad reparationem humanæ naturæ, quæ per peccatum collapsa erat, nihil aliud requiri videbatur quam quod homo satisfaceret pro peccato. Sed homo <sup>2</sup>, ut videtur, satisfacere potuit pro peccato: non enim Deus ab homine plus requirere debet quam possit; et cum promior sit ad miserendum quam ad puniendum, sicut homini imputat ad poenam actum peccati, ita imputare debet ad meritum actum contrarium. Non ergo fuit necessarium ad reparationem humanæ naturæ Verbum Dei incarnari.

3. Præterea, ad salutem hominis præcipue pertinet ut Deum revereatur; unde dicitur Malach. I, 6: *Si ego Pater, ubi honor meus? si Dominus, ubi timor meus?*

(1) Respondet S. Doctor incarnationem non fuisse simpliciter et absolute necessariam, et ita sentiunt Athanas. (cont. Ar. orat. III), Greg. Nazianz. (orat. IX), Cyril. Alexand. (cont. apollinarist.), Theodoretus (serm. VI cont. Græcos), Leo (serm. II De nativ.), Gregorius Magn. (Mor. lib. XX, cap. 26), Joan. Damasc. (lib. III, cap. 18), Bernard. (epist. CXC).

(2) Ita Mss. et edit. passim. In cod. Alcan. desunt sequentia: „Sed homo, ut videtur, satisfacere potuit pro peccato; et mox sic legitur: „Ita etiam videtur quod ei imputaret ad deletionem peccati actum contrarium.

Sed ex hoc ipso homines Deum magis reverentur quod eum considerant super omnia elevatum et ab hominum sensibus remotum; unde Psalm. CXII, 4 dicitur: *Excelsus super omnes gentes Dominus, et super caelos gloria ejus*; et postea subditur: *Quis sicut Dominus Deus noster?* quod ad reverentiam pertinet. Ergo videtur non convenire humanæ saluti quod Deus nobis similis fieret per carnis assumptionem.

Sed contra, illud per quod humanum genus liberatur a perditione, est necessarium ad humanam salutem. Sed mysterium divinæ Incarnationis est hujusmodi, secundum illud Joan. III, 16: *Sic Deus dilexit mundum ut Filium suum unigenitum daret; ut omnis qui credit in ipsum, non pereat, sed habeat vitam æternam.* Ergo necessarium fuit ad humanam salutem Deum incarnari.

**CONCLUSIO. —** Potuit Deus ex infinitate suæ divinæ potentiae, alio quam Incarnationis opere, humanum genus reparare: sed ut homo facilius et melius suam consequeretur salutem, hoc necessarium fuit ut Verbum ejus caro fieret.

Respondeo dicendum quod ad finem aliquem dicitur aliquid esse necessarium dupliciter. Uno modo, sine quo aliquid esse non potest; sicut cibus est necessarius ad conservationem humanæ vitæ: alio modo, per quod melius et convenientius pervenitur ad finem; sicut equus necessarius est ad iter. Primo modo Deum incarnari non fuit necessarium ad reparationem humanæ naturæ. Deus enim per suam omnipotentem virtutem poterat humanam naturam multis aliis modis reparare <sup>3</sup>. Secundo autem modo necessarium fuit Deum incarnari ad humanæ naturæ reparationem. Unde Augustinus dicit <sup>4</sup>: „Verum etiam ostendamus, non alium modum possibilem Deo defuisse, cujus potestati omnia æqualiter subjacent; sed sanandæ miseriæ nostræ convenientiorem alium

(3) S. Anselmus sententiam contrariam asseruisse videtur, et si Patavio fidem adhibeamus, revera docuit incarnationem esse absolute necessariam (Patav. De incarn. lib. II, cap. 13, n° 5). Sed S. Bonaventura et Alexander Halensis contendunt illustrissimum doctorem solummodo necessitatem hypotheticam admisisse, et hanc sententiam Billuart et alii theologi ut verisimiliorem tenent.

(4) De Trin. lib. XIII, cap. 10, parum a princ.



modum non fuisse. „ Et hoc quidem considerari potest quantum ad promotionem hominis in bonum. Primo quidem quantum ad fidem, quæ magis certificatur ex hoc quod ipsi Deo loquenti credit; unde Augustinus dicit <sup>1</sup>: „ Ut homo fidentius ambularet ad veritatem, ipsa veritas Dei Filius, homine assumpto, constituit atque fundavit fidem. „ Secundo quantum ad spem, quæ per hoc maxime erigitur; unde Augustinus dicit <sup>2</sup>: „ Nihil tam necessarium fuit ad erigendam spem nostram, quam ut demonstraretur nobis quantum diligeret nos Deus. Quid vero hujus rei isto indicio manifestius quam quod Dei Filius naturæ nostræ dignatus est inire consortium? „ Tertio, quantum ad charitatem, quæ maxime per hoc excitatur; unde Augustinus dicit <sup>3</sup>: „ Quæ major est causa adventus Domini, nisi ut ostenderet Deus dilectionem suam in nobis? „ et postea subdit: „ Si amare pigebat, saltem redamare non pigeat. „ Quarto, quantum ad rectam operationem, in qua nobis exemplum se præbuit; unde Augustinus dicit in quodam sermone <sup>4</sup>: „ Homo sequendus non erat, qui videri poterat; Deus sequendus erat, qui videri non poterat. Ut ergo exhiberetur homini et qui videretur ab homine, et quem homo sequeretur, Deus factus est homo. „ Quinto, quantum ad plenam participationem Divinitatis, quæ vera est hominis beatitudo et finis humanæ vitæ; et hoc collatum est nobis per Christi humanitatem; dicit enim Augustinus in quodam sermone <sup>5</sup>: „ Factus est Deus homo, ut homo fieret Deus. „ Similiter et hoc utile fuit ad remotionem mali. Primo enim per hoc homo instruitur ne sibi diabolum præferat, et eum veneretur, qui est auctor peccati; unde Augustinus dicit <sup>6</sup>: „ Quandoquidem sic potuit Deo conjungi humana natura, ut fieret una persona; superbi illi maligni spiritus non ideo se audeant homini præponere, quia non habent carnem. „ Secundo, per hoc instruimur quanta sit dignitas humanæ naturæ, ne cam inquit

nemus peccando; unde Augustinus dicit <sup>7</sup>: „ Demonstravit nobis Deus quam excelsum locum inter creaturas habeat humana natura, in hoc quod hominibus in vero homine apparuit. „ Et Leo papa dicit <sup>8</sup>: „ Agnosce, o Christiane, dignitatem tuam; et divinæ consors factus naturæ, noli in veterem vilitatem generi conversatione redire. „ Tertio, quia „ ad præsumptionem hominis tollendam gratia Dei, in nobis nullis meritis præcedentibus, in homine Christo commendatur, „ ut dicit Augustinus <sup>9</sup>. Quarto, quia „ superbia hominis quæ maxime impedimento est ne inhæreatur Deo, per tantam Dei humilitatem redargui potest atque sanari, „ ut dicit Augustinus <sup>10</sup>. Quinto, ad liberandum hominem a servitute peccati; quod quidem, ut Augustinus dicit <sup>11</sup>, „ fieri debuit sic ut diabolus justitia hominis Jesu Christi superaretur; „ quod factum est Christo satisfaciente pro nobis. Homo autem purus satisfacere non poterat pro toto humano genere; Deus autem satisfacere non debebat; unde oportebat Deum et hominem esse Jesum Christum. Unde et Leo papa dicit <sup>12</sup>: „ Suscipitur a virtute infirmitas, a majestate humilitas, ab æternitate mortalitas; ut quod nostris remediis congruebat, unus atque idem Dei et hominum mediator, et mori ex uno, et resurgere posset ex altero. Nisi enim esset verus Deus, non afferret remedium: nisi esset verus homo, non præberet exemplum. „ Sunt autem et aliæ plurimæ utilitates quæ consecutæ sunt supra apprehensionem sensus humani <sup>13</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ratio illa procedit secundum primum modum necessarii, sine quo ad finem perveniri non potest.

Ad *secundum* dicendum, quod aliqua satisfactio potest dici dupliciter sufficiens: uno modo perfecte, quia est condigna per quamdam adæquationem ad recompensationem culpæ commissæ; et sic hominis puri satisfactio sufficiens esse non potuit pro peccato; tum quia

(1) De civ. Dei, lib. xi, cap. 2, a med.

(2) De Trin. lib. xiii, loc. cit.

(3) In lib. De catechiz. rudibus, c. 4, in princ.

(4) De nativ. Domini, 22 de Temp., in med.

(5) De nativ. Domini, 13 de Temp. in princ.

(6) De Trin. lib. xiii, cap. 17, circa princ.

(7) Lib. De vera relig., cap. 16, a princ.

(8) In serm. De nativ., I, vers. fin.

(9) De Trin. lib. xiii, cap. 17, ante med.

(10) Ibidem.

(11) De Trin. lib. xiii, cap. 13 in princ.

(12) In serm. De nativ., loc. cit.

(13) Hoc est *intelligentiæ humanæ*, alludendo ad illud Eccle. iii, 25: *Plurima super sensum hominum ostensa sunt tibi*.

tota humana natura erat per peccatum corrupta, nec bonum alicujus personæ, vel etiam plurium, poterat per æquiparantiam totius naturæ detrimentum recompensare; tum etiam quia peccatum contra Deum commissum quamdam infinitatem habet ex infinitate divinæ majestatis; tanto enim offensa est gravior, quanto major est ille in quem delinquitur. Unde oportuit ad condignam satisfactionem ut actus satisfaciens haberet efficaciam infinitam, utpote Dei et hominis existens. Alio modo potest dici satisfactio hominis esse sufficiens imperfecte, scilicet secundum acceptionem ejus qui est ea contentus, quamvis non sit condigna; et hoc modo satisfactio puri hominis est sufficiens. Et quia omne imperfectum præsupponit aliquid perfectum, a quo sustentetur, inde est quod omnis puri hominis satisfactio efficaciam habet a satisfactione Christi.

Ad tertium dicendum, quod Deus assumendo carnem, suam majestatem non minuit; et per consequens non minuit ratio reverentiæ ad ipsum, quæ augetur per augmentum cognitionis ipsius. Ex hoc autem quod nobis appropinquare voluit per carnis assumptionem, magis nos ad se cognoscendum attraxit.

**ART. III. — UTRUM SI HOMO NON PECCASSET, DEUS INCARNATUS FUISSET <sup>1</sup>.**

De his etiam Sent. III, dist. 1, quæst. 1, art. 3, et IV, dist. 43, quæst. 1, art. 2, quæst. 1 ad 2, et De ver. quæst. XXIX, art. 4 ad 3, et I. Tim. 1.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod si homo non peccasset, nihilominus Deus incarnatus fuisset. Manente enim causa, manet effectus. Sed, sicut Augustinus dicit <sup>2</sup>, "alia multa sunt cogitanda in Christi incarnatione, præter absolutionem a peccato, de quibus dictum est (art. præc.). Ergo etiamsi homo non peccasset, Deus incarnatus fuisset.

2. Præterea, ad omnipotentiam divinæ virtutis pertinet ut opera sua perficiat, et se manifestet per aliquem infinitum effectum. Sed nulla pura creatura

potest dici infinitus effectus, cum sit finita per suam essentiam: in solo autem opere incarnationis videtur præcipue manifestari infinitus effectus divinæ potentiae, per quam in infinitum distantia conjunguntur, inquantum factum est quod homo esset Deus: in quo etiam opere maxime videtur perfici universum, per hoc quod ultima creatura <sup>3</sup>, scilicet homo, primo principio conjungitur, scilicet Deo. Ergo etiamsi homo non peccasset, Deus incarnatus fuisset.

3. Præterea, humana natura per peccatum non est facta capacior gratiæ. Sed post peccatum capax est gratiæ unionis, quæ est maxima gratia. Ergo si homo non peccasset, humana natura hujus gratiæ capax fuisset; nec Deus subtrahisset humanæ naturæ bonum cuius capax erat. Ergo si homo non peccasset, Deus incarnatus fuisset.

4. Præterea, prædestinatio Dei est æterna. Sed dicitur Rom. 1, 4 de Christo: *Qui prædestinatus est Filius Dei in virtute*. Ergo etiam ante peccatum necessarium erat Filium Dei incarnari, ad hoc quod Dei prædestinatio impleretur.

5. Præterea, Incarnationis mysterium est primo homini revelatum, ut patet per hoc quod dixit <sup>4</sup>: *Hoc nunc os ex ossibus meis*, etc., quod Apostolus dicit esse *magnum sacramentum in Christo et in Ecclesia*, ut patet ad Ephes. v, 32. Sed homo non potuit esse præscius sui casus eadem ratione qua nec angelus, ut Augustinus probat <sup>5</sup>. Ergo etiamsi homo non peccasset, Deus incarnatus fuisset.

Sed contra est quod Augustinus dicit <sup>6</sup>, exponens illud quod habetur Luc. xix: *Venit Filius hominis quærere, et salvum facere quod perierat* <sup>7</sup>: "Ergo si homo non peccasset, Filius hominis non venisset." Et I. Timoth. 1, super illud: *Christus venit in hunc mundum, ut peccatores salvos faceret*, dicit Glossa <sup>8</sup>: "Nulla causa veniendi fuit Christo Domino, nisi peccatores salvos facere. Tolle morbos, tolle vulnera, et nulla est medicinæ causa."

(1) Scripturis et Patribus conformiter docet S. Doctor quod si homo non peccasset, Deus incarnatus non fuisset.

(2) De Trin. lib. XIII, cap. 17, in princ.

(3) Ita dicitur quia post alia omnia creationis opera sexto die productus est homo, ut ultimus Dei effectus.

(4) Genes. II, 23.

(5) Super Gen. ad litt. lib. XI, cap. 18.

(6) In lib. De verbis Domini.

(7) Sermon. 36, cap. ult., sed expressius in lib. De verb. Apost., serm. 8, cap. 2, circa princ.

(8) Ord. Aug. lib. de verb. Apost., serm. 9, circa princ.



**CONCLUSIO.** — Quanquam Deus peccato non existente potuerit incarnari; convenientius tamen dicitur, quod si homo non peccasset, Deus incarnatus non fuisset, cum in sacra Scriptura ubique incarnationis ratio ex peccato primi hominis assignetur.

Respondeo dicendum quod aliqui circa hoc diversimode opinantur. Quidam enim dicunt quod etiamsi homo non peccasset, Dei Filius incarnatus fuisset <sup>1</sup>. Alii vero contrarium asserunt: quorum assertioni magis assentiendum videtur <sup>2</sup>. — Ea enim quæ ex sola Dei voluntate proveniunt supra omne debitum creaturæ, nobis innotescere non possunt, nisi quatenus in sacra Scriptura traduntur, per quam divina voluntas nobis innotescit. Unde cum in sacra Scriptura ubique incarnationis ratio ex peccato primi hominis assignetur, convenientius dicitur incarnationis opus ordinatum esse a Deo in remedium contra peccatum; ita quod, peccato non existente, incarnatio non fuisset. Quamvis potentia Dei ad hoc non limitetur; potuisset enim, etiam peccato non existente, Deus incarnari.

Ad *primum* ergo dicendum, quod omnes aliæ causæ quæ sunt assignatæ (art. præc.), pertinent ad remedium peccati. Si enim homo non peccasset, per-  
fusus fuisset lumine divinæ sapientiæ, et justitiæ rectitudine perfectus a Deo ad omnia necessaria cognoscenda et agenda. Sed quia homo deserto Deo collapsus erat ad corporalia, conveniens fuit ut Deus carne assumpta etiam per corporalia ei salutis remedium exhiberet. Unde dicit Augustinus super illud Joan. 1: *Verbum caro factum est* <sup>3</sup>: “Caro te obcæcaverat, caro te sanat: quoniam sic venit Christus, ut de carne, carnis vitia extingueret.”

Ad *secundum* dicendum, quod in ipso modo productionis rerum ex nihilo divina virtus infinita ostenditur: ad perfectionem etiam universi sufficit quod naturali modo creatura ordinetur in Deum sicut in finem <sup>4</sup>. Hoc autem ex-

cedit limites perfectionis naturæ, ut creatura uniatur Deo in persona.

Ad *tertium* dicendum, quod duplex capacitas attendi potest in humana natura: una quidem secundum ordinem potentiæ naturalis, quæ a Deo semper impletur, qui dat unicuique rei secundum suam capacitatem naturalem; alia vero secundum ordinem divinæ potentiæ, cui omnis creatura obedit ad nutum; et ad hoc pertinet ista capacitas. Non autem Deus omnem talem capacitatem naturæ implet; alioquin Deus non posset facere in creatura nisi quod facit; quod falsum est, ut in primo habitum est (quæst. cv, art. 6). Nihil autem prohibet ad aliquid majus humanam naturam perductam esse post peccatum; Deus enim permittit mala fieri, ut inde aliquid melius eliciat; unde dicitur Rom. v, 20: *Ubi abundavit delictum, superabundavit et gratia*. Unde et in benedictione cerei paschalis <sup>5</sup> dicitur: “O felix culpa, quæ talem ac tantum meruit habere Redemptorem!”

Ad *quartum* dicendum, quod prædestinatio præsupponit præscientiam futurorum; et ideo sicut Deus prædestinat salutem alicujus hominis per orationes aliorum implendam; ita etiam prædestinavit opus incarnationis in remedium humani peccati.

Ad *quintum* dicendum, quod nihil prohibet alicui revelari effectum cui non revelatur causa. Potuit igitur primo homini revelari Incarnationis mysterium, sine hoc quod esset præscius sui casus. Non enim quicumque cognoscit effectum, cognoscit et causam.

**ART. IV.** — UTRUM PRINCIPALITUS CHRISTI INCARNATIO FACTA FUERIT AD TOLLENDUM PECCATUM ORIGINALE QUAM ACTUALE <sup>6</sup>.

De his etiam Sent. iii, dist. 1, quæst. 1, art. 2 ad 6, et Opusc. x, cap. 23, et Opusc. xi, art. 23, et Opusc. xxxiii, art. 21.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus principaliter incarnatus fue-

(4) Quod omnino advorsatur Mallebranchii systemati et hujus philosophi optimismo.

(5) Habetur in ordine romano sine nomine, sed Ambrosio tribuitur ejus compositio.

(1) Ita sentiunt Scotistæ, Suarez, Isambert et alii theologi, quamvis non eodem modo hanc sententiam exponant.

(2) Antea S. Thomas utramque sententiam tanquam æque probabilem tenuerat (Sent. iii, dist. 1, quæst. 1, art. 3), sed ultimam, re maturius expensa, ut probabiliorē habuit, et ita sentiunt thomistæ et plerique theologi.

(6) Fide certum est Deum fuisse incarnatum in remedium omnium peccatorum, sive originalis, sive actualis; sed dici potest cum nostro auctore incarnationem Christi principaliter fuisse factam ad tollendum peccatum originale quam actuale.

(3) Tract. 2, circa fin.

rit in remedium actualium peccatorum quam in remedium originalis peccati. Quanto enim peccatum est gravius, tanto magis humanæ saluti adversatur, propter quam Deus est incarnatus. Sed peccatum actuale est gravius quam originale peccatum: "minima enim pœna debetur originali peccato," ut Augustinus dicit <sup>1</sup>. Ergo principaliter incarnatio Christi ordinatur ad deletionem actualium peccatorum quam ad deletionem originalis peccati.

2. Præterea, peccato originali non debetur pœna sensus, sed solum pœna damni, ut in secundo habitum est (impl. 12, quæst. lxxxvii, art. 5, arg. 2, sed clarius in Sent. ii, dist. 33, qu. ii, art. 1). Sed Christus venit pro satisfactione peccatorum pœnam sensus pati in cruce; non autem pœnam damni, quia nullum defectum habuit divinæ visionis aut fructuonis. Ergo principaliter venit ad deletionem peccati actualis quam originalis.

3. Præterea, sicut Chrysostomus dicit <sup>2</sup>, "hic est affectus servi fidelis, ut beneficia Domini sui, quæ communiter omnibus data sunt, quasi sibi soli præstita reputet. Quasi enim de se solo loquens Paulus ita scribit <sup>3</sup>: *Dilexit me, et tradidit semetipsum pro me.*" Sed propria peccata nostra sunt actualia, originale enim est commune peccatum. Ergo hunc affectum debemus habere, ut existimemus eum principaliter propter actualia peccata venisse.

Sed contra est quod Joan. i, 29 dicitur: *Ecce Agnus Dei, ecce qui tollit peccatum mundi* <sup>4</sup>; quod exponens Beda dicit: "Peccatum mundi dicitur originale peccatum, quod est commune totius mundi <sup>5</sup>."

CONCLUSIO. — Quanquam Christus ad omnia peccata delenda in hunc mundum venerit, principaliter tamen venit ad tollendum originale, quam actuale peccatum; illud enim per quod totum genus humanum inficitur, majus est eo quod est proprium singularis personæ.

Respondeo dicendum quod certum est

(1) Contra Julian., lib. v, c. 11, parum a princ.

(2) De compunctione cordis, lib. ii, c. 5, in fin.

(3) Ad Galat. ii.

(4) Ita legendum ex Bibliis latinis emendatis, ut ex græco singulari τὴν ἀμαρτίαν. Sed quod ex Beda subjungitur, ait Nicolai, non est in manuscripto S. Thomæ, nec usquam apud Bedam

Christum venisse in hunc mundum non solum ad delendum illud peccatum quod traductum est originaliter in posteros, sed etiam ad deletionem omnium peccatorum quæ postmodum superaddita sunt; non quod omnia deleantur, quod est propter defectum hominum, qui Christo non inhærent, secundum illud Joan. cap. iii, 19: *Venit lux in mundum, et dilexerunt homines magis tenebras quam lucem*; sed quia ipse exhibuit quod sufficiens fuit ad omnium peccatorum deletionem <sup>6</sup>. Unde dicitur Rom. v, 15: *Non sicut delictum, ita et donum..... Nam iudicium ex uno in condemnationem, gratia autem ex multis delictis in justificationem.* Tanto autem principaliter ad alicujus peccati deletionem Christus venit, quanto illud peccatum majus est. Dicitur autem aliquid majus dupliciter. Uno modo intensive; sicut est major albedo quæ est intensior; et per hunc modum majus est peccatum actuale quam originale, quia plus habet de ratione voluntarii, ut in secundo habitum est (12, quæst. lxxxi, art. 1). Alio modo dicitur aliquid majus extensive; sicut dicitur major albedo quæ est in majori superficie; et hoc modo peccatum originale, per quod totum genus humanum inficitur, est majus quolibet peccato actuali, quod est proprium singularis personæ. Et quantum ad hoc Christus principaliter venit ad tollendum originale peccatum, inquantum "bonum gentis divinius et eminentius est quam bonum unius," ut dicitur <sup>7</sup>.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de intensiva magnitudine peccati.

Ad secundum dicendum, quod peccato originali in futura retributione non debetur pœna sensus. Pœnalitates tamen, quas sensibiliter in hac vita patimur, sicut famem, sitim, mortem et alia hujusmodi, ex peccato originali procedunt. Et ideo Christus, ut plene pro peccato originali satisfaceret, sensibilem dolorem pati voluit, ut mortem et alia hujusmodi in seipso consumeret.

occurrit, qui potius peccata legit in plurali, ut et Biblia quædam.

(5) Colligitur ex ejus hom. in oct. Epiph., aliquid a princ., et habetur in Glossa ord.

(6) Quod patet ex conc. Tolet. (sess. vi, can. 1), et ex concil. Trident. (sess. vi, cap. 2).

(7) Ethic. lib. i, cap. 2, circa fin.



Ad *tertium* dicendum, quod, sicut Chrysostomus <sup>1</sup> dicit, "verba illa dicebat Apostolus, non quasi diminuere volens amplissima, et per orbem terrarum diffusa Christi munera; sed ut pro omnibus se solum judicaret obnoxium. Quid enim interest, si et aliis præstitit, cum quæ tibi sunt præstita, ita integra sunt et ita perfecta, quasi nulli alii ex his aliquid fuerit præstitum?" Ex hoc ergo quod aliquis debet reputare sibi beneficia Christi præstita esse, non debet existimare quod non sint aliis præstita. Et ideo non excluditur quin principalius venerit abolere peccatum totius naturæ quam peccatum unius personæ. Sed illud peccatum naturæ ita perfecte curatum est in unoquoque, ac si in uno solo esset curatum. Et ideo propter unionem charitatis totum quod omnibus est impensum, unusquisque debet sibi adscribere.

**ART. V. — UIRUM  
CONVENIENS FUERIT  
DEUM INCARNARI AB INITIO MUNDI <sup>2</sup>.**

De his etiam 12, quæst. XVIII, art. 6 corp. et fin. Sent. III, dist. 1, quæst. 1, art. 4, et Cont. gent. lib. IV, cap. 55 ad 9, et Isai. II, col. 1, et Gal. IV, col. 3.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod conveniens fuisset Deum incarnari a principio humani generis. Incarnationis enim opus ex immensitate divinæ charitatis processit, secundum illud Ephes. II, 4: *Deus, qui dives est in misericordia, propter nimiam charitatem suam, qua dilexit nos cum essemus mortui peccatis, convivificavit nos in Christo*. Sed charitas non tardat subvenire amico necessitatem patienti, secundum illud Prov. cap. III, 28: *Ne dicas amico tuo: Vade et revertere, cras dabo tibi, cum statim possis dare*. Ergo Deus incarnationis opus differre non debuit, sed statim a principio per suam incarnationem humano generi subvenire.

2. Præterea, I. Tim. I, 15 dicitur: *Christus venit in hunc mundum peccatores salvos facere*. Sed plures salvati fuissent, si a principio humani generis Deus incarnatus fuisset; plurimi enim ignorantes Deum in suo peccato perierunt in diver-

sis sæculis. Ergo convenientius fuisset quod a principio humani generis Deus incarnatus fuisset.

3. Præterea, opus gratiæ non est minus ordinatum quam opus naturæ. Sed natura initium sumit a perfectis, ut dicit Boetius <sup>3</sup>. Ergo opus gratiæ a principio debuit esse perfectum. Sed in opere incarnationis consideratur perfectio gratiæ, secundum illud Joan. I, 14: *Verbum caro factum est*; et postea subditur: *Plenum gratiæ et veritatis*. Ergo Christus a principio humani generis debuit incarnari.

Sed *contra* est quod dicitur Galat. IV, vers. 4: *At ubi venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum factum ex muliere, factum sub lege*, ubi dicit Glossa <sup>4</sup> quod "plenitudo temporis est quod præfinitum fuit a Deo Patre quando mitteret Filium suum." Sed Deus sua sapientia omnia definivit. Ergo convenientissimo tempore Deus est incarnatus; et sic conveniens non fuit quod a principio humani generis Deus incarnaretur.

**CONCLUSIO.** — Non decuit a principio humani generis ante peccatum Deum incarnari, cum non detur medicina nisi infirmis: nec statim post peccatum, ut homo per peccatum humiliatus recognosceret se liberatore indigere; sed in plenitudine temporis quod ab æterno disposuit.

Respondeo dicendum quod cum opus incarnationis principaliter ordinetur ad reparationem humanæ naturæ per peccati abolitionem, manifestum est quod non fuit conveniens a principio humani generis ante peccatum Deum incarnatum fuisse. Non enim datur medicina nisi jam infirmis. Unde ipse Dominus <sup>5</sup> dicit <sup>6</sup>: *Non est opus valentibus medico, sed male habentibus; non enim veni vocare justos, sed peccatores*. Sed nec etiam statim post peccatum conveniens fuit Deum incarnari. Primo quidem propter conditionem humani peccati, quod ex superbia provenerat; unde eo modo erat homo liberandus, ut humiliatus recognosceret se liberatore indigere. Unde super illud Galat. III: *Ordinata per angelos in manu mediatoris*, dicit Glossa ord.: "Magno

(1) De compunctione cordis lib. II, cap. 6.

(2) Ut agendi ratio Providentiæ in reparatione generis humani evidenter pateat, cf. Bossuet: *Discours sur l'histoire universelle*.

(3) De consolat. I, III, prosa 10, parum a princ.

(4) Ambros. in hunc loc.

(5) Matth. IX, 12.

(6) Ad reprimendos pharisæos qui de illius cum publicanis et peccatoribus familiaris consortio intemperate murmurabant.

Dei consilio factum est, ut post hominis casum non illico Dei Filius mitteretur. „ Reliquit enim Deus prius hominem in libertate arbitrii in lege naturali, ut sic vires naturæ suæ cognosceret; ubi cum deficeret, legem accepit; qua data invaluit morbus, non legis, sed naturæ vitio; ut ita cognita sua infirmitate, clamaret ad medicum et gratiæ quæreret auxilium. Secundo, propter ordinem promotionis in bonum, secundum quem ab imperfecto ad perfectum proceditur. Unde Apostolus dicit <sup>1</sup>: *Non prius quod spirituale est, sed quod animale, deinde quod spirituale. Primus homo de terra terrenus, secundus homo de cælo cælestis*. Tertio, propter dignitatem Verbi incarnati: quia super illud Galat. iv: *At ubi venit plenitudo temporis*, dicit Glossa <sup>2</sup>: „ Quanto major iudex veniebat, tanto præconum series longior præcedere debebat. „ Quarto, ne fervor fidei temporis prolixitate tepesceret, quia circa finem mundi frigeret charitas multorum. Unde Luc. xviii, 8 dicitur: *Cum Filius hominis veniet, putas inveniet fidem in terra?*

Ad primum ergo dicendum, quod charitas non differt amico subvenire, salva tamen negotiorum opportunitate et personarum conditione. Si enim medicus statim a principio ægritudinis medicinam daret infirmo, minus proficeret, vel magis læderet quam juvaret. Et ideo etiam Dominus non statim a principio incarnationis remedium humano generi exhibuit, ne illud contemneret ex superbia, si prius suam infirmitatem non cognosceret.

Ad secundum dicendum, quod Augustinus ad hoc respondet in lib. De sex quæstionibus paganorum <sup>3</sup>, dicens „ quod tunc voluit Christus hominibus apparere, et apud eos prædicari suam doctrinam, quando et ubi sciebat esse qui in eum fuerant credituri. His enim temporibus, et his in locis, quibus Evangelium ejus non est prædicatum, tales omnes in ejus prædicatione futuros esse præsciebat, quales non quidem omnes, sed tamen multi in ejus corporali præsen-

tia fuerunt; qui nec in eum, suscitatis ab eo mortuis, credere voluerunt <sup>4</sup>. „ Sed hanc responsionem reprobans idem Augustinus <sup>5</sup>, dicit: „ Numquid possumus dicere Tyrios et Sidonios talibus apud se virtutibus factis credere noluisse, aut credituros non fuisse, si fierent; cum ipse Deus attestetur eis quod acturi essent magnæ humilitatis pœnitentiam, si in eis facta essent divinarum illa signa virtutum? Proinde, ut ipse solvens subdit <sup>6</sup>, sicut Apostolus ait <sup>7</sup>: *Non est volentis, neque currentis, sed miserentis Dei*; qui his quos prævidit, si apud eos facta essent, suis miraculis credituros, quibus voluit subvenit; aliis autem non subvenit, de quibus in sua prædestinatione occulte quidem, sed aliud juste judicavit. Itaque <sup>8</sup> misericordiam ejus in his qui liberantur, et veritatem in his qui puniuntur, sine dubitatione credamus. „

Ad tertium dicendum, quod perfectum est prius imperfecto; in diversis quidem, tempore et natura (oportet enim quod perfectum sit quod alia ad perfectionem adducit), sed in uno et eodem imperfectum est prius tempore, etsi sit posterius natura. Sic ergo imperfectionem naturæ humanæ duratione præcedit æterna Dei perfectio; sed sequitur ipsam consummata perfectio ejus in unione ad Deum.

#### ART. VI. — UTRUM INCARNATIO DIFFERRI DEBUERIT USQUE AD FINEM MUNDI <sup>9</sup>.

De his etiam locis sup. art. 5, citatis. „

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod incarnationis opus differri debuerit usque in finem mundi. Dicitur enim Psal. xci, 11: *Senectus mea in misericordia uberi*, id est, „ in novissimo. „ ut Glossa <sup>10</sup> in hunc loc. dicit. Sed tempus incarnationis est maxime tempus misericordiæ, secundum illud Psal. ci, 14: *Quoniam venit tempus miserendi ejus*. Ergo incarnatio differri debuit usque in finem mundi.

2 Præterea, sicut dictum est (art. præc. ad 3), perfectum in eodem subiecto, tempore est posterius imperfecto. Ergo illud quod est maxime perfectum,

(1) I. Cor. xv, 46.

(2) August. tract. 31 in Joan., ante med.

(3) Epist. 102, al. 49, qu. ii, inter med. et fin.

(4) Sempelagiani in malam partem hæc verba acceperant; quamobrem S. Augustinus ea reprobavit in libro De perseverant. et in retract. lib. ii, cap. 31.

(5) De perseverantia, cap. 9, non procul a fin.

(6) Cap. 11, in princ. (7) Ad Rom. ix.

(8) Ita cum Augustino Mss. et editi multi. In cod. Alcan. obscure, *ita quod*.

(9) In hoc articulo S. Doctor confutatur Judæos qui Messiam, quasi nondum advenisset, continuo expectant. (10) Interl. et Aug.



debet esse omnino ultimum in tempore. Sed summa perfectio humanæ naturæ est in unione ad Verbum, quia in Christo complacuit omnem plenitudinem Divinitatis inhabitare, ut Apostolus dicit <sup>1</sup>. Ergo incarnatio differri debuit usque in finem mundi.

3. Præterea, non est conveniens fieri per duo quod per unum fieri potest. Sed unus Christi adventus sufficere poterat ad salutem humanæ naturæ, qui erit in fine mundi. Ergo non oportuit quod antea veniret per incarnationem; et ita incarnatio differri debuit usque in finem mundi.

Sed *contra* est quod dicitur Habac. III, vers. 2: *In medio annorum notum facies* <sup>2</sup>. Non ergo debuit Incarnationis mysterium, per quod mundo innotuit, usque in finem mundi differri.

CONCLUSIO. — Ne Dei cognitio prorsus in homine extingueretur, sed magis divinæ virtutis magnitudo, in eo quod non solum per fidem futuri, sed etiam per fidem præsentis et præteriti, homines salvaret, ostenderetur, Christi incarnationem usque ad finem mundi differri minime decuit.

Respondeo dicendum quod, sicut non fuit conveniens Deum incarnari a principio mundi, ita non fuit conveniens quod incarnatio differretur usque in finem mundi. Quod quidem apparet primo ex unione divinæ et humanæ naturæ. Sicut enim dictum est (art. præc., ad 3), perfectum uno modo tempore præcedit imperfectum; alio modo e converso imperfectum tempore præcedit perfectum. In eo enim quod de imperfecto fit perfectum, imperfectum tempore præcedit perfectum; in eo vero quod est causa perfectionis efficiens, perfectum tempore præcedit imperfectum. In opere autem incarnationis utrumque concurrit, quia natura humana in ipsa incarnatione est perducta ad summam perfectionem; et ideo non decuit quod a principio humani generis incarnatio facta fuisset. Sed ipsum Verbum incarnatum est perfectionis humanæ naturæ causa efficiens, secundum illud Joan. 1, 16: *De plenitudine ejus nos omnes accepimus*; et ideo non

debuit incarnationis opus usque in finem mundi differri; sed perfectio gloriæ, ad quam perducenda est ultimo natura humana per Verbum incarnatum, erit in fine mundi. Secundo, ex effectu humanæ salutis; ut enim dicitur in lib. De Quæst. vet. et novi Testam. <sup>3</sup>, "in potestate dantis est, quando vel quantum velit misereri. Venit ergo, quando et subveniri debere scivit, et gratum futurum beneficium. Cum enim languore quodam humani generis, obsolescere cœpisset cognitio Dei inter homines, et mores immutarentur, eligere dignatus est Abraham, in quo forma esset renovatæ notitiæ Dei et morum: et cum adhuc reverentia segnior esset, postea per Moysen legem litteris dedit; et quia eam gentes spreverunt, non se subjicientes ei, neque hi qui acceperunt, eam servaverunt, motus misericordia Dominus misit Filium suum, qui, data omnibus remissione peccatorum, Deo Patri illos justificatos offerret. „ Si autem hoc remedium differretur usque in finem mundi, totaliter Dei notitia et reverentia, et morum honestas abolita fuisset in terris. Tertio, apparet hoc fuisse conveniens ad manifestationem divinæ virtutis, quæ pluribus modis homines salvavit, non solum per fidem futuri, sed etiam per fidem præsentis et præteriti.

Ad primum ergo dicendum quod Glossa illa exponit de misericordia perducente ad gloriam. Si tamen referatur ad misericordiam exhibitam humano generi per incarnationem Christi, sciendum est quod, sicut Augustinus dicit <sup>4</sup>, tempus incarnationis potest comparari juventuti humani generis "propter vigorem fervoremque fidei, quæ per dilectionem operatur; „ senectuti autem, quæ est sexta ætas, propter numerum temporum, quia Christus venit in sexta ætate <sup>5</sup>. Et quamvis in corpore non possit simul esse juvenus et senectus, potest tamen simul esse in anima; illa propter alacritatem, ista propter gravitatem. Et ideo alicubi <sup>6</sup> dicit Augustinus, quod "non oportuit divinitus venire magistrum, cujus imitatione humanum genus

(1) Coloss. 1.

(2) Ad mysterium quippe incarnationis id pertinere patet ex Ecclesiæ usu, quæ hæc verba in officio nativitatis Christi usurpat.

(3) Quæst. 83.

(4) Retract. lib. 1, cap. 26, ante med.

(5) Sexta ætas computatur a captivitate Babylonica usque ad Christum; a Christo usque ad finem mundi dicitur ætas septima.

(6) Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 44, in med.

in mores optimos formaretur, nisi tempore juventutis. „ Alibi autem <sup>1</sup> dicit Christum in sexta ætate humani generis, tanquam in senectute, venisse.

Ad *secundum* dicendum, quod opus incarnationis non solum est considerandum ut terminus motus de imperfecto ad perfectum, sed etiam ut principium perfectionis in humana natura, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut dicit Chrysostomus super illud Joan. III: *Non misit Deus Filium suum in mundum ut judicet mundum* <sup>2</sup>, „ duo sunt Christi adventus; primus quidem, ut remittat peccata; secundus, ut judicet mundum. Si enim hoc non fecisset, universi simul perditii essent; *omnes enim peccaverunt, et egent gloria Dei* <sup>3</sup>. „ Unde patet quod non debuit adventum misericordiæ differre usque in finem mundi.

## QUÆSTIO II.

### DE MODO UNIONIS VERBI INCARNATI, IN DUODECIM ARTICULIS DIVISA.

Deinde considerandum est de modo unionis Verbi incarnati: et primo, quantum ad ipsam unionem; secundo, quantum ad personam assumptam; tertio, quantum ad naturam assumptam. Circa primum quærentur duodecim: 1. Utrum unio Verbi incarnati sit facta in natura. — 2. Utrum sit facta in persona. — 3. Utrum sit facta in supposito vel hypostasi. — 4. Utrum persona vel hypostasis Christi post incarnationem sit composita. — 5. Utrum sit facta aliqua unio animæ et corporis in Christo. — 6. Utrum natura humana fuerit unita Verbo accidentaliter. — 7. Utrum ipsa unio sit aliquid creatum. — 8. Utrum sit idem quod assumptio. — 9. Utrum unio duarum naturarum sit maxima unio. — 10. Utrum unio duarum naturarum in Christo fuerit facta per gratiam. — 11. Utrum eam aliqua merita præcesserint. — 12. Utrum gratia unionis fuerit homini Christo naturalis.

#### ART. I. — UTRUM

##### UNIO VERBI INCARNATI SIT FACTA IN NATURA <sup>4</sup>.

De his etiam infra, art. 2 et 6 corp. et 12 ad 1, et quæst. I. art. 2, et Sent. III, dist. 1, quæst. II, art. 1, et dist. 5, quæst. I, art. 2 et 3, et Cont. gent. I. IV, cap. 35, 37 et 41, et De verit. qu. XX, art. I corp. et Opuse II, cap. 211, 212.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod unio Verbi incarnati sit facta in

natura <sup>5</sup>. Dicit enim Cyrillus, et inducitur in gestis concilii Chalced. <sup>6</sup>: „ Non oportet intelligere duas naturas, sed unam naturam Dei Verbi incarnatam, „ quod quidem non esset, nisi unio fieret in natura. Ergo unio Verbi incarnati facta est in natura.

2. Præterea, Athanasius dicit <sup>7</sup>: „ Sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus. „ Sed anima rationalis et caro conveniunt in constitutione unius naturæ humanæ. Sic ergo Deus et homo conveniunt in constitutione alicujus unius naturæ <sup>8</sup>. Ergo unio facta est in natura.

3. Præterea, duarum naturarum una non denominatur ex altera, nisi aliquo modo in invicem transmutentur. Sed divina natura et humana in Christo ab invicem denominantur; dicit enim Cyrillus <sup>9</sup>, „ divinam naturam esse incarnatam; „ et Gregorius Nazianzenus dicit <sup>10</sup>, „ humanam naturam esse deificatam, „ ut patet per Damascenum <sup>11</sup>. Ergo ex duabus naturis videtur esse facta una natura.

Sed *contra* est quod dicitur in determinatione concilii Chalcedon. <sup>12</sup>: „ Confitemur in novissimis diebus Filium Dei unigenitum in duabus naturis inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter agnoscendum, numquam sublata differentia naturarum propter unionem. „ Ergo unio non est facta in natura.

CONCLUSIO. — Impossibile est incarnati Verbi unionem factam esse in natura.

Respondeo dicendum quod ad hujus questionis evidentiam oportet considerare quid sit natura. Sciendum est ergo quod nomen naturæ a nascendo est dictum vel sumptum; unde primo est impositum hoc nomen ad significandum generationem viventium, quæ nativitas vel pullulatio dicitur, ut dicatur natura, quasi nascitura; deinde translatum est nomen naturæ ad significandum principium hujus generationis; et quia principium generationis in rebus viventibus

lerunt, edit. omnes. Mss. et Edit. veteres, in una natura.

(6) Part. 2, act. 1, aliquant. post epist. Cyrill.

(7) In Symb. fid.

(8) Ita cum codd. Camer. et Alcan. edit. passim. Al. deest, *unius*. (9) Loc. cit.

(10) Epist. I ad Cledonium, ante med.

(11) Orth. fid. lib. III, cap. 6, a med., et c. 11.

(12) Sup. cit. act. 5, ad fin.

(1) De Gen. cont. Manich. lib. I, cap. 23.

(2) Hom. 27, inter princ. et med.

(3) Rom. III, 23.

(4) De fide est unionem Verbi incarnati non esse factam in natura, id est, non sic, ut natura divina et humana coalescerent in unam, ut dogmatizavit Eutyches.

(5) Ita post theologos, qui vocem *una* sustu-



est intrinsecum, ulterius derivatum est nomen naturæ ad significandum quodlibet principium intrinsecum motus; secundum quod Philosophus dicit <sup>1</sup>, quod " natura est principium motus in eo in quo est per se, et non secundum accidens. „ Hoc autem principium vel forma est, vel materia. Unde quandoque natura dicitur forma, quandoque vero materia. Et quia finis generationis naturalis est in eo quod generatur, scilicet essentia speciei quam significat definitio; inde est quod huiusmodi essentia speciei vocatur etiam natura. Et hoc modo Boetius naturam definit <sup>2</sup>, dicens: " Natura est unamquamque rem informans specifica differentia, „ quæ scilicet complet definitionem speciei. Sic ergo nunc loquimur de natura, secundum quod natura significat essentiam, vel quod quid est, sive quidditatem speciei. — Hoc autem modo accipiendo naturam, impossibile est unionem Verbi incarnati esse factam in natura. Tripliciter enim aliquid unum ex duobus vel pluribus constituitur: uno modo ex duobus integris perfectis remanentibus; quod quidem fieri non potest, nisi in iis quorum forma est compositio, vel ordo, vel figura; sicut ex multis lapidibus absque aliquo ordine adunatis, per solam compositionem fit acervus; ex lapidibus autem et lignis secundum aliquem ordinem dispositis, et etiam ad aliquam figuram redactis, fit domus. Et secundum hoc posuerunt aliqui unionem esse per modum confusionis <sup>3</sup>, quæ scilicet est sine ordine; vel per modum commensurationis <sup>4</sup>, quæ scilicet est cum ordine. Sed hoc non potest esse. Primo quidem, quia compositio, vel ordo, vel figura non est forma substantialis, sed accidentalis: et sic sequeretur quod unio incarnationis non esset per se, sed per accidens: quod infra improbabitur (art. 6 huj. quæst.). Secundo, quia ex huiusmodi non fit unum simpliciter, sed secundum quid: remanent enim plura actu. Tertio, quia forma talium non est natura, sed

magis ars, sicut forma domus et sic non constitueretur una natura in Christo, ut ipsi volunt. — Alio modo fit aliquid unum ex perfectis, sed transmutatis, sicut ex elementis fit mixtum; et sic aliqui dixerunt unionem incarnationis esse factam per modum commixtionis <sup>5</sup>. Sed hoc non potest esse. Primo quidem quia natura divina est omnino immutabilis, ut in prima parte dictum est (quæst. ix, art. 1 et 2); unde nec ipsa potest converti in aliud, cum sit incorruptibilis; nec aliud in ipsam, cum ipsa sit ingenerabilis. Secundo, quia id quod est commixtum, nulli miscibilium est idem specie: differt enim caro a quolibet elementorum specie. Et sic Christus non esset ejusdem naturæ cum patre, nec cum matre. Tertio, quia ex his quæ plurimum distant, non potest fieri commixtio; solvitur enim species unius eorum; puta si quis guttam aquæ amphoræ vini apponat. Et secundum hoc, cum natura divina in infinitum excedat humanam naturam, non potest esse mixtio <sup>6</sup>, sed remanebit sola natura divina. — Tertio modo fit aliquid ex aliquibus non permixtis vel permutatis, sed imperfectis; sicut ex anima et corpore fit homo; et similiter ex diversis membris unum corpus constituitur. Sed hoc dici non potest de incarnationis mysterio. Primo quidem, quia utraque natura est secundum rationem suam perfectâ, divina scilicet et humana. Secundo, quia natura divina et humana non possunt constituere aliquid per modum partium quantitativarum, sicut membra constituunt corpus; quia natura divina est incorporea; neque per modum formæ et materiæ, quia divina natura non potest esse forma alicujus, præsertim corporei; sequeretur enim quod species resultans esset communicabilis pluribus, et ita essent plures Christi. Tertio, quia Christus non esset humanæ naturæ, neque divinæ naturæ. Differentia enim addita variat speciem, sicut unitas numerum, sicut dicitur <sup>7</sup>.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa Cyrilli exponitur <sup>8</sup> in quinta

(1) Phys. lib. II, text. 3.

(2) Lib. De duab. nat., aliquant. a princ.

(3) Ita Mss. et edit. passim. Al., *commassationis*.

(4) Nempe Eutychiani ab Eutyche propagati, quem ita confudisse naturas, ut absorpta humana in divinam transiret. ex ipsius confessione colligitur in concilio Chalcedonensi, act. 1.

(5) Ita cum Garcia edit. omnes posteriores. Codd. Alcan., Rom., alique cum veteribus edit., *complexionis*

(6) Mixturam tamen vel mixtionem aliquando appellant Patres, ut unionem tantum bono sensu et innocua locutione significant.

(7) Metaph. lib. VIII, text. 10.

(8) Nec vero verba illa proprie sunt Cyrilli, sed Eustathii male Cyrillum referentis, cui Patres proinde concilii reclamant, et Cyrillus ipse in epist. ad Joannem Antiochenum conqueritur

Synodo<sup>1</sup>, sic: " Si quis unam naturam Verbi Dei incarnatam dicens, non sic accipiat sicut Patres docuerunt, quia ex divina natura et humana, unione secundum subsistentiam facta, unus Christus factus est, sed ex talibus vocibus naturam unam, sive substantiam Divinitatis et carnis Christi introducere conetur; talis anathema sit. „ Non ergo sensus est quod in incarnatione ex duabus naturis sit una natura constituta, sed quod natura Verbi Dei carnem univit sibi in persona.

Ad *secundum* dicendum, quod ex anima et corpore constituitur in unoquoque nostrum duplex unitas, naturæ et personæ. Naturæ quidem, secundum quod anima unitur corpori, formaliter perficiens ipsum, ut ex duobus fiat una natura, sicut ex actu et potentia, vel materia et forma. Et quantum ad hoc non attenditur similitudo; quia natura divina non potest esse corporis forma, ut in primo probatum est (quæst. III, art. 8). Unitas vero personæ constituitur ex eis, inquantum est unus aliquis subsistens in carne et anima: et quantum ad hoc attenditur similitudo: unus enim Christus subsistit in divina natura et humana<sup>2</sup>.

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut Damascenus dicit (loc. cit. in arg.), natura divina dicitur incarnata, quia est unita carni personaliter; non quod sit in naturam carnis conversa. Similiter et caro dicitur deificata, ut ipse dicit<sup>3</sup>, non per conversionem, sed per unionem ad Verbum, salvis suis proprietatibus naturalibus; ut intelligatur caro deificata, quia facta est Dei Verbi caro, non quia facta sit Deus.

**ART. II. — UTRUM UNIO VERBI INCARNATI SIT FACTA IN PERSONA<sup>4</sup>.**

De his etiam locis supra, art. 1, inductis.

Ad *secundum* sic proceditur. 1. Videtur quod unio Verbi incarnati non sit facta in persona. Persona enim Dei non est aliud a natura ipsius, ut habitum est in primo (quæst. III, art. 3). Si ergo

unio non est facta in natura, sequitur quod non sit facta in persona.

2. Præterea, natura humana non est minoris dignitatis in Christo quam in nobis. Personalitas autem ad dignitatem pertinet, ut in primo habitum est (qu. XXIX, art. 3 ad 2). Cum ergo natura humana in nobis propriam personalitatem habeat, multo magis habuit propriam personalitatem in Christo.

3. Præterea, sicut Boetius dicit<sup>5</sup>, " persona est rationalis naturæ individua substantia. „ Sed Verbum Dei assumpsit naturam humanam individuum; " natura enim universalis non subsistit secundum se, sed in nuda contemplatione consideratur, „ ut Damascenus dicit<sup>6</sup>. Ergo humana natura habet suam personalitatem in Christo. Non ergo videtur quod sit facta unio in persona.

Sed *contra* est quod in Chalcedon. synodo legitur<sup>7</sup>: " Non in duas personas partitum aut divisum, sed unum et eundem Filium unigenitum, Deum Verbum, Dominum nostrum Jesum Christum confitemur. „ Ergo facta est unio Verbi in persona.

**CONCLUSIO.** — Cum Verbum divinum naturam sibi univerit humanam, non ad naturam suam attinentem, necessario ea unio non in natura, sed in persona facta est.

Respondeo dicendum quod persona aliud significat quam natura. Natura enim, ut dictum est (art. præc.), significat essentiam speciei, quam significat definitio. Et si quidem his quæ ad rationem speciei pertinent, nihil aliud adjunctum inveniri posset, nulla necessitas esset distinguendi naturam a supposito naturæ, quod est individuum subsistens in natura illa; quia unumquodque individuum subsistens in natura aliqua esset omnino idem cum sua natura. Contingit autem in quibusdam rebus subsistentibus inveniri aliquid quod non pertinet ad rationem speciei scilicet accidentia et principia individuantia: sicut maxime apparet in his quæ sunt ex materia et forma composita<sup>8</sup>. Et ideo in talibus etiam secun-

verat, volens quod sicut in Christo sunt duæ naturæ, ita etiam sint duæ personæ, una divina et altera humana.

(5) In lib. De duab. nat., aliquant. a princ.

(6) Orth. fid. lib. III, c. II. (7) Act. 5, vers. fin.

(8) Juxta ea quæ part. I, quæst. III, art. 3, ex professo dicta sunt.

(1) Scil. Constantin. II, generali V, collat. 8, can. 8.

(2) Unde in symbolo Athanasii dicitur: " Non duo, sed unus est Christus; unus autem non confusione substantiæ, sed unitate personæ. "

(3) Ibid. cap. 15, ante med., et cap. 17.

(4) De fide est unionem Verbi incarnati factam esse in persona, contra Nestorium qui id nega-



dum rem differt natura et suppositum; non quasi omnino aliqua separata, sed quia in supposito includitur ipsa natura speciei, et superadduntur quædam alia quæ sunt præter rationem speciei: unde suppositum significatur ut totum habens naturam sicut partem formalem et perfectivam sui: et propter hoc in compositis ex materia et forma natura non prædicatur de supposito; non enim dicimus quod hic homo sit sua humanitas. Si qua vero res est in qua omnino nihil aliud est præter rationem speciei vel naturæ suæ, sicut est in Deo; in ea non est aliud secundum rem suppositum et natura, sed solum secundum rationem intelligendi: quia natura dicitur secundum quod est essentia quædam; eadem vero dicitur suppositum, secundum quod est subsistens. Et quod est dictum de supposito, intelligendum est de persona in creatura rationali vel intellectuali; quia nihil aliud est persona quam "rationalis naturæ individua substantia, " secundum Boetium <sup>1</sup>. Omne igitur quod inest alicui personæ, sive pertineat ad naturam ejus sive non, unitur ei in persona. Si ergo humana natura Verbo Dei non unitur in persona, nullo modo ei unitur: et sic totaliter tollitur incarnationis fides, quod est subruere totam fidem christianam. Quia ergo Verbum habet naturam humanam sibi unitam, non autem ad suam naturam divinam pertinentem, consequens est quod unio sit facta in Verbi persona, non autem in natura <sup>2</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod licet in Deo non sit aliud secundum rem naturam et persona; differt tamen secundum modum significandi, sicut dictum est (in corp. art.); quia persona significat per modum subsistentis. Et quia natura humana sic unitur Verbo, ut Verbum in ea subsistat, non autem ut aliquid addatur ei ad rationem suæ naturæ, vel ut ejus natura in aliud transmutetur; ideo unio humanæ naturæ ad Verbum Dei facta est in persona, non in natura.

Ad *secundum* dicendum, quod personalitas intantum pertinet ad dignitatem alicujus rei et perfectionem, inquantum

ad dignitatem alicujus rei et perfectionem ejus pertinet quod per se existat; quod in nomine personæ intelligitur. Dignius autem est alicui quod existat in aliquo se digniori, quam quod existat per se. Et ideo ex hoc ipso humana natura dignior est in Christo quam in nobis, quod in nobis quasi per se existens propriam personalitatem habet, in Christo autem existit in persona Verbi: sicut etiam esse completivum speciei pertinet ad dignitatem formæ, tamen sensitivum nobilius est in homine propter conjunctionem ad nobiliorem formam completivam, quam sit in bruto animali, in quo est forma completiva.

Ad *tertium* dicendum, quod Verbum Dei " non assumpsit humanam naturam in universali, sed in atomo, " id est, in individuo, sicut Damascenus dicit <sup>3</sup>; alioquin oporteret quod cuilibet homini conveniret esse Dei Verbum, sicut convenit Christo. Sciendum est tamen quod non quodlibet individuum in genere substantiæ (etiam in rationali, natura) habet rationem personæ, sed solum illud quod per se existit, non autem illud quod existit in alio perfectiori. Unde manus Socratis, quamvis sit quoddam individuum, non tamen est persona, quia non per se existit, sed in quodam perfectiori, scilicet in suo toto. Et hoc etiam potest significari in hoc quod persona dicitur substantia individua: non enim manus est substantia completa, sed pars substantiæ. Licet ergo hæc humana natura sit quoddam individuum in genere substantiæ, quia tamen non per se separatim existit, sed in quodam perfectiori, scilicet in persona Dei Verbi, consequens est quod non habeat personalitatem propriam. Et ideo facta est unio in persona <sup>4</sup>.

### ART. III. — UTRUM UNIO VERBI INCARNATI FACTA SIT IN SUPPOSITO, VEL HYPOSTASI <sup>5</sup>.

De his etiam Sent. III, dist. 6, quest. 1, art. 1, et dist. 7, quest. 1, art. 1, et dist. 10, qu. 1, art. 2, quest. III, et Cont. gent. lib. IV, cap. 34, 37 et 39, et De unione Verbi, art. 1, 2 et 3, ad 4, 5, 9, et quol. IV, art. 8, et quol. IX, quest. II, art. 1 et 3 corp. et Opusc. I, cap. 21 et 22, et Opusc. II, cap. 217, 218, 219 et 220.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur

(1) Lib. De duab. nat., parum a princ.  
(2) Illud dogma definitum in concil. Ephes. et confirmatum in concil. Chalcedon. universa profitetur Ecclesia in symbolis Apostol. Nicæno et Athanasii.

(3) Orth. fid. lib. III, cap. 11, parum a princ.

(4) Ex his colligendum est B. Virginem vere, proprie et catholice dici Θεότοκον seu Deiparam, et non solum Χριστότοκον seu Christiparam, ut contendeat Nestorius.

(5) Id quærit S. Doctor contra quosdam hæ-

quod unio Verbi incarnati non sit facta in supposito, sive in hypostasi. Dicit enim Augustinus <sup>1</sup>: "Divina substantia et humana, utraque est unus Dei Filius; sed aliud propter Verbum, et aliud propter hominem." Leo papa etiam dicit in epist. ad Flavianum <sup>2</sup>: "Unum horum coruscat miraculis, aliud succumbit injuriis." Sed aliud et aliud differt supposito. Ergo unio Verbi incarnati non est facta in supposito.

2. Præterea, hypostasis nihil aliud est quam substantia particularis, ut Boetius dicit <sup>3</sup>. Manifestum est autem quod in Christo est quædam alia substantia particularis præter hypostasim Verbi, scilicet corpus, et anima, et compositum ex eis. Ergo in ipso est alia hypostasis præter hypostasim Verbi.

3. Præterea, hypostasis Verbi non continetur in aliquo genere, neque sub specie, ut patet ex his quæ in prima parte dicta sunt (qu. III, art. 5). Sed Christus, secundum quod est factus homo, continetur sub specie humana; dicit enim Dionysius <sup>4</sup>: "Intra naturæ nostræ terminos venit, qui omnem totius naturæ ordinem supereminenter excedit." Non autem continetur sub specie humana, nisi sicut hypostasis quædam humanæ speciei. Ergo in Christo est alia hypostasis præter hypostasim Verbi Dei; et sic idem quod prius.

Sed *contra* est quod Damascenus dicit <sup>5</sup>: "In Domino Jesu Christo duas naturas agnoscimus, unam autem hypostasim."

CONCLUSIO. — Incarnati Verbi unionem factam esse in hypostasi et divino supposito credendum est.

Respondeo dicendum quod quidam <sup>6</sup> ignorantes habitudinem hypostasis ad personam, licet concederent in Christo unam solam personam, posuerunt tamen aliam hypostasim Dei, et aliam hominis, ac si unio sit facta in persona, non in hypostasi. Quod quidem apparet erro-

neum tripliciter. Primo, ex hoc quod persona super hypostasim non addit nisi determinatam naturam, scilicet rationalem, secundum quod Boetius dicit <sup>7</sup>, quod "persona est rationalis naturæ individua substantia"; et ideo idem est attribuere propriam hypostasim humanæ naturæ in Christo, et propriam personam. Quod intelligentes sancti Patres, utrumque in concilio quinto apud Constantinopolim celebrato <sup>8</sup>, damnaverunt, dicentes: "Si quis introducere conetur in mysterio Christi duas subsistentias, seu duas personas, anathema sit. Nec enim adjectionem personæ vel subsistentiæ suscepit <sup>9</sup> sancta Trinitas, incarnato uno de sancta Trinitate Deo Verbo." Subsistentia autem idem est quod res subsistens, quod est proprium hypostasis, ut patet per Boetium <sup>10</sup>. — Secundo, quia si detur quod persona aliquid addat super hypostasim, in quo possit unio fieri, hoc nihil aliud est quam proprietas ad dignitatem pertinens; secundum quod a quibusdam dicitur, quod persona est hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente. Si ergo facta sit unio in persona, et non in hypostasi, consequens erit quod non facta sit unio nisi secundum dignitatem quamdam. Et hoc est, approbante synodo Ephesina <sup>11</sup>, damnatum a Cyrillo sub his verbis: "Si quis in uno Christo dividit subsistentias post adunationem, sola copulans eas conjunctione, quæ secundum dignitatem quamdam <sup>12</sup> vel auctoritatem est, vel secundum potentiam, et non magis concursu secundum adunationem naturalem, anathema sit." — Tertio, quia tantum hypostasis est cui attribuuntur operationes et proprietates naturæ, et ea etiam quæ ad naturæ rationem pertinent in concreto <sup>13</sup>: dicimus enim quod hic homo ratiocinatur, et est risibilis, et est animal rationale. Et hac ratione hic homo dicitur esse suppositum, quia scilicet sup-

reticos qui vel errorem suum occultare volentes, vel ex ignorantia errantes, male distinguebant personam ab hypostasi, et concesserant in Christo esse quidem unam tantum personam, sed duas hypostases aut supposita.

(1) Enchir. cap. 35.

(2) 28 in edit. Ven., ante med.

(3) Lib. De duab. nat., aliquant. a princ.

(4) De div. nom. cap. 1, ante med., lect. 2.

(5) Orth. fid. lib. III, cap. 3, 4 et 5.

(6) In his a quibusdam putantur aliquando fuisse Nestorius et Dioscorus.

(7) Lib. De duab. natur., aliquant. a princ.

(8) Collat. 8, can. 5.

(9) Al., *suscipit*, et mox, *ex incarnato*.

(10) Lib. De duab. natur., aliquant. a princ.

(11) Gener. III, part. 3, can. seu anathema 3.

(12) Accidentalem tantum et extrinsecam, non intrinsecam illam sive substantialem quam importat personæ nomen.

(13) Sic nempe construendo: cui operationes et proprietates naturæ et ea etiam quæ ad naturæ rationem pertinent, attribuuntur in concreto.



ponitur his quæ ad hominem pertinent, eorum prædicationem recipiens. Si ergo sit alia hypostasis in Christo præter hypostasim Verbi, sequitur quod de aliquo alio quam de Verbo verificentur ea quæ sunt hominis, puta esse natum de Virgine, passum, crucifixum et sepultum. Et hoc etiam damnatum est, approbante concilio Ephes. <sup>1</sup>, sub his verbis: " Si quis personis duabus vel subsistentiis eas quæ sunt in evangelicis et apostolicis Scripturis, partitur voces; aut de Christo a sanctis dictas, aut ab ipso de se, et quasdam quidem velut homini præter illud ex Deo Verbum specialiter intellecto applicat, quasdam vero, velut Deo decibiles <sup>2</sup>, soli ex Deo Patre Verbo; anathema sit. " — Sic ergo patet esse hæresim olim ab Ecclesia damnatam, dicere, quod in Christo sunt duæ hypostases, vel duo supposita, sive quod unio non sit facta in hypostasi vel supposito. Unde in eadem synodo <sup>3</sup> legitur: " Si quis non confiteatur carni secundum subsistentiam unitum ex Deo Patre Verbum, utrumque esse Christum cum sua carne, eundem scilicet Deum et hominem, anathema sit. "

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut accidentalis differentia facit alterum, ita differentia essentialis facit aliud. Manifestum est autem quod alteritas, quæ provenit ex differentia accidentali, potest ad eandem hypostasim vel suppositum pertinere in rebus creatis, eo quod idem numero potest diversis accidentibus subesse. Non autem contingit in rebus creatis quod idem numero subsistere possit diversis essentiis vel naturis; sed unus et idem Christus subsistit in duabus naturis. Unde sicut quod dicitur alterum et alterum in creaturis, non significat diversitatem suppositi, sed solum diversitatem formarum accidentalium; ita quod dicitur Christus aliud et aliud, non importat diversitatem suppositi vel hypostasis, sed diversitatem naturarum. Unde Gregorius Nazianzenus dicit <sup>4</sup>: " Aliud et aliud sunt ea ex quibus Salvator est, non autem

alius et alius. Dico vero aliud et aliud e contrario quam in Trinitate habet: ibi enim alius et alius dicimus, ut non subsistentias confundamus, non autem aliud et aliud. "

Ad *secundum* dicendum, quod hypostasis significat substantiam particularem non quocumque modo, sed prout est in suo complemento; secundum vero quod venit in unionem alicujus magis completi, non dicitur hypostasis sicut manus vel pes. Et similiter humana natura in Christo, quamvis sit substantia particularis, quia tamen venit in unionem cujusdam completi, scilicet totius Christi, prout est Deus et homo, non potest dici hypostasis vel suppositum; sed illud completum, ad quod concurrat, dicitur esse hypostasis vel suppositum.

Ad *tertium* dicendum, quod in rebus creatis res aliqua singularis non ponitur in genere vel in specie ratione ejus quod pertinet ad ejus individuationem, sed ratione naturæ, quæ secundum formam determinatur; cum individuatio magis sit secundum materiam in rebus compositis. Sic ergo dicendum est quod Christus est in specie humana ratione naturæ assumptæ, non ratione ipsius hypostasis.

#### ART. IV. — UTRUM PERSONA VEL HYPOSTASIS CHRISTI

POST INCARNATIONEM SIT COMPOSITA <sup>5</sup>.

De his etiam Sent. III, dist. 6, quæst. II, art. 3.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod persona Christi non sit composita. Persona enim Christi non est aliud quam persona vel hypostasis Verbi, ut ex dictis patet (art. 2 huj. qu.). Sed in Verbo non est aliud persona et natura, ut patet ex dictis in prima parte (qu. III, art. 3 et 7). Cum ergo natura Verbi sit simplex, ut in primo ostensum est (ib.), impossibile est quod persona Christi sit composita.

2. Præterea, omnis compositio videtur esse ex partibus. Sed divina natura non potest habere rationem partis, quia omnis pars habet rationem imperfecti. Ergo impossibile est quod persona Christi sit composita ex duabus naturis.

marginè, ad *Celidonium*), inter princ. et med.

(5) Etsi B. Thomas (Sent. III, dist. 6), alios scholasticos secutus, aliter scripserit; hoc tamen articulo recte docet concedendum esse, quod persona Christi post incarnationem sit composita; quia subsistit in duabus naturis.

(1) Loc. cit., can. 4.

(2) Vel et Summa conciliorum interpretatur *Deo dignas*, ex græco *θεοπρέπεις*; proprie autem *Deo congruentes* vel *quæ Deum deccant*.

(3) Can. 2.

(4) Epist. I, ad Cledonium (Al. *Didymum*, et in

3. Præterea, quod componitur ex aliquibus, videtur esse homogeneum eis; sicut ex corporibus non componitur nisi corpus. Si ergo ex duabus naturis aliquid sit in Christo compositum, consequens erit quod illud non erit persona, sed natura; et sic in Christo erit facta unio in natura; quod est contra prædicta (art. 2 huj. quæst.).

Sed *contra* est quod Damascenus dicit<sup>1</sup>: "In Domino Jesu Christo duas naturas cognoscimus, unam autem hypostasim ex utraque compositam<sup>2</sup>."

**CONCLUSIO.** — Tametsi persona Christi ex se sit simplex; ut subsistens tamen in duabus naturis, composita esse censenda est.

Respondeo dicendum quod persona sive hypostasis Christi dupliciter potest considerari: uno modo secundum illud quod est in se; et sic est omnino simplex, sicut et natura Verbi; alio modo secundum rationem personæ vel hypostasis, ad quam pertinet subsistere in aliqua natura; et secundum hoc persona Christi subsistit in duabus naturis. Unde licet sit ibi unum subsistens, est tamen ibi alia et alia ratio subsistendi: et sic dicitur persona composita, inquantum unum duobus subsistit.

Et per hoc patet responsio ad *primum*.

Ad *secundum* dicendum, quod illa compositio personæ ex naturis non dicitur esse ratione partium<sup>3</sup>, sed potius ratione numeri; sicut omne illud in quo duo conveniunt, potest dici ex eis compositum.

Ad *tertium* dicendum, quod non in omni compositione hoc verificatur quod illud quod componitur sit homogeneum componentibus, sed solum in partibus continui. Nam continuum non componitur nisi ex continuis; animal vero componitur ex anima et corpore, quorum neutrum est animal.

(1) Orth. fid. lib. III, cap. 3, 4 et 5.

(2) In conc. gener. VI, act. II dicitur quoque: "Unam ejus subsistentiam compositam dicimus." Ac rursum: "Quæ enim extat persona composita ex inconfuso constans temperamento, partitionem convenientium nescit."

(3) De ratione partis est esse imperfecta, itaque neutra naturarum in Christo habet rationem partis, quia utraque est completa et perfecta in suo esse.

(4) De fide est corpus Christi fuisse animatum, contra hæreticos; quorum alii voluerunt animam in Christo fuisse non corpori, sed Verbo unitam, ut Origenes; alii vero corpus fuisse assumptum sine anima, ut Arius. Conf. Athan.

## ART. V. — UTRUM

SIT FACTA ALIQUA UNIO ANIMÆ ET CORPORIS IN CHRISTO<sup>4</sup>.

De his etiam inf., qu. XVI, art. I corp. et Sent. III, dist. 6, q. III, art. I, et Cont. gent. lib. IV, c. 37 et 41, et Opusc. II, cap. 211

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod in Christo non fuerit unio animæ et corporis. Ex unione enim animæ et corporis in nobis causatur persona vel hypostasis hominis. Si ergo anima et corpus fuerunt in Christo unita, sequitur quod fuerit ex unione eorum aliqua hypostasis constituta. Non autem hypostasis Verbi Dei, quæ est æterna. Ergo in Christo erit aliqua persona vel hypostasis præter hypostasim Verbi; quod est contra prædicta (art. 2 et 3 præc.).

2. Præterea, ex unione animæ et corporis constituitur natura humanæ speciei. Damascenus autem dicit in lib. III Orth. fid. 5, quod "in Domino Jesu Christo non est communem speciem accipere." Ergo in eo non est facta animæ et corporis unio.

3. Præterea, anima non conjungitur corpori, nisi ut vivificet ipsum. Sed corpus Christi poterat vivificari ab ipso Verbo Dei, quod est fons et principium vitæ<sup>6</sup>. Ergo in Christo non fuit unio animæ et corporis.

Sed *contra* est quod corpus non dicitur animatum nisi ex unione animæ. Sed corpus Christi dicitur animatum, secundum illud quod Ecclesia cantat<sup>7</sup>: "Animatum corpus sumens, de Virgine nasci dignatus est." Ergo in Christo fuit unio animæ et corporis.

**CONCLUSIO.** — Cum Christus fuerit ejusdem speciei cum aliis hominibus, in ipso opere incarnationis fuit vere anima corpori unita: et contrarium dicere, hæreticum est.

Respondeo dicendum quod Christus dicitur homo univoce cum aliis hominibus, utpote ejusdem speciei existens, secundum illud Apostoli<sup>8</sup>: *In similitudinem hominum factus*. Pertinet autem ad rationem speciei humanæ quod anima corpori uniatur; non enim forma constituit speciem, nisi per hoc quod fit

(lib. De ador. Christi et incarnat.), Epiph. (hæres. 9), Augustinus et alii.

(5) Cap. 3, circa med.

(6) Alludendo ad illud (Ps. xxxv, 10): *Apud te est fons vitæ*.

(7) In octava Nativitatis Christi et antiph. 1 Laudum. (8) Philipp. II, 7.



actus materiæ; et hoc est ad quod generatio terminatur, per quam natura speciem intendit. Unde necesse est dicere quod in Christo fuerit anima corpori unita: et contrarium est hæreticum<sup>1</sup>, utpote derogans veritati humanitatis Christi.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ex hac ratione moti videntur illi qui negaverunt unionem animæ et corporis in Christo, ne per hoc scilicet cogerentur personam novam vel hypostasim in Christo inducere<sup>2</sup>, quia videbant quod in puris hominibus ex unione animæ ad corpus constituitur persona. Sed hoc ideo in puris hominibus accidit, quia anima et corpus sic in eis conjunguntur ut per se existant. Sed in Christo uniuntur ad invicem, ut adjuncta alteri principaliori, quod subsistit in natura ex eis composita. Et propter hoc ex unione animæ et corporis in Christo non constituitur nova hypostasis seu persona; sed advenit ipsum conjunctum personæ seu hypostasi præexistenti. Nec propter hoc sequitur quod sit minoris efficacis unio animæ et corporis in Christo, quam in nobis; quia ipsa conjunctio ad nobilioris non adimit virtutem aut dignitatem, sed augeat: sicut anima sensitiva in animalibus constituit speciem, quia consideratur ut ultima forma; non autem in hominibus, quamvis in nobis sit virtuosior et nobilior: et hoc propter adjunctionem ulterioris et nobilioris perfectionis, scilicet animæ rationalis, ut etiam supra dictum est (art. 2 huj. quæst. ad 2).

Ad *secundum* dicendum, quod verbum Damasceni potest intelligi dupliciter: uno modo, ut referatur ad humanam naturam; quæ quidem non habet rationem communis speciei, secundum quod est in uno solo individuo, sed secundum quod est abstracta ab omni individuo, prout in nuda contemplatione consideratur, vel secundum quod est in omnibus individuis. Filius autem Dei non assumpsit humanam naturam, prout est in sola consideratione intellectus, quia sic non assumpsisset ipsam rem humanæ naturæ; nisi forte diceretur quod

humana natura est quædam idea separata, sicut Platonici posuerunt hominem sine materia<sup>3</sup>. Sed tunc Filius Dei non assumpsisset carnem, contra illud quod dicitur Luc. ult., 39: *Spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere*. Similiter etiam non potest dici quod Filius Dei assumpserit humanam naturam, prout est in omnibus individuis ejusdem speciei, quia sic omnes homines assumpsisset. Relinquitur ergo, ut Damascenus postea dicit in eodem lib.<sup>4</sup>, quod "assumpserit naturam humanam in atomo, id est, in individuo; non quidem in alio individuo, quod sit suppositum vel hypostasis illius naturæ, quam in persona Filii Dei. Alio modo potest intelligi dictum Damasceni, ut non referatur ad naturam humanam, quasi ex unione animæ et corporis non resultet una communis natura, quæ est humana: sed est referendum ad unionem duarum naturarum, divinæ scilicet et humanæ, ex quibus non componitur aliquid tertium, quod sit quædam natura communis, quia sic illud esset natum prædicari de pluribus; et hoc ibi intendit, unde subdit: "Neque enim generatus est, neque unquam generabitur alius Christus ex Deitate et humanitate: in Deitate et humanitate Deus perfectus, idem et homo perfectus<sup>5</sup>."

Ad *tertium* dicendum, quod duplex est principium vitæ corporalis: unum quidem effectivum, et hoc modo Verbum Dei est principium omnis vitæ; alio modo est aliquid principium vitæ formaliter. Cum enim "vivere viventibus sit esse, ut dicit Philosophus<sup>6</sup>, sicut unumquodque formaliter est per formam suam, ita corpus vivit per animam: et hoc modo non ponitur corpus vivere per Verbum; quod non potest esse corporis forma.

**ART. VI. -- UTRUM NATURA HUMANA FUERIT UNITA VERBO DEI ACCIDENTALITER<sup>7</sup>.**  
De his etiam part. I, qu. xvii, art. 1, et Sent. iii, dist. 8, quæst. ii, art. 2, et Cont. gent. lib. iv, cap. 37, 41 et 49, et de unione Verbi, art. 1 corp. et ad 13, et Opusc. ii, c. 215, et Philip. ii, col. 3.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur

(3) Ex Arist. Metaph. lib. i. text. 6. 25 et seq.

(4) Cap. 11, parum a princ.

(5) Plura de hoc et præcedentibus art. videri possunt apud B. Thomam, quæst. disputata de unione Verbi et lib. iv cont. gent., cap. 32 cum seq. (6) De anima lib. ii, text. 37.

(7) Respondet S. Doctor humanam naturam

(1) Quod ita definitum est a conc. V Constantinop. (Confess. viii, cap. 4): "Si quis non confitetur unitatem Dei Verbi ad carnem animatam anima rationali esse factam, anathema sit."

(2) Ita egerunt ut vitarent hæresim Nestorii in Christo duas personas ponentis.

quod humana natura fuerit unita Verbo Dei accidentaliter. Dicit enim Apostolus<sup>1</sup> de Filio Dei, quod *habitu inventus est ut homo*. Sed habitus accidentaliter advenit ei cujus est, sive accipiatur habitus, prout est unum de decem prædicamentis, sive prout est species qualitatibus. Ergo humana natura accidentaliter unita est Filio Dei.

2. Præterea, omne quod advenit alicui post esse completum, advenit ei accidentaliter: hoc enim dicimus accidens, quod potest et adesse et abesse alicui præter subjecti corruptionem. Sed natura humana advenit ex tempore Filio Dei habenti esse perfectum ab æterno. Ergo advenit ei accidentaliter.

3. Præterea, quidquid non pertinet ad naturam seu essentiam alicujus rei, est accidens ejus; quia omne quod est, aut est substantia aut accidens. Sed humana natura non pertinet ad essentiam vel naturam divinam Filii Dei: quia non est facta unio in natura, ut supra dictum est (art. 1 hujus quæst.). Ergo oportet quod natura humana accidentaliter Filio Dei advenerit.

4. Præterea, instrumentum accidentaliter advenit. Sed humana natura in Christo fuit Divinitatis instrumentum; dicit enim Damascenus<sup>2</sup>, quod "caro Christi instrumentum Divinitatis existit." Ergo videtur quod humana natura fuerit Filio Dei unita accidentaliter.

Sed *contra* est quod illud quod accidentaliter prædicatur, non prædicat quid, sed quantum, vel quale, vel aliquo alio modo se habens. Si ergo humana natura accidentaliter adveniret, cum dicitur "Christus est homo," non prædicaretur quid, sed quale, aut quantum, aut aliquo alio modo se habens, quod est contra Decretalem Alexandri papæ III, dicentis<sup>3</sup>: "Cum Christus sit perfectus Deus et perfectus homo, quatenus temeritate audent quidam dicere quod Christus, secundum quod est homo, non est quid<sup>4</sup>?"

CONCLUSIO. — Neque secundum essentiam vel naturam, neque etiam secundum accidens, sed medio quodam

non fuisse unitam Verbo Dei accidentaliter, neque essentialiter, sed substantialiter.

(1) Philipp. II.

(2) Orth. fid. lib. III, cap. 15, post med.

(3) In conc. Later. III, part. ult., cap. 20, et habetur cap. *Cum Christus*, De hæreticis.

modo secundum subsistentiam seu hypostasim, naturam humanam verbo Dei unitam fuisse, Ecclesia catholica docet.

Respondeo dicendum quod ad hujus quæstionis evidentiam sciendum est quod circa mysterium unionis duarum naturarum in Christo duplex hæresis insurrexit. Una quidem confundentium naturas; sicut Eutychetis et Dioscori, qui posuerunt quod ex duabus naturis est constituta una natura; ita quod confiterentur Christum esse ex duabus naturis, quasi ante unionem distinctis, non autem in duabus naturis, quasi post unionem naturarum distinctione cessante. Alia vero fuit hæresis Nestorii et Theodori Mopsuesteni separantium personas. Posuerunt enim aliam esse personam Filii Dei, et filii hominis, quas dicebant sibi invicem esse unitas, primo quidem secundum inhabitationem, inquantum scilicet Verbum Dei habitavit in illo homine sicut in templo; secundo, per unitatem affectus, inquantum scilicet voluntas illius hominis est semper conformis voluntati Verbi Dei; tertio, secundum operationem, prout scilicet dicebant hominem illum esse Verbi Dei instrumentum; quarto, secundum dignitatem honoris, prout omnis honor qui exhibetur Filio Dei, coexhibetur filio hominis propter conjunctionem ad Filium Dei; quinto, secundum æquivocationem, id est, communicationem nominum, prout scilicet dicimus illum hominem esse Deum et Filium Dei. Manifestum est autem istos omnes modos accidentalem unionem importare<sup>5</sup>. Quidam autem posteriores magistri putantes se has hæreses declinare, in eas per ignorantiam inciderunt. Quidam enim eorum concesserunt unam Christi personam, sed posuerunt duas hypostases, sive duo supposita, dicentes hominem quemdam compositum ex corpore et anima a principio suæ conceptionis esse assumptum a Dei Verbo. Et hæc est prima opinio, quam Magister ponit<sup>6</sup>. Alii vero volentes servare unitatem personæ, posuerunt Christi animam non esse corpori unitam, sed hæc duo separata ab invicem esse unita Verbo accidentaliter,

(4) Quod dixerat Petrus Lombardus (in lib. Sentent. dist. 10), qui istius decreti occasio et materia fuit.

(5) Quos varios errores luculenter in S. Cyrilli anathematibus expositis Ecclesia apud conc. Ephes. profligavit. (6) Sent. lib. III, dist. 6.



ut sic non cresceret numerus personarum. Et hæc est tertia opinio, quam Magister ibidem ponit. Utraque autem harum opinionum incidit in hæresim Nestorii. Prima quidem, quia idem est ponere duas hypostasies vel duo supposita in Christo, quod ponere duas personas, ut supra dictum est (art. 3 hujus quæst.). Et si fiat vis in nomine personæ, considerandum est quod etiam Nestorius utebatur unitate personæ, propter unitatem dignitatis et honoris. Unde etiam quinta synodus<sup>1</sup> definit anathema eum qui dicit "unam personam secundum dignitatem, et honorem, et adorationem, sicut Theodorus et Nestorius insanientes conscripserunt. . . Alia vero opinio incidit in errorem Nestorii quantum ad hoc quod posuit unionem accidentalem. Non enim differt dicere quod Verbum Dei unitum est homini Christo secundum inhabitationem, sicut in templo suo (sicut dicebat Nestorius), et dicere quod unitum fuit Verbum Dei homini secundum induitionem, sicut vestimento, sicut dicit tertia opinio: quæ etiam pejus dicit aliquid quam Nestorius, scilicet quod anima et corpus non sunt unita. Fides autem catholica medium inter prædictas positiones tenens, non dicit unionem factam Dei et hominis secundum essentialiam vel naturam<sup>2</sup>, neque etiam secundum accidens, sed medio modo secundum subsistentiam seu hypostasim<sup>3</sup>. Unde in quinta synodo<sup>4</sup> dicitur: "Cum multis modis unitas intelligatur, qui impietatem Apollinarii et Eutychetis sequuntur, interemptionem eorum quæ convenerunt colentes<sup>5</sup>, id est, interimentes utramque naturam, unionem secundum confusionem dicunt; Theodori autem et Nestorii sequaces, divisione gaudentes, affectualem unitatem introducunt. Sancta vero Dei Ecclesia utriusque perfidiæ impietatem rejiciens, unionem Verbi Dei ad carnem secundum compositionem confitetur, quod est secundum subsistentiam. . . Sic ergo patet quod secunda trium opinionum quas

Magister ponit<sup>6</sup>, quæ asserit unam hypostasim Dei et hominis, non est dicenda opinio, sed sententia catholicæ fidei. Similiter etiam prima opinio, quæ ponit duas hypostasies, et tertia, quæ ponit unionem accidentalem, non sunt dicendæ opiniones, sed hæreses in conciliis ab Ecclesia damnatæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quod sicut Damascenus dicit<sup>7</sup>, "non necesse est omnifariam et indefective assimilari exempla; quod enim est in omnibus simile, idem utique erit, et non exemplum, et maxime in divinis: impossibile enim est simile exemplum invenire in omnibus et in theologia, id est in Deitate personarum, et in dispensatione, id est, in mysterio Incarnationis. . . Humana ergo natura in Christo assimilatur habitui, id est, vestimento; non quidem quantum ad accidentalem unionem, sed quantum ad hoc quod Verbum videtur per humanam naturam, sicut homo per vestimentum<sup>8</sup>; et etiam quantum ad hoc quod vestimentum mutatur, quia scilicet formatur secundum figuram ejus qui induit ipsum, quia a sua forma non mutatur propter vestimentum. Et similiter humana natura assumpta a Verbo Dei est meliorata, ipsum autem Verbum Dei non est mutatum, ut Augustinus exponit<sup>9</sup>.

Ad *secundum* dicendum, quod illud quod advenit post esse completum, accidentaliter advenit, nisi trahatur in communionem illius esse completi; sicut in resurrectione corpus advenit animæ præexistenti; non tamen accidentaliter, quia ad idem esse assumetur, ut scilicet corpus habeat esse vitale per animam: non est autem sic de albedine quia aliud est esse albi, et aliud est esse hominis, cui advenit albedo. Verbum autem Dei ab æterno esse completum habuit secundum hypostasim, sive personam; ex tempore autem advenit ei natura humana, non quasi assumpta ad unum esse, prout est naturæ; sicut corpus assumitur ad esse animæ; sed ad

(1) Constant. 2, gener. 5, collat. 8, can. 5.

(2) Uniri secundum essentialiam est quando ex pluribus resultat una tantum essentia, quod supposuerat Eutyches qui naturas ita confundebat.

(3) Hæc unio substantialis dicitur personalis et hypostatica, quia ex duabus naturis una tantum persona coalescit.

(4) Loc. sup. cit.

(5) Ita cum Ms. Alcan. aliisque pluribus edit. Rom. Theologorum, et Palav. Nicolai, ponentes. *Al.*, in peremptionem eorum quæ convenerant, tollentes. *Al.*, interemptionem eorum quæ convenerunt, tollentes. (6) Sent. iii, dist. 6.

(7) Orth. fid. lib. iii, cap. 26, in fin.

(8) Ut ait S. Leo: Deus Verbum invisibilis in suis, viribilis factus est in nostris.

(9) In lib. 83 Quæst., qu. 73, vers. fin.

unum esse <sup>1</sup>, prout est hypostasis vel personæ. Et ideo humana natura non unitur accidentaliter Filio Dei.

Ad *tertium* dicendum, quod accidens dividitur contra substantiam. Substantia autem <sup>2</sup> dupliciter dicitur: uno modo pro essentia sive natura; alio modo pro supposito, sive hypostasi; unde sufficit, ad hoc quod non sit unio accidentalis, quod sit facta unio secundum hypostasim, licet non sit facta unio secundum naturam.

Ad *quartum* dicendum, quod non omne quod assumitur ut instrumentum, pertinet ad hypostasim assumentis, sicut patet de securi et gladio; nihil tamen prohibet illud quod assumitur ad unitatem hypostasis, se habere ut instrumentum, sicut corpus hominis vel membra ejus. Nestorius ergo posuit quod natura humana est assumpta a Verbo solum per modum instrumenti, non autem ad unitatem hypostasis. Et ideo non concedebat quod homo ille vere esset Filius Dei, sed instrumentum ejus. Unde Cyrillus dicit in epistola ad monachos Ægypti <sup>3</sup>: "Hunc Emmanuelem, id est, Christum <sup>4</sup>, non tanquam instrumenti officio assumptum dicit Scriptura; sed tanquam Deum vere humanatum, id est, hominem factum." Damascenus autem posuit naturam humanam in Christo esse sicut instrumentum ad unitatem hypostasis pertinens.

**ART. VII. — UTRUM  
UNIO NATURÆ DIVINÆ ET HUMANÆ  
SIT ALIQUID CREATUM,**

De his etiam infra, art. 8 corp. et Sent. III, dist. 2, quæst. 11, art. 2, et dist. 5, quæst. 1, art. 1, qu. 1, et dist. 7, quæst. 11, art. 2, et Cont. gent. lib. IV, cap. 39 et 41.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod unio naturæ divinæ et humanæ non sit aliquid creatum. Nihil enim creatum in Deo potest esse; quia quidquid est in Deo, Deus est. Sed unio est in Deo, quia ipse Deus est humanæ naturæ unitus. Ergo videtur quod unio non sit aliquid creatum.

2. Præterea, finis est potissimum in unoquoque. Sed finis unionis est divina hypostasis sive persona, ad quam terminata est unio. Ergo videtur quod huiusmodi unio maxime debeat judicari secundum conditionem divinæ hypostasis quæ non est aliquid creatum. Ergo nec ipsa unio est aliquid creatum.

3. Præterea, "propter quod unumquodque, et illud magis," ut dicit Philosophus <sup>5</sup>. Sed homo dicitur esse creator propter unionem. Ergo multo magis ipsa unio non est aliquid creatum, sed creator.

Sed *contra*, omne quod incipit esse ex tempore, est creatum. Sed unio illa ab æterno non fuit, sed incepit esse ex tempore <sup>6</sup>. Ergo unio est aliquid creatum.

**CONCLUSIO.** — Cum unio divinæ et humanæ naturæ sit relatio, quæ Deo ex mutatione creaturæ convenit, necesse est eam aliquid creatum esse.

Respondeo dicendum quod unio de qua loquimur, est relatio quædam, quæ consideratur inter divinam naturam et humanam, secundum quod conveniunt in una persona Filii Dei. Sicut autem in prima parte dictum est (qu. XII, art. 7), omnis relatio quæ consideratur inter Deum et creaturam, realiter quidem est in creatura, per cujus mutationem talis relatio innascitur; non autem est realiter in Deo, sed secundum rationem tantum; quia non innascitur secundum mutationem Dei. Sic ergo dicendum est quod hæc unio de qua loquimur, non est in Deo realiter, sed secundum rationem tantum; in humana autem natura, quæ creatura quædam est, realiter est. Et ideo oportet dicere quod sit quiddam creatum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod hæc unio non est in Deo realiter, sed secundum rationem tantum: dicitur enim Deus unitus creaturæ ex hoc quod creatura est realiter unita Deo absque ejus mutatione <sup>7</sup>.

Ad *secundum* dicendum, quod ratio

(1) Id est, humanitas adveniens Verbo Dei, non attulit secum esse, neque existentiam, neque personam, sed recepta fuit in communionem ejusdem esse completi; quia non existit, neque subsistit nisi existentia et subsistentia Verbi, et cum eo facit unum in persona, ut animadvertit Sylvius.

(2) Ut patet Metaph. lib. V, text. 15.

(3) 1, inter med. et fin.

(4) Quia interpretatur Emmanuel nobiscum Deus; quod per incarnationem factum est.

(5) Poster. lib. I, text. 5.

(6) Siquidem Christus, Deus et homo, non ita fuit ab æterno.

(7) Simili fere modo dixit S. Doctor (I. part., quæst. XII, art. 7) Deum esse realiter Dominum, ex reali subjectione creaturæ ad ipsum, etiamsi in eo nihil novi accedat, ut animadvertit Sylvius.



relationis, sicut et motus, dependet ex fine vel termino; sed esse ejus dependet a subjecto. Et quia unio talis non habet esse reale nisi in natura creata, ut dictum est (in corp.), consequens est quod habeat esse creatum.

Ad *tertium* dicendum, quod homo dicitur creator, et est Deus propter unionem, inquantum terminatur ad hypostasim divinam; non tamen sequitur quod ipsa unio sit creator vel Deus: quia quod aliquid dicatur creatum, hoc magis respicit esse ipsius<sup>1</sup> quam rationem.

**ART. VIII. — UTRUM UNIO**

**VERBI INCARNATI SIT IDEM QUOD ASSUMPTIO<sup>2</sup>.**

De his etiam Sent. III, dist. 5, qu. 1, art. 1, qu. v

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod idem sit unio quod assumptio. Relationes enim, sicut et motus, specificantur secundum terminum. Sed idem est terminus assumptionis et unionis, scilicet divina hypostasis. Ergo videtur quod non differant unio et assumptio.

2. Præterea, in mysterio Incarnationis idem videtur esse uniens et assumens, unitum et assumptum. Sed unio et assumptio videntur sequi actionem et passionem unientis et uniti, vel assumptis et assumpti. Ergo videtur idem esse unio quod assumptio.

3. Præterea, Damascenus dicit<sup>3</sup>: "Aliud est unio, aliud incarnatio: nam unio solam demonstrat copulationem; ad quid autem facta est copulatio, non adhuc: humanatio autem et incarnatio determinant, ad quem sit facta copulatio." Sed similiter assumptio non determinat, ad quem facta sit copulatio. Ergo videtur unio idem esse quod assumptio.

Sed *contra* est quod divina natura dicitur esse unita, non autem assumpta.

**CONCLUSIO.** — Non idem sed diversa est ab ipsa assumptione unio; quod unio ad relationis genus, assumptio ad actionis et passionis genus spectet.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. præc.), unio importat relationem quamdam divinæ naturæ et humanæ, secundum quod conveniunt in

una persona. Omnis autem relatio quæ incipit esse ex tempore, ex aliqua mutatione causatur<sup>4</sup>: mutatio autem consistit in actione et passione. Sic ergo dicendum est quod prima et principalis differentia inter assumptionem et unionem est quod unio importat ipsam relationem, assumptio autem actionem, secundum quam dicitur aliquis assumens; vel passionem, secundum quam dicitur aliquid assumptum. Ex hac autem differentia accipitur secundo alia differentia: nam assumptio dicitur sicut in fieri, unio autem sicut in facto esse: et ideo uniens dicitur esse unitum, assumens autem non dicitur esse assumptum. Natura enim humana significatur ut in termino assumptionis ad hypostasim divinam, per hoc quod dicitur homo; unde vere dicimus quod Filius Dei, qui est uniens sibi humanam naturam, est homo. Sed humana natura in se considerata, id est, in abstracto, significatur ut assumpta: non autem dicimus quod Filius Dei sit humana natura. Ex eadem etiam sequitur tertia differentia: quod relatio, præcipue æquiparantiæ, non magis se habet ad unum extremum quam ad aliud; actio autem et passio diversimode se habent ad agens et patiens, et ad diversos terminos. Et ideo assumptio determinat terminum *a quo* et *ad quem*: dicitur enim assumptio, quasi ab alio ad se sumptio. Unio autem nihil horum determinat: unde indifferenter dicitur quod humana natura est unita divinæ, et e converso. Non autem dicitur divina natura assumpta ab humana, sed e converso: quia humana natura adjuncta est ad personalitatem divinam, ut scilicet persona divina in humana natura subsistat.

Ad *primum* ergo dicendum, quod unio et assumptio non eodem modo se habent ad terminum, sed diversimode, sicut dictum est (in corp. artic.).

Ad *secundum* dicendum, quod uniens et assumens non omnino sunt idem. Nam omnis persona assumens est uniens, non autem e converso. Nam persona Patris univit naturam humanam Filio,

(1) Esse autem unionis relativæ est a subjecto quod est creatum, non a termino qui est increatus.

(2) Apud Latinos incarnatio Verbi divini designatur per hæc verba: "Susceptio, assumptio, incarnatio, inhumanatio incorporatio, fœderatio,

commixtio, conventio, œconomia, obtemperatio." In hoc articulo S. Doctor docet unionem et assumptionem non esse formaliter idem.

(3) Orth. fid. lib. III, cap. II, ante med.

(4) In alterutro extremorum, non in utroque semper; unde nec hic in Deo etc.

non autem sibi; et ideo dicitur uniens, non assumens, quasi ad se sumens<sup>1</sup>; persona autem Filii, quæ sibi humanam naturam univit, est uniens et assumens. Et similiter non est idem unitum et assumptum: nam divina natura dicitur unita et non assumpta.

Ad *tertium* dicendum, quod assumptio determinat, cui facta est copulatio ex parte assumentis, inquantum assumptio dicitur, quasi ad se sumptio; sed incarnatio et humanatio ex parte assumpti, quod est caro vel natura humana. Et ideo assumptio differt ratione et ab unionem, et ab incarnatione seu humanatione.

#### ART. IX. — UTRUM

##### UNIO DUARUM NATURARUM IN CHRISTO SIT MAXIMA UNIONUM<sup>2</sup>.

De his etiam Sent. III, dist. 5, qu. 1, art. 1, quæst. 1, et Cont. gent. lib. IV, cap. 41.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod unio duarum naturarum in Christo non sit maxima unionum. Unitum enim deficit in ratione unitatis ab eo quod est unum; eo quod unitum dicitur per participationem, unum autem per essentiam. Sed in rebus creatis aliquid dicitur simpliciter esse unum; sicut præcipue patet de unitate ipsa, quæ est principium numeri. Ergo huiusmodi unio de qua loquimur, non importat maximam unitatem.

2. Præterea, quanto ea quæ uniuntur magis distant, tanto minor est unio. Sed ea quæ secuudum hanc unionem uniuntur, maxime distant, scilicet natura divina et humana; distant enim in infinitum. Ergo huiusmodi est minima unio.

3. Præterea, per unionem fit aliquid unum. Sed ex unionem animæ et corporis in nobis fit aliquid unum in persona et natura; ex unionem autem divinæ et humanæ naturæ fit aliquid unum solum in persona. Ergo maior est unio animæ ad corpus, quam divinæ naturæ ad humanam: et sic unio, de qua loquimur, non importat maximam unitatem.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit<sup>3</sup>, "quod homo potius est in Filio Dei quam Filius in Patre." Filius autem est in Patre per unitatem essentiae, homo

vero est in Filio per unionem incarnationis. Ergo maior est unio incarnationis quam unitas divinæ essentiae. quæ tamen est maxima unionum; et sic per consequens unio incarnationis importat maximam unitatem.

CONCLUSIO. — Tametsi ex parte naturarum quæ uniuntur, unio divinæ et humanæ naturæ maxima non sit; attamen ea maxima est ex parte divinæ personæ, in qua uniuntur.

Respondeo dicendum quod unio importat conjunctionem aliquorum in aliquo uno. Potest ergo unio incarnationis dupliciter accipi: uno modo ex parte eorum quæ conjunguntur; alio modo ex parte ejus in quo conjunguntur. Et ex hac parte huiusmodi unio habet præeminentiam inter alias uniones; nam unitas personæ divinæ, in qua uniuntur duæ naturæ, est maxima; non autem habet præeminentiam ex parte eorum<sup>4</sup> quæ conjunguntur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod unitas divinæ personæ est major quam unitas numeralis, quæ scilicet est principium numeri. Nam unitas divinæ personæ est unitas increata per se subsistens, non recepta in aliquo per participationem: est etiam in se completa, habens in se quicquid pertinet ad rationem unitatis; et ideo non competit ei ratio partis, sicut unitati numerali, quæ est pars numeri, et quæ participatur in rebus numeratis. Et ideo quantum ad hoc unio incarnationis præeminet unitati numerali, ratione scilicet unitatis divinæ personæ; non autem ratione naturæ humanæ, quæ non est ipsa unitas divinæ personæ, sed est ei unita.

Ad *secundum* dicendum, quod ratio illa procedit ex parte conjunctorum, non autem ex parte personæ, in qua facta est unio.

Ad *tertium* dicendum, quod unitas divinæ personæ est major unitas quam unitas et personæ et naturæ in nobis: et ideo unio incarnationis est major quam unio animæ et corporis in nobis.

Quia vero illud quod in *contrarium* obijcitur falsum supponit, scilicet quod major sit unio incarnationis quam uni-

vero consideretur ex parte ejus in quo conjunguntur, est inter creatas uniones maxima.

(3) De Trin. lib. I, cap. 10, ante med.

(4) Nam extrema quæ conjunguntur infinite distant ab invicem, siquidem unum est infinitum, alterum vero finitum.

(1) Hinc dixit concilium Toletanum: "Incarnationem huius Filii Dei tota Trinitas operata esse credenda.... solus tamen Filius formam servi accepit in singularitate personæ."

(2) Unio hypostatica si consideretur ex parte earum quæ conjunguntur, non est maxima; si



tas personarum divinarum in essentia<sup>1</sup>, dicendum est ad auctoritatem Augustini, quod humana natura non est magis in Filio Dei quam Filius Dei in Patre, sed multo minus. Sed ipse homo quantum ad aliquid est in Filio magis quam Filius in Patre; in quantum scilicet idem supponitur in hoc quod dico *homo*, prout sumitur pro Christo, et in hoc quod dico *Filius Dei*; non autem est idem suppositum Patris et Filii.

ART. X. — UTRUM

UNIO DUARUM NATURARUM IN CHRISTO  
SIT FACTA PER GRATIAM.

De his etiam infra, quæst. vi, art. 6, et De verit. quæst. xxix, art. 1, et Sent. iii, dist. 13, qu. iii, art. 1.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod unio incarnationis non sit facta per gratiam. Gratia enim est accidens quoddam, ut in secunda parte habitum est (12, quæst. cx, art. 2). Sed humanæ naturæ unio ad divinam non est facta per accidens, ut supra ostensum est (art. 6 hujus quæst.). Ergo videtur quod unio incarnationis non sit facta per gratiam.

2. Præterea, gratiæ subjectum est anima. Sed, sicut dicitur Coloss. ii, 9, *in Christo inhabitat plenitudo Divinitatis corporaliter*. Ergo videtur quod illa unio non sit facta per gratiam.

3. Præterea, quilibet sanctus Deo unitur per gratiam. Si igitur unio incarnationis fuit per gratiam, videtur quod non aliter dicatur Christus esse Deus, quam alii sancti homines.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit<sup>2</sup>: “Ea gratia fit ab initio fidei suæ homo quicumque christianus, qua gratia homo ille ab initio suo factus est Christus. . . Sed homo ille factus est Christus per unionem ad divinam naturam. Ergo unio illa fuit per gratiam.

CONCLUSIO. — Facta est divinæ et humanæ naturæ unio in Christo, non quidem secundum aliquam gratiam habitualem, sed gratuito Dei dono et voluntate, et non ex aliquibus præcedentibus meritis.

(1) Unde dixit S. Bernardus (De consid. lib. v, cap. 8): Inter omnia quæ recte unum dicuntur, arcem tenet unitas Trinitatis, qua tres personæ una substantia sunt, secundo loco illa præcellit qua e converso tres substantiæ una in Christo persona sunt.

(2) Lib. De prædestinat. sanctorum, cap. 15, ante med

Respondeo dicendum quod, sicut in secunda parte dictum est (12, quæst. cx, art. 1), gratia dupliciter dicitur: uno modo ipsa voluntas Dei gratis aliquid dantis; alio modo ipsum gratuitum donum Dei. Indiget autem humana natura gratuita Dei voluntate ad hoc quod elevetur in Deum, cum hoc sit supra facultatem suæ naturæ. Elevatur autem humana natura in Deum dupliciter: uno modo per operationem, qua scilicet sancti cognoscunt et amant Deum; alio modo per esse personale: qui quidem modus est singularis Christo, in quo humana natura assumpta est ad hoc quod sit in persona Filii Dei. Manifestum est autem quod ad perfectionem operationis requiritur quod potentia sit perfecta per habitum; sed quod natura habeat esse in supposito suo, non fit mediante aliquo habitu. — Sic ergo dicendum est quod si gratia accipiatur ipsa Dei voluntas gratis aliquid faciens, vel gratum seu acceptum aliquem habens; unio incarnationis facta est per gratiam, sicut et unio sanctorum ad Deum per cognitionem et amorem. Si vero gratia dicatur ipsum gratuitum Dei donum, sic ipsum quod est humanam naturam esse unitam personæ divinæ, potest dici quædam gratia, in quantum nullis præcedentibus meritis hoc est factum: non autem ita quod sit aliqua gratia habitualis, qua mediante talis unio fiat.

Ad *primum* ergo dicendum, quod gratia quæ est accidens, est quædam similitudo Divinitatis participata in homine. Per incarnationem autem humana natura non dicitur participasse similitudinem aliquam divinæ naturæ; sed dicitur esse conjuncta ipsi divinæ naturæ in persona Filii. Majus autem est ipsa res quam similitudo ejus participata.

Ad *secundum* dicendum, quod gratia habitualis est solum in anima: sed gratia, id est, gratuitum Dei donum, quod est uniri divinæ personæ, pertinet ad totam naturam humanam, quæ componitur ex anima et corpore. Et per hunc modum dicitur “plenitudo Divinitatis in Christo corporaliter” habitasse; quia est unita divina natura non solum animæ, sed etiam corpori. Quamvis etiam possit dici quod dicitur habitasse in Christo corporaliter, id est, non umbraliter, sicut habitavit in sacramentis veteris legis; de quibus ibidem subditur, quod

sunt umbra futurorum, corpus autem est Christus<sup>1</sup>, prout scilicet corpus contra umbram dividitur. Dicunt etiam quidam quod Divinitas dicitur in Christo habitasse corporaliter, id est, tribus modis, sicut corpus habet tres dimensiones: uno modo per essentiam, præsentiam et potentiam, sicut in cæteris creaturis; alio modo per gratiam gratum facientem, sicut in sanctis; tertio, per unionem personalem, quod est proprium ipsi Christo.

Unde patet responsio ad *tertium*; quia scilicet unio incarnationis non est facta solum per gratiam habitualement, sicut alii sancti uniuntur Deo, sed secundum subsistentiam sive personam.

**ART. XI. — UTRUM  
UNIONEM VERBI INCARNATI  
ALIQUA MERITA PRÆCESSERINT<sup>2</sup>.**

De his etiam l 2, quæst. xcviii, art. 4 corp. et Sent. iii, dist. 4, quæst. iii, art. 1, et Rom. 1, lect. 3, col. 2, et Hebr. 1, lect. 4, col. 3.

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quod unio incarnationis fuerit aliqua merita subsecuta. Quia, super illud Psal. xxxii: *Fiat misericordia tua super nos, quemadmodum*, etc., dicit Glossa<sup>3</sup>: "Hic insinuat desiderium prophetæ de incarnatione, et meritum impletionis. Ergo incarnatio cadit sub merito.

2. Præterea, quicumque meretur aliquid, meretur illud sine quo illud haberi non potest. Sed antiqui patres mererant vitam æternam, ad quam pervenire non poterant nisi per incarnationem; dicit enim Gregorius<sup>4</sup>: "Hi qui ante Christi adventum in hunc mundum venerunt, quantamlibet justitiæ virtutem haberent, ex corporibus educti, in sinum cælestis patriæ statim recipi nullo modo poterant; quia nondum ille venerat, qui justorum animas in perpetua sede collocaret. Ergo videtur quod meruerint incarnationem.

3. Præterea, de beata Virgine cantatur quod "Dominum omnium meruit portare<sup>5</sup>"; quod quidem factum est per incarnationem. Ergo incarnatio cadit sub merito.

(1) Sive paulo aliter, ut habet sacer textus, *corpus autem Christi*, hoc est, corpus pertinens ad Christum, ut ibidem explicat S. Thomas, lect. iv.

(2) De fide est nec Christi, nec cujuscumque alterius opera incarnationem de condigno meruisse. (3) Ord. implic.

(4) Moral. lib. xiii. cap. 15. in fin.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit<sup>6</sup>: "Quisquis in capite nostro præcedentia merita singularis illius generationis invenerit, ipse in nobis membris ejus præcedentia merita multiplicatæ regenerationis inquirat. Sed nulla merita præcesserunt regenerationem nostram, secundum illud ad Titum iii, 5: *Non ex operibus justitiæ, quæ fecimus nos, sed secundum suam misericordiam salvos nos fecit per lavacrum regenerationis*. Ergo nec illam Christi generationem aliqua merita præcesserunt.

**CONCLUSIO.** — Nulla neque Christi, neque aliorum merita divinam Verbi unionem præcesserunt, cum ea sit supra omnem beatorum unionem, et principium omnis meriti. Meruerunt tamen sancti Patres ex congruo incarnationem, desiderando et petendo.

Respondeo dicendum quod quantum ad ipsum Christum, manifestum est ex præmissis (art. præc.), quod nulla ejus merita potuerunt præcedere unionem. Non enim ponimus quod ante fuerit purus homo, et postea per meritum bonæ vitæ obtinuerit esse Filius Dei, sicut posuit Photinus<sup>7</sup>; sed ponimus quod a principio suæ conceptionis ille homo vere fuerit Filius Dei, utpote non habens aliam hypostasim quam Filii Dei, secundum illud Luc. 1, 35: *Quod ex te nascetur sanctum, vocabitur Filius Dei*. Et ideo omnis operatio illius hominis subsecuta est unionem. Ergo nulla ejus operatio potuit esse meritum unionis. — Sed neque etiam opera alterius cujuscumque hominis potuerunt esse meritoria hujus unionis ex condigno: primo quidem, quia opera meritoria hominis proprie ordinantur ad beatitudinem, quæ est virtutis præmium, et consistit in plena Dei fruitione. Unio autem incarnationis, cum sit in *esse* personali, transcendit unionem beatæ mentis ad Deum, quæ est per actum fruētis; et ideo non potest cadere sub merito. Secundo, quia gratia non potest cadere sub merito, principium enim meriti non cadit sub merito, et ideo nec ipsa gra-

(5) In antiphona quadam parvi officii quod in honorem ejus recitatur: *O gloriosa Dei genitrix, quæ Dominum omnium meruisti portare*, ut et in antiphona: *Regina cæli*, et in Collecta: *Deus, qui salutis*, etc.

(6) Lib. De prædest. sanct. cap. 15, ad fin.

(7) Quod damnatum est in concilio Ephesino, Chalcedonensi et aliis.



tia, quia est merendi principium. Unde multo minus incarnatio cadit sub merito, quæ est principium gratiæ, secundum illud Joan. I, 17: *Gratia et veritas per Jesum Christum facta est*. Tertio, quia incarnatio Christi est reformativa totius humanæ naturæ, et ideo non cadit sub merito alicujus hominis singularis; quia bonum alicujus puri hominis<sup>1</sup> non potest esse causa boni totius naturæ. — Ex congruo tamen meruerunt sancti Patres incarnationem, desiderando et petendo: congruum enim erat ut Deus exaudiret eos, qui ei obediebant.

Et per hoc patet responsio ad *primum*. — Ad *secundum* dicendum, quod hoc est falsum, quod sub merito cadit omne illud sine quo præmium esse non potest. Quædam enim sunt quæ non solum requiruntur ad præmium, sed etiam præexiguntur ad meritum; sicut divina bonitas, et ejus gratia, et ipsa hominis natura. Et similiter Incarnationis mysterium est principium merendi; quia *de plenitudine Christi omnes accepimus*, ut dicitur Joan. I, 16.

Ad *tertium* dicendum, quod beata Virgo dicitur meruisse portare Dominum omnium, non quia meruit ipsum incarnari, sed quia meruit ex gratia sibi data illum puritatis et sanctitatis gradum, ut congrue posset esse mater Dei<sup>2</sup>.

**ART. XII. — UTRUM GRATIA UNIONIS FUERIT HOMINI CHRISTO NATURALIS.**

De his etiam infra, quæst. VII, art. 13 ad 2, et quæst. XXXIV, art. 3 ad 2, et Sent. III, dist. 4, quæst. III, art. 2.

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quod gratia unionis non fuerit homini Christo naturalis. Unio enim incarnationis non est facta in natura, sed in persona, ut dictum est (art. 2 hujus quæst.). Sed unumquodque denominatur a termino. Ergo gratia illa magis debet dici personalis quam naturalis.

2. Præterea, gratia dividitur contra naturam: sicut gratuita, quæ sunt a Deo, distinguuntur contra naturalia,

(1) Seu naturam humanam solummodo habentis.

(2) B. Virgo, ait quoque S. Doctor, non meruit incarnationem, sed supposita incarnatione, meruit quod per eam fieret, non quidem merito condigni, sed merito congrui (Sent. III, dist. 4, quæst. III, art. 1 ad 6). Ea de re confer: August. (De peccat. merit. et remiss. lib. II, c. 21), Hier. (epist. XXI ad Eustach.), Greg. (Reg. lib. I, c. 1), Pet. Damian. (sess. II De assumpt.).

quæ sunt a principio intrinseco<sup>3</sup>. Sed eorum quæ ex opposito dividuntur, unum non denominatur ab alio. Ergo gratia Christi non est ei naturalis.

3. Præterea, naturale dicitur quod est secundum naturam. Sed gratia unionis non est naturalis Christo secundum naturam divinam, quia sic conveniret etiam aliis personis; nec etiam naturalis est ei secundum naturam humanam, quia sic conveniret omnibus hominibus, qui sunt ejusdem naturæ cum ipso. Igitur videtur quod nullo modo gratia unionis sit Christo naturalis.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit<sup>4</sup>: "In humanæ naturæ susceptione fit quodammodo ipsa gratia illi homini naturalis, qua nullum possit admittere peccatum."

**CONCLUSIO.** — Cum humana in Christo natura a principio conceptionis fuerit divinæ personæ unita, animaque ejus habituali gratia repleta; non fuit in ipso vel unionis, vel habitualis gratia naturalis, quasi ex humanæ naturæ principiis exorta; sed utraque gratia sic in illo naturalis fuisse dicitur, quod a natura divina, et ab illius nativitate in eo fuerit.

Respondeo dicendum quod, secundum Philosophum<sup>5</sup>, natura uno modo dicitur ipsa nativitas, alio modo essentia rei. Unde naturale potest aliquid dici dupliciter: uno modo quod est tantum ex principiis essentialibus rei, sicut igni naturale est sursum ferri; alio modo dicitur esse homini naturale quod ab ipsa nativitate habet; secundum illud Ephes. II, 3: *Eramus natura filii iræ*, et Sap. XII, 10: *Nequam est natio eorum et naturalis malitia ipsorum*<sup>6</sup>. Gratia igitur Christi, sive unionis, sive habitualis, non potest dici naturalis, quasi causata ex principiis humanæ naturæ in Christo; quamvis possit dici naturalis, quasi proveniens in naturam humanam Christi, causante divina natura ipsius. Dicitur autem naturalis utraque gratia in Christo, inquantum eam a nativitate habuit;

(3) Non quia etiam a Deo sint a quo est mero quod est, sed quia ex naturæ debito ab eo sunt, cum sine illis natura esse non possit; sed ex mero beneplacito gratuita procedunt.

(4) Enchir. cap. 40.

(5) Metaph. lib. V, text. 5.

(6) Hoc est innata, sive ab initio Ipso nativitatis eis impacta et indita, non ex naturæ principiis per se consideratis fluens.

quia ab initio conceptionis fuit natura humana divinæ personæ unita, et anima ejus fuit munere gratiæ repleta.

Ad *primum* ergo dicendum, quod licet unio non sit facta in natura, est tamen causata ex virtute divinæ naturæ, quæ est vere natura Christi; et etiam convenit Christo a principio suæ nativitatis.

Ad *secundum* dicendum, quod non secundum idem dicitur gratia et naturalis; sed gratia quidem dicitur, inquantum non est ex merito; naturalis autem dicitur inquantum est ex virtute divinæ naturæ in humanitate Christi ab ejus nativitate.

Ad *tertium* dicendum, quod gratia unionis non est naturalis Christo secundum humanam naturam, quasi ex principiis humanæ naturæ causata; et ideo non oportet quod conveniat omnibus hominibus. Est tamen naturalis ei secundum humanam naturam propter proprietatem nativitatis ipsius, prout sic conceptus est ex Spiritu sancto, ut esset idem naturalis filius Dei et hominis. Secundum vero divinam naturam est ei naturalis, inquantum divina natura est principium activum hujus gratiæ: et hoc convenit toti Trinitati, scilicet hujus gratiæ esse activum principium.

### QUESTIO III.

#### DE MODO UNIONIS

#### EX PARTE PERSONÆ ASSUMENTIS, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de unione ex parte personæ assumentis; et circa hoc quærentur octo: 1. Utrum assumere conveniat personæ divinæ. — 2. Utrum conveniat naturæ divinæ. — 3. Utrum natura possit assumere, abstracta personalitate. — 4. Utrum una persona possit assumere sine alia. — 5. Utrum quilibet persona possit assumere. — 6. Utrum plures personæ possint assumere unam numero naturam. — 7. Utrum una persona possit assumere duas numero naturas. — 8. Utrum magis fuerit conveniens de persona Filii Dei quod assumpserit humanam naturam, quam de alia persona divina.

#### ART. I. — UTRUM PERSONÆ DIVINÆ CONVENIAT ASSUMERE NATURAM CREATAM<sup>1</sup>.

De his etiam Sent. III, dist. 5, quæst. II, art. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod personæ divinæ non conveniat as-

sumere naturam creatam. Persona enim divina significat aliquid maxime perfectum. Perfectum autem est cui non potest fieri additio. Cum igitur assumere sit quasi ad se sumere, ita quod assumptum addatur assumenti, videtur quod personæ divinæ non conveniat assumere naturam creatam.

2. Præterea, illud ad quod aliquid assumitur, communicatur quodammodo ei quod in ipsum assumitur; sicut dignitas communicatur ei qui in dignitatem assumitur. Sed de ratione personæ est quod sit incommunicabilis, ut in prima parte dictum est (quæst. XXIX, art. 1). Ergo personæ divinæ non convenit assumere, quod est ad se sumere.

3. Præterea, persona constituitur per naturam. Sed inconveniens est quod constitutum assumat constituens, quia effectus non agit in suam causam. Ergo personæ non convenit assumere naturam.

Sed *contra* est quod Augustinus<sup>2</sup> dicit 3: "Formam, id est, naturam servi, in suam accepit Deus ille, scilicet unigenitus, personam." Sed Deus unigenitus est persona. Ergo personæ competit accipere naturam, quod est assumere.

CONCLUSIO. — Cum assumere sit ad se aliquid sumere, in quo et principium actus et terminus (quæ personæ conveniunt) denotantur; consequens est personæ divinæ propriissime convenire assumere.

Respondeo dicendum quod in verbo assumptionis duo importantur; videlicet principium actus et terminus: dicitur enim *assumere*, quasi ad se sumere. Hujus autem sumptionis persona est et principium et terminus. Principium quidem, quia personæ proprie competit agere: hujusmodi autem sumptio carnis per actionem divinam facta est. Similiter etiam persona est hujus sumptionis terminus; quia, sicut supra dictum est (quæst. præc., art. 1 et 2), unio facta est in persona, non in natura. Et sic patet quod propriissime competit personæ assumere naturam.

Ad *primum* ergo dicendum, quod, cum persona divina sit infinita, non potest ei fieri additio. Unde Cyrillus dicit 4:

(1) Responsio affirmativa est fidelis, ut patet ex præcedentibus, ubi probatum fuit quod *Verbum non factum est* (Joan. 1).

(2) Fulgentius.

(3) De Fide ad Petrum, cap. 2, a med.

(4) In epist. synodali Ephes. concil., quæ in-



\* Non secundum appositionem conjunctionis intelligimus modum; „ sicut etiam in unione hominis ad Deum, quæ est per gratiam adoptionis, non additur aliquid Deo; sed illud quod divinum est, apponitur homini: unde non Deus, sed homo perficitur.

Ad secundum dicendum, quod persona dicitur incommunicabilis, inquantum non potest de pluribus suppositis prædicari: nihil tamen prohibet plura de persona prædicari. Unde non est contra rationem personæ sic communicari, ut subsistat in pluribus naturis; quia etiam in personam creatam possunt plures naturæ concurrere accidentaliter; sicut in persona unius hominis invenitur quantitas et qualitas. Hoc autem est proprium divinæ personæ propter ejus infinitatem<sup>1</sup>, ut fiat in ea concursus naturarum, non quidem accidentaliter, sed secundum subsistentiam.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. II, art. 1), natura humana non constituit personam divinam simpliciter; sed constituit eam, secundum quod denominatur a tali natura. Non enim ex natura humana habet Filius Dei quod sit simpliciter, cum fuerit ab æterno; sed solum quod sit homo. Sed secundum naturam divinam constituitur persona divina simpliciter. Unde persona divina non dicitur assumere divinam naturam, sed humanam.

#### ART. II. — UTRUM DIVINÆ NATURÆ CONVENIAT ASSUMERE.

De his etiam Sent. III, dist. 5, quæst. II, art. 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod naturæ divinæ non conveniat assumere. Quia, sicut dictum est (art. præc.), assumere dicitur quasi ad se sumere. Sed natura divina non sumpsit ad se humanam naturam; quia non est facta unio in natura, sed in persona, sicut supra dictum est (quæst. II, art. 1 et 2).

scribitur: *Cyrillus et Synodus ex Ægypti, etc., can. 5, et habetur in eo concilio quod est generale III, part. 1, cap. 26.*

(1) Personalitas finita suam habet limitationem et speciem a natura cuius est complementum et terminus, et ita repugnat quod eadem maneat terminet aliam naturam, alias foret eadem ut supponitur, et non foret quia esset alterius naturæ et speciei. Aliter vero dicendum est de subsistentia divina quæ ratione infinitatis nullo genere et nulla specie clauditur.

(2) Imo et hæreticum prorsus ac in Sabelianis condemnatum.

(3) Fulgentius.

Ergo naturæ divinæ non competit assumere naturam humanam.

2. Præterea, natura divina communis est tribus personis. Si ergo naturæ conveniat assumere, sequitur quod conveniat tribus personis: et ita Pater assumpsit naturam humanam, sicut et Filius; quod est erroneum<sup>2</sup>.

3. Præterea, assumere est agere. Agere autem convenit personæ, non naturæ, quæ magis significatur ut principium quo agens agit. Ergo assumere non convenit naturæ.

Sed contra est quod Augustinus<sup>3</sup> dicit<sup>4</sup>: „ Illa natura quæ semper genita manet ex Patre, id est, quæ per generationem æternam accepta est a Patre, naturam nostram a matre sine peccato suscepit. „

CONCLUSIO. — Divinæ personæ primo assumere humanam naturam convenit, naturæ autem divinæ secundario.

Respondet dicendum quod, sicut dictum est (art. præc.), in verbo assumptionis duo significantur; scilicet principium actionis, et terminus ejus. Esse autem assumptionis principium, convenit naturæ divinæ secundum seipsam, quia ejus virtute assumptio facta est; sed esse terminum assumptionis, non convenit naturæ divinæ secundum seipsam, sed ratione personæ, in qua consideratur<sup>5</sup>. Et ideo primo quidem et propriissime persona dicitur assumere; secundario autem potest dici quod etiam natura assumpsit naturam ad sui personam, et secundum etiam hunc modum dicitur natura incarnata, non quasi sit in carnem conversa, sed quia naturam carnis assumpsit. Unde Damascenus dicit<sup>6</sup>: „ Dicimus naturam Dei incarnatam esse, secundum beatos Athanasium<sup>7</sup> et Cyrillum. „

Ad primum ergo dicendum, quod ly *se* est reciprocum, et refert idem suppositum. Natura autem divina non differt

(4) In lib. de Fide ad Pet. cap. 2, inter principium et medium.

(5) Solus Filius suscepit humanitatem in singularitate personæ, non in unitate divinæ naturæ, id est, in eo quod est proprium Filii, non quod est commune Trinitati (concil. Toletan. sess. VI, cap. I).

(6) Orth. fid. lib. III, cap. 6, ad finem.

(7) Athanasius quidem in summaria quadam professione de incarnatione Verbi, cum ait: „ Confitemur unam naturam Dei Verbi incarnatam et adoratione una cum sua carne adorandam; „ Cyrillus autem in conc. Chalced., art. 2 (epist. Cyrill. ad Joan. episc. Antioch.).

supposito a persona Verbi. Et ideo inquantum natura divina sumit naturam humanam ad personam Verbi, dicitur eam ad se sumere. Sed quamvis Pater sumat naturam humanam ad personam Verbi, non tamen propter hoc sumiteam ad se; quia non est idem suppositum Patris et Verbi; et ideo non potest dici proprie quod Pater assumat naturam humanam.

Ad *secundum* dicendum, quod illud quod convenit naturæ divinæ secundum se<sup>1</sup>, convenit tribus personis, sicut bonitas, sapientia et huiusmodi. Sed assumere convenit ei ratione personæ Verbi, sicut dictum est (in corp. art.); et ideo soli illi personæ convenit.

Ad *tertium* dicendum, quod sicut in Deo idem est quod est, et quo est; ita etiam in eo idem est id quod agit, et id quo agit; quia unumquodque agit, inquantum est ens. Unde natura divina est illud quo Deus agit; et est ipse Deus agens.

**ART. III. — UTRUM,  
ABSTRACTA PERSONALITATE PER INTELLECTUM,  
NATURA POSSIT ASSUMERE<sup>2</sup>.**

De his etiam Sent. III, dist. 5, quæst. II, art. 3.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod abstracta personalitate per intellectum, natura non possit assumere. Dictum est enim (art. 1 huj. quæst.), quod naturæ convenit assumere ratione personæ. Sed quod convenit alicui ratione alicujus, remoto eo, non potest ei convenire; sicut corpus, quod est visibile ratione coloris, sine colore videri non potest. Ergo, abstracta personalitate per intellectum, natura assumere non potest.

2. Præterea, assumptio importat terminum unionis, ut dictum est (loc. cit.). Sed unio non potest fieri in natura, sed solum in persona. Ergo, abstracta personalitate, natura divina non potest assumere.

3. Præterea, in prima parte dictum est (quæst. XL, art. 3), quod in divinis, abstracta personalitate, nihil manet. Sed

(1) Non tantum *secundum se* quasi ad essentiam intrinsecè pertinens, ut attributa hic notata, sed *secundum se* quasi ex principiis communibus procedens, ut opera *ad extra*.

(2) Sensus hujus quæstionis est si natura divina intelligeretur esse sine relationibus personalibus, et sine personis quas agnoscit fides catholica, quomodo ethnici et Judæi supponunt Deum existere, an posset assumere.

assumens est aliquid. Ergo, abstracta personalitate, non potest divina natura assumere.

Sed *contra* est quod in divinis personalitas dicitur proprietas personalis; quæ triplex est, scilicet paternitas, filiatio, et processio, ut in prima parte dictum est (quæst. xxx, art. 2). Sed remotis his per intellectum, adhuc remanet Dei omnipotentia, per quam est facta incarnatio; sicut Angelus dicit<sup>3</sup>: *Non erit impossibile apud Deum omne verbum*. Ergo videtur quod etiam<sup>4</sup> remota personalitate, natura divina possit assumere.

**CONCLUSIO.** — Abstracta, per intellectum suomodo divina apprehendentem, personalitate, potest natura divina intelligi, ut assumens.

Respondeo dicendum quod intellectus dupliciter se habet ad divina: uno modo ut cognoscat Deum sicut est; et sic impossibile est quod circumscribatur per intellectum aliquid a Deo, ita quod aliud remaneat; quia totum quod est in Deo, est unum, salva distinctione personarum, quarum tamen una tollitur, sublata alia; quia distinguuntur solum relationibus, quas oportet esse simul. Alio modo se habet intellectus ad divina, non quidem quasi cognoscens Deum ut est, sed per modum suum, scilicet multipliciter et divisim, id quod in Deo est unum: et per hunc modum potest intellectus noster intelligere bonitatem et sapientiam divinam, et alia huiusmodi, quæ dicuntur essentialia attributa, non intellecta paternitate vel filiatione, quæ dicuntur personalitates. Et secundum hoc, abstracta personalitate per intellectum, possumus adhuc intelligere naturam assumentem<sup>5</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod quia in divinis idem est quo est, et quod est, quidquid eorum quæ attribuuntur Deo in abstracto, secundum se consideretur, aliis circumscriptis, erit aliquid subsistens; et per consequens persona, cum sit in natura intellectuali. Sicut igitur nunc positis proprietatibus personali-

(3) Luc. I, 37.

(4) Ita cum Mss. Camer. Nicolai. Cod. Alcan. Videtur etiam quod. Al. deest, etiam.

(5) Ea sententia communis est inter thomistas, ait Billuart, quia agnoscunt in Deo subsistentiam communem et absolutam, distinctam a subsistentiis relativis per quas constituuntur personæ.



bus in Deo dicimus tres personas; ita exclusis per intellectum proprietatibus personalibus, remanebit in consideratione nostra natura divina, ut subsistens, et ut persona. Et per hunc modum potest intelligi quod assumat naturam humanam ratione suæ subsistentiæ vel personalitatis <sup>1</sup>.

Ad *secundum* dicendum, quod etiam circumscriptis per intellectum personalitatibus trium personarum, remanebit in intellectu una personalitas Dei, ut Judæi intelligunt; ad quam poterit terminari assumptio, sicut nunc dicimus eam terminari ad personam Verbi.

Ad *tertium* dicendum, quod, abstracta personalitate per intellectum, dicitur nihil remanere per modum resolutionis <sup>2</sup>; quasi aliud sit quod subicitur relationi, et aliud ipsa relatio; quia quidquid consideratur in Deo, consideratur ut suppositum subsistens. Potest tamen aliquid eorum quæ dicuntur de Deo, intelligi sine alio, non per modum resolutionis, sed per modum jam dictum (in corp. art.).

**ART. IV. — UTRUM UNA PERSONA POSSIT SINE ALIA NATURAM CREATAM ASSUMERE <sup>3</sup>.**

De his etiam Sent. III, dist. I, quæst. II, art. I.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod una persona non possit assumere naturam creatam, alia non assumente.

“Indivisa enim sunt opera Trinitatis, ut dicit Augustinus <sup>4</sup>. Sicut autem trium personarum est una essentia, ita et una operatio. Sed assumere est operatio quædam. Ergo non potest convenire uni personæ divinæ quin conveniat alii.

2. Præterea, sicut dicimus personam Filii incarnatam, ita et naturam; “tota enim divina natura in una suarum hypostasum incarnata est, ut dicit Damascenus <sup>5</sup>. Sed natura communis est tribus personis. Ergo et assumptio.

3. Præterea, sicut humana natura in

Christo assumpta est a Deo, ita etiam homines per gratiam assumuntur ab ipso, secundum illud Rom. XIV, 3: *Deus illum assumpsit*. Sed hæc assumptio communiter pertinet ad omnes personas. Ergo et prima.

Sed *contra* est quod Dionysius <sup>6</sup> Incarnationis mysterium dicit pertinere ad discretam theologiam <sup>7</sup>, secundum quam scilicet aliquid distinctim dicitur de divinis personis.

**CONCLUSIO.** — Assumptio, cum præter operationis actum, amplius denotet assumptionis terminum, ex parte principii communis est tribus personis, non autem ex parte termini.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. I huj. quæst.), assumptio duo importat; scilicet actum assumentis et terminum assumptionis. Actus autem assumentis procedit ex divina virtute, quæ communis est tribus personis; sed terminus assumptionis est persona, sicut dictum est (loc. cit.). Et ideo id quod est actionis in assumptione, commune est tribus personis; sed id quod pertinet ad rationem termini, convenit ita uni personæ, quod non alii: tres enim personæ fecerunt ut humana natura uniretur uni personæ Filii <sup>8</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ratio illa procedit ex parte operationis; et sequeretur conclusio, si solam illam operationem importaret absque termino, qui est persona.

Ad *secundum* dicendum, quod natura dicitur incarnata, sicut et assumens, ratione personæ, ad quam terminata est unio, sicut dictum est (art. I et 2 hujus quæst.); non autem prout est communis tribus personis. Dicitur autem tota natura divina incarnata, non quia sit incarnata in omnibus personis; sed quia nihil deest de perfectione divinæ naturæ personæ incarnatæ, ut explicat <sup>9</sup> Damascenus.

(1) At in eo casu natura humana uniretur primario et immediate ad subsistentiam absolutam, secundario tantum et mediate ad subsistentias relativas.

(2) Intelligit aliquid remanere per modum resolutionis, quando manet aliquid, facta reali separatione, ut animadvertit Sylvius.

(3) Responsio affirmativa de fide est, et illud dogma fuit a concilio Nicæno clare definitum, ut patet ex Symbolo.

(4) Enchirid. cap. 38, a med.

(5) Orth. fid. lib. III, cap. 6, ante med.

(6) De div. nom. cap. 2, lect. I et 2.

(7) Discretam theologiam vocat Dionysius illam quæ de his quæ toti Trinitati non sunt communia tractat, ut paternitas, filiatio, incarnatio, etc. Opponitur autem theologia conjunctæ, quæ de his est, in quibus tres personæ non ab invicem distinguuntur, ut bonitas, sapientia, deitas, etc.

(8) Quod in conc. Tolet. VI, c. 11 sic habetur: “Incarnationem fidei tota Trinitas operata est, quia inseparabilia sunt opera Trinitatis, solus tamen Filius formam servi accepit in singularitate personæ.”

(9) Orth. fid. lib. II, cap. 6, ante med.

Ad *tertium* dicendum, quod assumptio quæ fit per gratiam adoptionis, terminatur ad quamdam participationem divinæ naturæ secundum quamdam assimilationem ad bonitatem illius, secundum illud II. Petr. 1, 4: *Ut divinæ consortes naturæ*, etc.: et ideo huiusmodi assumptio communis est tribus personis et ex parte principii, et ex parte termini. Sed assumptio quæ est per gratiam unitatis, est communis ex parte principii, non autem ex parte termini<sup>1</sup>, ut dictum est (in corp. art. et art. 2 huj. quæst.).

**ART. V. — UTRUM QUÆLIBET PERSONA DIVINA POTUERIT HUMANAM NATURAM ASSUMERE** <sup>2</sup>.

De his etiam Sent. III, dist. 1, quæst. 11, art. 3.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod nulla alia persona divina potuerit humanam naturam assumere præter personam Filii. Per huiusmodi enim assumptionem factum est quod Deus sit filius hominis. Sed inconveniens esset quod esse filium hominis conveniret Patri vel Spiritui sancto: hoc enim vergeret in confusionem divinarum personarum. Ergo Pater vel Spiritus sanctus carnem assumere non potuit.

2. Præterea, per incarnationem divinam homines assecuti sunt adoptionem filiorum, secundum illud Rom. VIII, 15: *Non accepistis spiritum servitutis iterum in timore, sed spiritum adoptionis filiorum* <sup>3</sup>. Sed filiatio adoptiva est participata similitudo filiationis naturalis, quæ non convenit nec Patri, nec Spiritui sancto; unde dicitur Rom. VIII, 29: *Quos præscivit et prædestinavit conformes fieri imaginis Filii sui*. Ergo videtur quod nulla alia persona potuerit incarnari præter personam Filii.

3. Præterea, Filius dicitur missus et genitus nativitate temporali, secundum quod incarnatus est. Sed Patri non convenit mitti, quia est innaseibilis, ut in

prima parte habitum est (quæst. XXXII, art. 3, et quæst. XLIII, art. 4). Ergo saltem persona Patris non potuit incarnari.

Sed *contra* est quod quidquid. potest Filius, potest Pater et Spiritus sanctus<sup>4</sup>, alioquin non esset eadem potentia trium personarum. Sed Filius potuit incarnari. Ergo similiter Pater et Spiritus sanctus.

**CONCLUSIO.** — Cum una sit trium personarum potestas, potuit quævis persona divina humanam assumere naturam.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. præc.), assumptio duo importat; scilicet ipsum actum assumentis et terminum assumptionis. Principium autem actus est virtus divina; terminus autem est persona. Virtus autem divina communiter et indifferenter se habet ad omnes personas. Eadem etiam est communis ratio personalitatis in tribus personis, licet proprietates personales sint differentes. Quandoeumque autem virtus aliqua indifferenter se habet ad plura, potest ad quodlibet eorum suam actionem terminare; sicut patet in potentiis rationalibus, quæ se habent ad opposita, quorum utrumque agere possunt. Sic ergo divina virtus potuit naturam humanam unire personæ Patris vel Spiritus sancti, sicut univit eam personæ Filii. Et ideo dicendum quod Pater vel Spiritus sanctus potuit carnem assumere, sicut et Filius<sup>5</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod filiatio temporalis, qua Christus dicitur filius hominis, non constituit personam ipsius, sicut filiatio æterna; sed est quidam consequens nativitatem temporalem. Unde si per hunc modum nomen filiationis ad Patrem vel Spiritum sanctum transferretur, nulla sequeretur confusio divinarum personarum<sup>6</sup>.

Ad *secundum* dicendum, quod filiatio adoptiva est quædam participata similitudo filiationis naturalis: sed fit in

(1) Hermogenes et Praxeas qui dixerunt fieri non potuisse ut Filius incarnaretur aut pateretur sine Patre, olim fuerunt damnati, ut patet ex August. et Epiphani. in lib. hæres. Idem refert de Sabellianis Socrates (Hist. lib. II, c. 15).

(2) S. Anselmus negativam videtur asseruisse in lib. de incarnat. cap. IV, quamvis thomistæ sua verba in bonam partem accipiant.

(3) Vel expressius (Gal. IV): *Misit Deus Filium suum natum de muliere, factum sub lege, ut eos qui sub lege erant redimeret, et adoptionem filiorum reciperemus*.

(4) Sumendo potentiam ut est aliquid essentialiter sive absolutum; non ut aliquid relativum sive notionale, qualis est potentia generandi et potentia spirandi ut sic: vel quidquid potest Pater, potest Filius, *ad extra* tantum, non *ad intra*.

(5) Sive conjunctim cum Filio, sive seorsim sine illo.

(6) Aut saltem ista confusio tantum esset in sermone, et non in re; ac proinde istud argumentum, quod affert S. Anselmus, evidenter claudicat.



nobis appropriate a Patre, qui est principium naturalis filiationis, et perdonum Spiritus sancti, qui est amor Patris et Filii, secundum illud Gal. iv, 6: *Misit Deus Spiritum Filii sui in corda nostra clamantem: Abba, pater.* Et ideo, sicut Filio incarnato, adoptivam filiationem accepimus ad similitudinem filiationis naturalis ejus; ita, Patre incarnato, adoptivam filiationem recipemus ab eo, tamquam a principio naturalis filiationis, et a Spiritu sancto, tanquam a nexu communi Patris et Filii.

Ad tertium dicendum, quod Patri convenit esse innascibilem secundum nativitatem æternam; quod non excluderet nativitas temporalis. Mitti autem dicitur Filius Dei secundum incarnationem, eo quod est ab alio, sine quo incarnatio non sufficeret ad rationem missionis <sup>1</sup>.

**ART. VI. — UTRUM PLURES PERSONÆ DIVINÆ POSSINT ASSUMERE UNAM NUMERO NATURAM <sup>2</sup>.**

De his etiam Sent. III, dist. I, quæst. II, art. 4.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod duæ personæ divinæ non possint assumere unam et eandem numero naturam. Hoc enim supposito, aut essent unus homo, vel plures. Sed non plures: sicut enim una natura divina in personis pluribus non patitur esse plures deos, ita una natura humana in pluribus personis non patitur esse plures homines. Similiter etiam non possent esse unus homo; quia unus homo est iste homo, qui demonstrat unam personam; et sic tolleretur distinctio trium personarum divinarum, quod est inconveniens. Non ergo duæ aut tres personæ possunt accipere unam naturam humanam.

2. Præterea, assumptio terminatur ad unitatem personæ, ut dictum est (art. 2 hujus quæst.). Sed non est una persona Patris, et Filii, et Spiritus sancti. Ergo non possunt tres personæ assumere unam naturam humanam.

3. Præterea, Damascenus dicit <sup>3</sup> et Augustinus <sup>4</sup>, quod ex incarnatione Filii Dei consequitur quod quidquid dicitur de Filio Dei, dicitur de filio hominis, et

e converso. Si ergo tres personæ assumerent unam naturam humanam, sequeretur quod quidquid dicitur de qualibet trium personarum, diceretur de illo homine: et e converso, quæ dicerentur de illo homine, possent dici de qualibet trium personarum. Sic ergo id quod est proprium Patris, scilicet generare Filium ab æterno, diceretur de illo homine, et per consequens diceretur de Filio Dei; quod est inconveniens. Non ergo est possibile quod tres personæ divinæ assumant unam naturam humanam.

Sed contra, persona incarnata subsistit in duabus naturis, divina scilicet et humana. Sed tres personæ possunt subsistere in una natura divina. Ergo etiam possunt subsistere in una natura humana, ita scilicet quod sit una natura humana a tribus personis assumpta.

**CONCLUSIO.** — Non est impossibile personis divinis, ut duæ vel tres assumant unam numero naturam humanam; sed tamen impossibile est ut assumant unam hypostasim, seu humanam personam.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. II, art. 5 ad 1), ex unionem animæ et corporis in Christo non fit neque nova persona, neque nova hypostasis <sup>5</sup>; sed fit una natura assumpta in personam vel hypostasim divinam: quod quidem non fit per potentiam naturæ humanæ, sed per potentiam divinæ personæ. Est autem talis divinarum personarum conditio, quod una earum non excludit aliam a communione ejusdem naturæ, sed solum a communione ejusdem personæ. Quia igitur "in mysterio Incarnationis tota ratio facti est potentia facientis," ut Augustinus dicit <sup>6</sup>, magis circa hoc est judicandum secundum conditionem divinæ personæ assumentis, quam secundum conditionem naturæ humanæ assumptæ. Sic ergo non est impossibile divinis personis, ut duæ vel tres assumant unam naturam humanam; esset tamen impossibile ut assumerent unam hypostasim vel unam personam humanam; sicut et Anselmus dicit <sup>7</sup>, quod "plures personæ non possunt assumere

(1) Ea de re confer quod dictum (I. part., quæst. XLIII, art. 8).

(2) Responsio affirmativa communis est contra scotistas.

(3) Orth. f.d. lib. III, cap. 3 et 4, ad fin.

(4) De Trin. lib. I, cap. 11, 12 et 13.

(5) Id est, non alia persona vel hypostasis a divina.

(6) Epist. ad Volusianum 132, al. 3, ante med.

(7) In lib. II: *Cur Deus homo*, cap. 9, circa princ.

unum eundemque hominem in unitate personæ <sup>1</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod hac positione facta, scilicet quod tres personæ assumerent unam naturam humanam, verum esset dicere quod tres personæ essent unus homo propter unam naturam humanam. Sicut enim nunc verum est dicere quod tres personæ sunt unus Deus propter unam divinam naturam; sic verum esset dicere quod essent unus homo propter unam naturam humanam. Nec ly *unus* importaret unitatem personæ, sed unitatem in natura humana; non enim posset argui ex hoc quod tres personæ sunt unus homo, quod essent unus simpliciter. Nihil enim prohibet dicere quod homines qui sunt plures simpliciter, sint unus quantum ad aliquid, puta unus populus; et sicut Augustinus dicit <sup>2</sup>, "diversum est natura spiritus Dei et spiritus hominis; sed inhærendo fit unus spiritus, " secundum illud I. Cor. vi, 17: *Qui adhæret Deo, unus spiritus est*.

Ad *secundum* dicendum, quod illa positione facta, humana natura esset assumpta in unitate non unius personæ, sed in unitate singularum personarum; ita scilicet quod sicut divina natura habet naturalem unitatem cum singulis personis, ita natura humana haberet unitatem cum singulis per assumptionem.

Ad *tertium* dicendum, quod circa mysterium Incarnationis fit communicatio proprietatum pertinentium ad naturam; quia quæcumque conveniunt naturæ, possunt prædicari de persona subsistente in natura illa, cujuscumque naturæ nomine significetur <sup>3</sup>. Prædicta igitur positione facta, de persona Patris poterunt prædicari et ea quæ sunt humanæ naturæ, et ea quæ sunt divinæ; et similiter de persona Filii, et Spiritus sancti; non autem id quod conveniret personæ Patris ratione propriæ personæ, posset attribui personæ Filii aut Spiritus sancti, propter distinctionem personarum, quæ remaneret. Posset ergo dici quod sicut Pater est ingenuitus, ita homo es-

set ingenuitus, secundum quod ly *homo* supponeret pro persona Patris. Si quis autem ulterius procederet: Homo est ingenuitus; Filius est homo; ergo Filius est ingenuitus; esset fallacia figuræ dictionis vel accidentis <sup>4</sup>: sicut et nunc dicimus Deum esse ingenuitum, quia Pater est ingenuitus: nec tamen possumus concludere quod Filius sit ingenuitus, quamvis sit Deus.

**ART. VII. — UTRUM UNA PERSONA DIVINA POSSIT ASSUMERE DUAS NATURAS HUMANAS.**

De his etiam Sent. iii, dist. I, quæst. ii, art. 4.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod una persona divina non possit assumere duas naturas humanas. Natura enim assumpta in mysterio Incarnationis non habet aliud suppositum præter suppositum personæ divinæ, ut ex supra dictis patet (art. præc., et art. 2 hujus quæst.). Si ergo ponatur esse una persona divina assumens duas humanas naturas, esset unum suppositum duarum naturarum ejusdem speciei; quod videtur implicare contradictionem, non enim natura unius speciei multiplicatur nisi secundum distinctionem suppositorum.

2. Præterea, hac suppositione facta, non posset dici quod persona divina incarnata esset unus homo; quia non haberet unam naturam humanam: similiter non posset dici quod esset plures; quia plures homines sunt supposito distincti, et ibi esset tantum unum suppositum. Ergo prædicta positio est omnino impossibilis.

3. Præterea, in Incarnationis mysterio tota natura divina est unita toti naturæ assumptæ. id est, cuilibet parti ejus: "Est enim Christus perfectus Deus et perfectus homo, totus Deus et totus homo, " ut Damascenus dicit <sup>5</sup>. Sed duæ humanæ naturæ non possent totaliter sibi invicem uniri; quia oportet quod anima unius esset unita corpori alterius, et quod etiam duo corpora essent simul: quod confusionem induceret naturarum. Non ergo est pos-

(1) In bonam partem, ut solet, verba Anselmi accipit S. Doctor, quamvis utrumque doctorem in hac quæstione inter se dissentire mihi verisimilius videatur.

(2) De Trin. lib. vi, cap. 3, ante med.

(3) Quod intelligendum est de prædicatione in concreto; propria vero unius personæ non possunt alteri personæ tribui. Cæterum de com-

municatione idiomatum confer quod dicturus est S. Doctor (quæst. xvi).

(4) Fallacia dictionis est dum ab uno genere ad aliud fit transitus, et fallacia accidentis est a dicto secundum quid ad dictum simpliciter (Cf. *Logica di Porto-Reale*, c. xix, § 5).

(5) Lib. iii, cap. 7, a med.



sibile quod una persona divina duas humanas naturas assumat.

Sed *contra* est quod quidquid potest Pater, potest Filius. Sed Pater post incarnationem Filii potest assumere naturam humanam aliam numero ab ea quam Filius assumpsit: in nullo enim per Incarnationem Filii est diminuta potentia Patris vel Filii<sup>1</sup>. Ergo videtur quod Filius post incarnationem possit aliam humanam naturam assumere præter eam quam assumpsit.

**CONCLUSIO.** — Quoniam potentia divinæ personæ infinita est, potest persona divina præter humanam naturam, quam assumpsit, aliam numero humanam naturam assumere.

Respondeo dicendum quod illud quod potest in unum et non in amplius, habet potentiam limitatam ad unum. Potentia autem divinæ personæ est infinita, nec potest limitari ad aliquid creatum. Unde non est dicendum quod persona divina ita assumpserit unam naturam humanam quod non potuerit assumere aliam<sup>2</sup>. Videretur enim ex hoc sequi quod personalitas divinæ naturæ esset ita comprehensa per unam naturam humanam, quod ad ejus personalitatem alia assumi non possit; quod est impossibile; non enim increatum a creato comprehendi potest<sup>3</sup>. Patet ergo quod sive consideremus personam divinam secundum virtutem, quæ est principium unionis, sive secundum suam personalitatem, quæ est terminus unionis, oportet dicere quod persona divina præter naturam humanam quam assumpsit, possit aliam numero naturam humanam assumere.

Ad *primum* ergo dicendum, quod natura creata perficitur in sua ratione per formam, quæ multiplicatur secundum divisionem materiæ. Et ideo si compositio materiæ et formæ constituat novum suppositum, consequens est quod natura multiplicetur secundum multiplicationem suppositorum. Sed in mysterio Incarnationis unio formæ et materiæ, id est, animæ et corporis, non constituit novum suppositum, ut supra

(1) Hinc Ecclesia canit in festo Circumcisionis: *Id quod fuit permansit, quando quod non erat assumpsit.*

(2) Simul et semel, vel coniunctim cum illa quam assumpsit.

(3) Neque comprehensione substantiali sive entitativa de qua nunc agitur, neque intel-

dictum est (art. præc.). Et ideo posset esse multitudo secundum numerum ex parte naturæ propter divisionem materiæ, absque distinctione suppositorum.

Ad *secundum* dicendum, quod posset videri dicendum quod prædicta positione facta, sequeretur quod essent duo homines propter duas naturas, absque hoc quod essent ibi duo supposita; sicut e converso tres personæ dicerentur unus homo propter unam naturam humanam assumptam, ut supra dictum est (art. præc. ad 1). Sed hoc non videtur esse verum; quia nominibus est utendum secundum quod sunt ad significandum imposita; quod quidem est ex consideratione eorum quæ apud nos sunt. Et ideo oportet circa modum significandi et consignificandi considerare ea quæ apud nos sunt; in quibus nunquam nomen ab aliqua forma impositum pluraliter dicitur, nisi propter pluralitatem suppositorum. Homo enim qui est duobus vestimentis indutus, non dicitur duo vestiti, sed unus vestitus duobus vestimentis: et qui habet duas qualitates, dicitur singulariter aliquis secundum duas qualitates. Natura autem assumpta quantum ad aliquid se habet per modum indumenti, licet non sit similitudo quantum ad omnia, ut supra dictum est (quæst. II, art. 6 ad 1). Et ideo si persona divina assumeret duas naturas humanas, propter unitatem suppositi diceretur unus homo habens duas naturas humanas<sup>4</sup>. Contingit autem quod plures homines dicuntur unus populus propter hoc quod conveniunt in aliquo uno; non autem propter unitatem suppositi. Et similiter si duæ personæ divinæ assumerent unam numero humanam naturam, dicerentur unus homo, ut supra dictum est (art. præc. ad 1), non unitate suppositi, sed in quantum conveniunt in aliquo uno.

Ad *tertium* dicendum, quod divina et humana natura non eodem ordine se habent ad unam personam divinam; sed per prius comparatur ad ipsam divinam naturam, utpote quæ est unum cum ea ab æterno; sed natura humana comparatur ad personam divinam per postativa et mentali quæ ad beatificam visionem pertinet.

(4) Expresse contrarium docuerat S. Thomas in Sent. III, dist. 1, quæst. II, art. 5 ad 2 et 3; sed hanc sententiam in hoc articulo merito retractavit.

rius, utpote assumpta ex tempore a divina persona, non quidem ad hoc quod natura sit ipsa persona, sed quod persona Dei in humana natura subsistat. Filius enim Dei est sua deitas, sed non est sua humanitas <sup>1</sup>. Et ideo ad hoc quod natura humana assumatur a divina persona, requiritur quod divina natura unionem personali uniatur toti naturæ assumptæ, id est, secundum omnes partes ejus. Sed duarum naturarum assumptarum esset uniformis habitudo ad personam divinam, nec una assumeret aliam: unde non oporteret quod una earum totaliter alteri uniretur, id est, omnes partes unius omnibus partibus alterius.

**ART. VIII. — UTRUM FUERIT MAGIS CONVENIENS QUOD PERSONA FILII ASSUMERET HUMANAM NATURAM QUAM ALIA PERSONA DIVINA <sup>2</sup>.**

De his etiam infra, quæst. xxxix, art. 8 ad 3, et Sent. iii, dist. 2, quæst. ii, art. 2, et Cont. gent. lib. iv, cap. 39 fin. et 62.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod non fuerit magis conveniens Filium Dei incarnari quam Patrem vel Spiritum sanctum. Per mysterium enim Incarnationis homines ad veram Dei cognitionem sunt perducti, secundum illud Joan. xviii, 37: *In hoc natus sum, et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati*. Sed ex hoc quod persona Filii Dei est incarnata, multi impediti fuerunt a vera Dei cognitione, ea quæ dicuntur de Filio secundum humanam naturam, referentes ad ipsam Filii personam; sicut Arius, qui posuit inæqualitatem personarum, propter hoc quod dicitur Joan. xiv, 28: *Pater major me est*; qui quidem error non provenisset, si personæ Patris incarnata fuisset: nullus enim æstimasset Patrem Filio minorem. Magis ergo videtur fuisse conveniens quod persona Patris incarnaretur quam persona Filii.

2. Præterea, incarnationis effectus videtur esse recreatio <sup>3</sup> quædam humanæ naturæ, secundum illud Gal. ult., 15: *In*

*Christo Jesu neque circumcisio aliquid valet, nec præputium, sed nova creatura* <sup>4</sup>. Sed potentia creandi appropriatur Patri. Ergo magis decuisset Patrem incarnari quam Filium.

3. Præterea, incarnatio ordinatur ad remissionem peccatorum, secundum illud Matth. i, 21: *Vocabis nomen ejus Jesum: ipse enim salvum faciet populum suum a peccatis eorum*. Remissio autem peccatorum attribuitur Spiritui sancto, secundum illud Joan. xx, 22: *Accipite Spiritum sanctum: quorum remiseritis peccata, remittuntur eis*. Ergo magis congruebat personam Spiritus sancti incarnari quam personam Filii.

Sed contra est quod Damascenus dicit <sup>5</sup>: "In mysterio Incarnationis manifestata est sapientia et virtus Dei: sapientia quidem, quia invenit difficillimi solutionem pretii quam decentissimam"; virtus autem, quia victum fecit rursus victorem. Sed virtus et sapientia appropriantur Filio, secundum illud I. Corinth. i, 24: *Christum Dei virtutem et Dei sapientiam*. Ergo conveniens fuit personam Filii incarnari.

**CONCLUSIO.** — Cum Verbi Dei ad humanam naturam maxima sit similitudo, convenientissimum fuit, ex divinis personis ipsum Verbum humanam assumere naturam.

Respondeo dicendum quod convenientissimum fuit personam Filii incarnari: primo quidem ex parte unionis <sup>7</sup>; convenienter enim ea quæ sunt similia, uniuntur. Ipsius autem personæ Filii, qui est Verbum Dei, attenditur uno quidem modo communis convenientia ad totam creaturam; quia verbum artificis, id est, conceptus ejus, est similitudo exemplaris eorum quæ ab artifice fiunt. Unde Verbum Dei, quod est æternus conceptus ejus, est similitudo exemplaris totius creaturæ. Et ideo sicut per participationem hujus similitudinis creaturæ sunt in propriis speciebus institutæ, sed mobiliter; ita per unionem Verbi ad creaturam, non parti-

(1) Idem ex quæst. xvi, art. 5, et quæst. xvii, art. 1, æquivalenter colligitur.

(2) In hac questione vide Athanas. (lib. De incarnatione), Augustinum (tract. xvii in Joan.), Anselm. (lib. De incons., cap. 4, et lib. ii *Cur Deus homo*, cap. 9), Damasc. (De fide orthodox. lib. iv, c. 4), Bernard. (serm. i De adventu), Richard. de S. Victore (lib. De Verbo incarnato, cap. 9 et seq.).

(3) Recreatio seu iterata creatio, vel creaturæ instauratio.

(4) Sic et (II. Corinth. v, 17): *Nova in Christo creatura*.

(5) Orth. fid. lib. iii, cap. 1.

(6) Ita passim. Codex Alcan., *valde decentissimam*.

(7) Consideratæ nempe secundum se vel quantum ad extrema quæ unit.



cipatam, sed personalem<sup>1</sup>, conveniens fuit reparari creaturam in ordine ad æternam et immobilem perfectionem: nam et artifex per formam artis conceptam, qua artificiatum condidit, ipsum, si collapsum fuerit, restaurat. Alio modo habet convenientiam specialiter cum humana natura ex eo quod Verbum est conceptus æternæ sapientiæ, a qua omnis sapientia hominum derivatur. Et ideo per hoc homo in sapientia perficitur, quæ est propria ejus perfectio, prout est rationalis, quod participat Verbum Dei; sicut discipulus instruitur per hoc quod recipit verbum magistri. Unde Eccli. 1, 5 dicitur: *Fons sapientiæ Verbum Dei in excelsis*. Et ideo ad consummatam hominis perfectionem conveniens fuit ut ipsum Verbum Dei humanæ naturæ personaliter uniretur. Secundo, potest accipi ratio hujus congruentiæ ex fine unionis, qui est impletio prædestinationis; eorum scilicet qui præordinati sunt ad hæreditatem cælestem, quæ non debetur nisi filiis, secundum illud Rom. viii, 17: *Si filii, et hæredes*. Et ideo congruum fuit ut per eum qui est filius naturalis, homines participarent similitudinem hujus filiationis secundum adoptionem; sicut Apostolus ibidem, 29, dicit: *Quos præscivit et prædestinavit conformes fieri imaginis Filii sui*<sup>2</sup>. Tertio, potest accipi ratio hujus congruentiæ ex peccato primi parentis, cui per incarnationem remedium adhibetur. Peccaverat enim primus homo appetendo scientiam, ut patet ex verbis serpentis promittentis homini scientiam boni et mali. Unde conveniens fuit ut per Verbum veræ sapientiæ homo reduceretur in Deum, qui per inordinatum appetitum scientiæ recesserat a Deo.

Ad primum ergo dicendum quod nihil est quo humana malitia non possit abuti, quando etiam ipsa Dei bonitate abutitur, secundum illud Rom. 11: *An divitias bonitatis ejus contemnitis?* Unde etiamsi persona Patris fuisset incarnata, potuisset ex hoc homo alicujus erroris occasionem sumere, quasi Filius

sufficere non potuisset ad humanam naturam reparandam.

Ad secundum dicendum, quod prima rerum creatio facta est a potentia Dei Patris per Verbum; unde et recreatio per Verbum fieri debuit a potentia Dei Patris, ut recreatio creationi responderet, secundum illud II. Cor. v, 19: *Deus erat in Christo mundum reconcilians sibi*.

Ad tertium dicendum, quod Spiritui sancto proprium est quod sit donum Patris et Filii. Remissio autem peccatorum fit per Spiritum sanctum, tanquam per donum Dei. Et ideo convenientius fuit ad justificationem hominum quod incarnaretur Filius, cujus Spiritus sanctus est donum.

## QUÆSTIO IV.

### DE MODO UNIONIS EX PARTE NATURÆ HUMANÆ ASSUMPTÆ, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de unionem ex parte assumpti. Circa quod primo considerandum occurrit de his quæ sunt a Verbo Dei assumpta. Secundo, de coassumptis, quæ sunt perfectiones et defectus. Assumpsit autem Dei Filius humanam naturam et partes ejus. Unde circa primum triplex consideratio occurrit. Prima est quantum ad ipsam naturam humanam. Secunda est quantum ad partes ipsius. Tertia quantum ad ordinem assumptionis. Circa primum queruntur sex: 1. Utrum humana natura fuerit magis assumptibilis a Filio Dei quam aliqua alia natura. — 2. Utrum assumpserit personam. — 3. Utrum assumpserit hominem. — 4. Utrum fuisset conveniens quod assumpsisset naturam humanam a singularibus separatam. — 5. Utrum fuisset conveniens quod assumpsisset naturam humanam in omnibus ejus singularibus. — 6. Utrum fuerit conveniens quod assumeret humanam naturam in aliquo homine ex stirpe Adæ progenito.

#### ART. I. — UTRUM NATURA HUMANA FUERIT MAGIS ASSUMPTIBILIS A FILIO DEI QUAM ALIQUA ALIA NATURA<sup>3</sup>.

De his etiam Sent. iii, dist. 2, quæst. 1, art. I, et Cont. gent. lib. iv, cap. 55 ad 3 et 5.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod humana natura non fuerit magis assumptibilis a Filio Dei quam quælibet alia natura. Dicit enim Augustinus<sup>4</sup>: "In rebus mirabiliter factis tota ratio facti est potentia facientis." Sed

subjungitur, *hæredes quidem Dei, cohæredes autem Christi*.

(3) Convenientius fuit, juxta S. Doctorem, naturam humanam assumi a Verbo quam alteram quancumque.

(4) In ep. ad Volusianum, 138, al. 3, ante med.

(1) Vel transposita constructione: "Per unionem non participatam, sed personalem Verbi ad creaturam, etc."

(2) Ex quo etiam consequens est ut et per illum participant hæreditatem filiorum: unde post verba illa, *si filii et hæredes*, immediate

potentia Dei facientis incarnationem, quæ est opus maxime mirabile, non limitatur ad unam naturam, cum potentia Dei sit infinita. Ergo natura humana non est magis assumptibilis a Deo quam aliqua alia creatura.

2. Præterea, similitudo est ratio faciens ad congruitatem incarnationis divinæ personæ, ut supra dictum est (quæst. præc., art. 8). Sed sicut in creatura rationali invenitur similitudo imaginis, ita in creatura irrationali invenitur similitudo vestigii. Ergo creatura irrationalis assumptibilis fuit, sicut humana natura.

3. Præterea, in natura angelica invenitur expressior Dei similitudo quam in natura humana, sicut Gregorius dicit<sup>1</sup>, introducens illud Ezech. xxviii, 12: *Tu signaculum similitudinis*. Invenitur etiam in angelo peccatum sicut in homine, secundum illud Job iv, 18: *In angelis suis reperit pravitatem*. Ergo natura angelica fuit ita assumptibilis sicut natura hominis.

4. Præterea, cum Deo competat summa perfectio, tanto magis est Deo aliquid simile, quanto est magis perfectum. Sed totum universum est magis perfectum quam partes ejus, inter quas est humana natura. Ergo totum universum est magis assumptibile quam humana natura.

Sed *contra* est quod dicitur Prov. viii, vers. 31, ex ore Sapientiæ genitæ<sup>2</sup>: *Deliçiæ meæ esse cum filiis hominum*: et ita videtur esse quædam congruentia unionis Filii Dei ad humanam naturam.

CONCLUSIO. — Cum humana natura intellectualis existens, apta sit Verbum Dei per cognitionem et amorem attingere, et originali peccato obnoxia, magis reparatione indigeat, ea sola ex naturis, assumptibilis a Verbo fuit.

Respondeo dicendum quod aliquid assumptibile dicitur, quasi aptum assumi a divina persona: quæ quidem aptitudo non potest intelligi secundum potentiam passivam naturalem, quæ non se extendit ad id quod transcendit ordinem naturalem, quem transcendit unio personalis creaturæ ad Deum. Unde re-

(1) Hom. De centum ovibus, 34 in Evangel., ante med.

(2) Hæc ad sapientiam incarnatam litteraliter pertinent, sed ad genitam nihilominus Ecclesia singulariter accommodat, seu ad Filium Dei, imo et ad illius genitricem in ejus festis.

linquitur quod assumptibile aliquid dicitur secundum congruentiam ad unionem prædictam. Quæ quidem congruentia attenditur secundum duo in humana natura; scilicet secundum ejus dignitatem et necessitatem. Secundum dignitatem quidem, quia humana natura, inquantum est rationalis et intellectualis, nata est attingere aliquid ipso Verbo per suam operationem, cognoscendo scilicet et amando ipsum; secundum necessitatem autem, quia indigebat reparatione, cum subjaceret originali peccato. Hæc autem duo soli humanæ naturæ conveniunt. Nam creaturæ irrationali deest congruitas dignitatis; naturæ autem angelicæ deest congruitas prædictæ necessitatis. Unde relinquitur quod sola natura humana sit assumptibilis<sup>3</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod creaturæ dominantur aliquales ex eo quod competit eis secundum proprias causas, non autem ex eo quod convenit eis secundum causas primas et universales; sicut dicimus aliquem morbum esse incurabilem, non quia non potest curari a Deo, sed quia per propria principia subjecti curari non potest. Sic ergo dicitur aliqua creatura non esse assumptibilis, non ad subtrahendum aliquid potentiæ divinæ, sed ad ostendendum conditionem creaturæ, quæ ad hoc aptitudinem non habet.

Ad *secundum* dicendum, quod similitudo imaginis attenditur in natura humana, secundum quod est capax Dei, scilicet ipsum attingendo propria operatione cognitionis et amoris. Similitudo autem vestigii attenditur solum secundum representationem aliquam ex impressione divina in creatura existentem; non autem ex eo quod creatura irrationalis, in qua est sola talis similitudo, possit Deum attingere per solam suam operationem. Quod autem deficit a minori, non habet congruitatem ad id quod est majus; sicut corpus quod non est aptum perfici anima sensitiva, multo minus est aptum perfici anima intellectiva. Multo autem major et perfectior est unio ad Deum secundum *essæ* personale, quam quæ est secundum operationem. Et ideo creatura irrationalis quæ

(3) Congruenter, ut supponitur ex præmissis, non absolute quovis modo: sic enim creatura quælibet juxta beneplacitum Dei assumi potest.



deficit ab unione ad Deum per operationem, non habet congruitatem ut unia-  
tur ei secundum *esse* personale <sup>1</sup>.

Ad *tertium* dicendum, quod quidam dicunt angelum non esse assumptibilem, quia a principio suæ creationis est in sua personalitate perfectus, cum non subiaceat generationi et corruptioni: unde non posset in unitatem divinæ personæ assumi, nisi ejus personalitas destrueretur: quod neque convenit incorruptibilitati naturæ ejus, neque bonitati assumptis; ad quam non pertinet quod aliquid perfectionis in creatura assumpta corrumpat. Sed hoc non videtur excludere totaliter congruitatem assumptionis angelicæ naturæ. Potest enim Deus producendo novam angelicam naturam copulare eam sibi in unitate personæ; et sic nihil præexistens ibi corrumpetur. Sed, sicut dictum est (in corp. art.), deest congruitas ex parte necessitatis: quia etsi natura angelica in aliquibus peccato subjacet, est tamen ejus peccatum irremediabile <sup>2</sup>, ut in prima parte habitum est (quæst. LXIV, art. 2).

Ad *quartum* dicendum, quod perfectio universi non est perfectio unius personæ vel suppositi, sed ejus quod est unum positione vel ordine, cujus plurimæ partes non sunt assumptibiles, ut dictum est (in corp. art. et ad 1). Unde relinquitur quod solum natura humana sit assumptibilis.

**ART. II. — UTRUM FILIUS DEI ASSUMPSE-  
RIT PERSONAM <sup>3</sup>.**

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Filius Dei assumpsit personam. Dicit enim Damascenus <sup>4</sup>, quod "Filius Dei assumpsit humanam naturam in atomo, id est, in individuo. Sed individuum rationalis naturæ est

persona, ut patet per Boetium <sup>5</sup>. Ergo Filius Dei personam assumpsit.

2. Præterea, Damascenus dicit <sup>6</sup> quod "Filius Dei assumpsit ea quæ in natura nostra plantavit. Plantavit autem ibi personalitatem. Ergo Filius Dei assumpsit personam.

3. Præterea, nihil consumitur nisi quod est. Sed Innocentius III dicit in quadam Decret. <sup>7</sup> quod "persona Dei consumpsit personam hominis. Ergo videtur quod persona hominis fuerit prius assumpta.

Sed *contra* est quod Augustinus <sup>8</sup> dicit <sup>9</sup> quod "Deus naturam hominis assumpsit, non personam. "

**CONCLUSIO.** — Cum persona non præintelligatur in humana natura assumptioni, sed magis se habeat ut terminus assumptionis, Filius Dei nullo modo humanam assumpsit personam.

Respondeo dicendum quod aliquid dicitur assumi ex eo quod ad aliquid sumitur. Unde illud quod assumitur, oportet præintelligi assumptioni: sicut illud quod movetur localiter, præintelligitur ipsi motui. Persona autem non præintelligitur in humana natura assumptioni, sed magis se habet ut terminus assumptionis, ut supra dictum est (quæst. præc., art. 1 et 2). Si enim præintelligeretur, vel oporteret, quod corrumpetur; et sic frustra esset assumpta: vel quod remaneret post unionem; et sic essent duæ personæ, una assumens et alia assumpta; quod est erroneum <sup>10</sup>, ut supra ostensum est (quæst. II, art. 6). Unde relinquitur quod nullo modo Filius Dei assumpsit humanam personam.

Ad *primum* ergo dicendum, quod naturam humanam assumpsit Filius Dei in atomo, id est in individuo, quod non est aliud a supposito increato quod est persona Filii Dei. Unde non sequitur quod persona sit assumpta.

perfectus et homo perfectus; in duabus naturis una persona; ne quaternitas Trinitati accederet, si in Christo geminata esset persona. "

(4) Lib. III, cap. 11, parum a princ.

(5) In lib. De duab. nat. aliquant. a princ.

(6) Orth. fid. lib. III, cap. 6, circa med.

(7) Id habet Paschas. Diac. lib. II de Spiritu sancto, cap. 4, ante med., implic., et conc. Francoford. an. 791, in epist. ad episc. Galliæ, a med., tom. VII Conc.

(8) Fulgentius.

(9) In lib. De fide ad Petr., cap. 2.

(10) Aut imo hæreticum, ut patet ex iis quæ contra Nestorium definita sunt. Hinc dixit concilium Wormense: "Dei Filius non personam hominis accepit, sed naturam. "

<sup>1</sup> Id tamen non absolute repugnat, quippe ut ait Billuart, Verbum assumpsit naturam irrationalem et insensibilem, cum triduo mortis mansit unum hypostaticè cadaveri, communicans ei suam personalitatem, non quidem sub ratione personalitatis, sed sub ratione substantiæ constituentis non personam, sed suppositum, quia creatura irrationalis est incapax denominari personam.

<sup>2</sup> Quod non intelligendum est absolute, sed juxta modum divinæ Providentiæ consentaneum. Insuper angelus cecidit propria voluntate, homo voluntate aliena, unde magis erat miseratione dignus.

<sup>3</sup> Negative respondet S. Doctor, quod ita definivit concil. Toletanum (VI, can. 1): "Deus

Ad *secundum* dicendum, quod naturæ assumptæ non deest propria personalitas propter defectum alieujus quod ad perfectionem humanæ naturæ pertineat; sed propter additionem alieujus, quod est supra humanam naturam, quod est unio ad divinam personam.

Ad *tertium* dicendum, quod consumptio ibi non importat destructionem alicujus quod prius fuerat, sed impeditionem ejus quod aliter esse posset. Si enim humana natura non esset assumpta a divina persona, natura humana propriam personalitatem haberet; et pro tanto dicitur persona consumpsisse personam, licet improprie; quia persona divina sua unione impedivit ne humana natura propriam personalitatem haberet.

**ART. III. — UTRUM PERSONA DIVINA ASSUMPSERIT HOMINEM <sup>1</sup>.**

De his etiam Sent. III, dist. 5, quæst. 1, art. 2, et dist. 7, quæst. III, art. 2, et Opusc. I, cap. 21, et Opusc. III, cap. 6, et Rom. I, lect. 3, in fin. et Philipp. II, lect. in fin.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod persona divina assumpsit hominem. Dicitur enim Ps. LXIV, 5: *Beatus quem elegisti et assumpsisti*; quod Glossa <sup>2</sup> exponit de Christo; et Augustinus dicit <sup>3</sup> quod "Filius Dei hominem assumpsit, et in illo humana perpeusus est."

2. Præterea, hoc nomen *homo* significat naturam humanam. Sed Filius Dei assumpsit humanam naturam. Ergo assumpsit hominem.

3. Præterea, Filius Dei est homo. Sed non est homo quem non assumpsit: quia sic esset pari ratione Petrus, vel quilibet alius homo. Ergo est homo quem assumpsit.

Sed *contra* est auctoritas Felieis papæ et martyris, quæ introducitur in Ephesina synodo <sup>4</sup>: "Credimus in Dominum nostrum Jesum Christum de Virgine Maria natum, quia ipse est Dei sempiternus Filius et Verbum, et non homo a Deo assumptus, ut alter sit præter

illum. Neque enim hominem assumpsit Dei Filius, ut alter sit præter ipsum <sup>5</sup>."

**CONCLUSIO.** — Quoniam homo naturam humanam ut est in supposito, significat; Christus hominem assumpsisse, proprio sermone non dicitur.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. præc.), illud quod assumitur non est terminus assumptionis, sed assumptioni præintelligitur. Dicitur autem (qu. III, art. 1 et 2), quod individuum in quo assumitur humana natura, non est aliud quam divina persona, quæ est terminus assumptionis. Hoc autem uomen *homo* significat humanam naturam, prout nata est in supposito esse: quia, ut dicit Damascenus <sup>6</sup>, sicut hoc nomen *Deus* significat eum qui habet divinam naturam; ita hoc nomen *homo* significat eum qui habet naturam humanam. Et ideo non est proprie dictum quod Filius Dei assumpsit hominem, supponendo (sicut rei veritas se habet) quod in Christo sit tantum unum suppositum et una hypostasis. — Sed secundum illos qui ponunt in Christo duas hypostases vel duo supposita, convenienter et proprie dici posset quod Filius Dei hominem assumpsisset. Unde et prima opinio, quæ ponitur in lib. VI Sent. <sup>7</sup>, concedit hominem esse assumptum. Sed illa opinio erronea est <sup>8</sup>, ut supra dictum est (quæst. II, art. 6).

Ad *primum* ergo dicendum, quod hujusmodi locutiones non sunt extendendæ tamquam propriæ; sed pie sunt exponendæ, ubicumque a sacris doctoribus ponuntur; ut dicamus hominem assumptum, quia ejus natura est assumpta, et quia assumptio terminata est ad hoc ut Filius Dei sit homo <sup>9</sup>.

Ad *secundum* dicendum, quod nomen *homo* significat naturam humanam in concreto, prout scilicet est in aliquo supposito; et ideo sicut non possumus dicere quod suppositum sit assumptum, ita non possumus dicere quod homo sit assumptus.

Filii, unus quidem proprius filius assumens hominem, alter vero mortalis susceptus a Deo."

(6) Orth. fid. lib. III, cap. 4 et 11.

(7) Dist. 3.

(8) Et in errorem Nestorii recidit, ut jam notatum est.

(9) Hinc Cyrillus Valeriano scribens: *Non assumpsit hominem, sed factus est homo*: et in refutatione Theodoretii qui Nestorium defendebat eadem scribit.

(1) Hunc loquendi modum aliquando usurpant Patres et ipsa Ecclesia, siquidem canit: *Tu ad liberandum suscepturus hominem, non horruisti virginis uterum*. Sed hæc verba intelligenda sunt sicut et S. Doctor ea interpretatur in resp. ad I.

(2) Interl. et ord. Aug.

(3) Lib. de agone christiano, cap. 11, ante med.

(4) Et refertur in conc. Chalced. part. 2, act. I, in actis synodi Ephes.

(5) Et Julius papa dicit quoque: "Non duo



Ad *tertium* dicendum, quod Filius Dei non est homo quem assumpsit, sed cujus naturam assumpsit.

**ART. IV. — UTRUM FILIUS DEI DEBUERIT ASSUMERE HUMANAM NATURAM ABSTRACTAM AB OMNIBUS INDIVIDUIS <sup>1</sup>.**

De his etiam supra, quæst. II, art. 2 ad 3, et art. 5 ad 2, et quæst. præc. art. 2 ad 1, et art. 3 corp. et Sent. III, dist. 5, q. III, art. 3 ad 1, et dist. 6, quæst. 1, art. 1, quæst. III ad 1.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod Filius Dei debuerit assumere humanam naturam abstractam ab omnibus individuis. Assumptio enim humanæ naturæ facta est ad communem omnium hominum salutem; unde dicitur I. Timoth. IV, 10 de Christo, quod est *salvator omnium hominum, maxime fidelium*. Sed natura, prout est in individuis, recedit a sua communitate. Ergo Filius Dei debuit humanam naturam assumere, prout est ab omnibus individuis abstracta.

2. Præterea, in omnibus id quod est nobilissimum est Deo attribuendum. Sed in unoquoque genere illud quod est per se, potissimum est. Ergo Filius Dei debuit assumere hominem per se; qui quidem, secundum Platonicos <sup>2</sup>, est ipsa humana natura ab individuis separata. Hanc igitur debuit Filius Dei assumere.

3. Præterea, humana natura non est assumpta a Filio Dei, prout significatur in concreto per hoc nomen *homo*, ut dictum est (art. præc.). Sic autem significatur, prout est in singularibus, ut ex dictis patet (ibid.). Ergo Filius Dei assumpsit naturam humanam, prout est ab individuis separata.

Sed *contra* est quod dicit Damasc. <sup>3</sup>: "Deus Verbum incarnatum non eam, quæ nuda contemplatione consideratur, naturam assumpsit; non enim incarnatio hæc, sed deceptio et fictio <sup>4</sup> incarnationis esset." Sed humana natura, prout est ab individuis separata vel abstracta, in nuda contemplatione cogitatur; quia "secundum seipsam non subsistit," ut Damascenus <sup>5</sup> dicit. Ergo Filius Dei non assumpsit humanam naturam, secundum quod est a singularibus separata.

(1) Natura humana sic abstracta nihil aliud est quam natura communis quæ non datur nisi per operationem intellectus.

(2) Ex Arist. Met. lib. I, text. 6 et 25.

(3) Orth. fid. lib. III, cap. 11, circa princ.

(4) Sive figmentum, quia scilicet eo modo

**CONCLUSIO.** — Quoniam natura humana ab omnibus individuis abstracta non existit; nec si esset, mereri, aut videri quispiam per eam posset; eam sic abstractam, a Filio Dei assumptam esse, dicere non licet.

Respondeo dicendum quod natura hominis vel cujuscumque alterius rei sensibilis, præter *esse* quod in singularibus habet, dupliciter potest intelligi: uno modo, quasi per seipsam *esse* habeat præter materiam, sicut Platonici posuerunt; alio modo, sicut in intellectu existens vel humano vel divino. Per se quidem subsistere non potest, ut Philosophus probat <sup>6</sup>, quia ad naturam speciei rerum sensibilibus pertinet materia sensibilis, quæ ponitur in ejus definitione, sicut carnes et ossa in definitione hominis. Unde non potest esse quod natura humana sit præter materiam sensibilem. Si tamen esset hoc modo subsistens natura humana, non fuisset conveniens ut a Verbo Dei assumeretur. Primo quidem, quia assumptio ista terminatur ad personam: hoc autem est contra rationem formæ communis, ut sit in persona, quia in persona individuatur. Secundo, quia naturæ communi non possunt attribui nisi operationes communes et universales, secundum quas homo non crearetur, nec demeretur; cum tamen illa assumptio ad hoc facta sit ut Filius Dei, natura assumpta, nobis mereretur. Tertio, quia natura sic existens non est sensibilis, sed intelligibilis: Filius autem Dei assumpsit humanam naturam, ut hominibus in ea visibilis appareret, secundum illud Baruch III, 38: *Post hæc in terris visus est, et cum hominibus conversatus est.* — Similiter etiam non potuit assumi humana natura a Filio Dei, secundum quod est in intellectu divino; quia sic nihil aliud est quam natura divina; et per hunc modum ab æterno esset in Filio Dei humana natura. — Similiter non convenit dicere quod Filius Dei assumpsit humanam naturam, prout est in intellectu humano: quia hoc nihil aliud esset quam quod intelligeretur assumere naturam humanam;

considerata vel accepta natura nullum esse reale actu habet; nec dici potest habere veram carnem ex qua unita Verbo incarnationi vera denominari possit, sed fictitie tantum cogitari.

(5) Loc. sup. cit.

(6) Metaph. lib. VII, text. 26, 27, 39, 51 et seq.

et sic si non assumeret eam in rerum natura, esset intellectus falsus; nec esset aliud ista naturæ humanæ assumptio quam fictio quædam incarnationis, ut Damascenus dicit <sup>1</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Filius Dei incarnatus est communis omnium salvator; non eommunitate generis vel speciei, quæ attribuitur naturæ ab individuis separatæ, sed eommunitate causæ, prout Filius Dei incarnatus est universalis causa salutis humanæ <sup>2</sup>.

Ad *secundum* dicendum, quod per se homo non invenitur in rerum natura, ita quod sit præter singularia, ut Platonici posuerunt; quamvis quidam dicant quod Plato non intellexit hominem separatum esse nisi in intellectu divino <sup>3</sup>. Et sic non oportuit quod assumeretur a Verbo, eum ab æterno sibi adfuerit.

Ad *tertium* dicendum, quod quamvis natura humana non sit assumpta in concreto, ut suppositum præintelligatur assumptioni, sic tamen assumpta est in individuo, quia assumpta est, ut sit in individuo.

**ART. V. — UTRUM FILIUS DEI NATURAM HUMANAM ASSUMERE DEBUERIT IN OMNIBUS INDIVIDUIS <sup>4</sup>.**

De his etiam supra, quæst. II, art. 5 ad 2, et Sent. III, dist. 2, qu. 1, art. 2, qu. 1.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod Filius Dei humanam naturam assumere debuerit in omnibus individuis. Illud enim quod primo et per se assumptum est, est natura humana. Sed quod convenit per se alieui naturæ, convenit omnibus in eadem natura existentibus. Ergo conveniens fuit ut natura humana assumeretur a Dei Verbo in omnibus suis suppositis.

2. Præterea, incarnatio divina processit ex divina charitate; unde dicitur Jo. III, 16: *Sic Deus dilexit mundum ut Filium suum unigenitum daret*. Sed charitas facit ut aliquis se communiect amicis, quantum est possibile: possibile autem fuit Filio Dei ut plures naturas humanas assu-

meret, ut supra dictum est (quæst. III, art. 7), et eadem ratione omnes. Ergo conveniens fuit quod Filius Dei assumeret naturam humanam in omnibus suis suppositis.

3. Præterea, sapiens operator perficit opus suum breviori via qua potest. Sed brevior via fuisset, si omnes homines assumpti fuissent ad naturalem filiationem, quam quod per unum filium naturalem multi in adoptionem filiorum addueantur, ut dicitur Galat. IV <sup>5</sup>. Ergo humana natura debuit a Filio Dei assumi in omnibus suppositis.

Sed *contra* est quod Damascenus dicit <sup>6</sup>, quod "Filius Dei non assumpsit humanam naturam quæ in specie consideratur; neque enim omnes hypostases ejus assumpsit."

**CONCLUSIO.** — Non decuit Filium Dei humanam naturam in omnibus individuis (hoc est in singulis suppositis distributas humanitates) assumere; ita enim et multitudo suppositorum humanæ naturæ, et dignitas primogenituræ Filii Dei in multis fratribus, et denique unitatis proportio inter divinum suppositum et naturam humanam tolleretur.

Respondeo dicendum quod non fuit conveniens quod humana natura in omnibus suis suppositis a Verbo assumeretur. Primo quia tolleretur multitudo suppositorum humanæ naturæ quæ est ei connaturalis. Cum enim in natura assumpta non sit considerare aliud suppositum præter personam assumentem, ut supra dictum est (art. 3 huj. quæst.), si non esset humana natura, nisi assumpta <sup>7</sup>, sequeretur quod non esset nisi unum suppositum humanæ naturæ, quod est persona assumens. Secundo, quia hoc derogaret dignitati Filii Dei incarnati, prout est primogenitus in multis fratribus secundum humanam naturam, sicut est primogenitus omnis creaturæ <sup>8</sup> secundum divinam; essent enim tunc omnes homines æqualis dignitatis. Tertio, quia conveniens est quod sicut unum suppositum divinum est incarnatum,

(5) Nempe quod misit Deus Filium suum natum de muliere ut adoptionem filiorum reciperemus.

(6) Orth. fid. lib. III, cap. 11. circa princ.

(7) Id est, si nulla esset singularis natura, vel singularis humanitas quam non personaliter Deus assumpsisset.

(8) Primogenitus quidem in multis fratribus (Rom. VIII, 29); primogenitus autem omnis creaturæ (Coloss. I, 15); hinc subjungit Apostolus: *Quoniam in ipso condita sunt universa*.

(1) Loc. cit.

(2) Non igitur quorundam tantum, sed omnium Salvator, ut in I. Tim. II, lect. 8 sub finem, ait S. Thomas.

(3) Ut et omnium aliorum ideas in divina duntaxat mente subsistentes, quales Dionysius ipse posuit, etc.

(4) In hoc articulo, sicut et in præcedenti, per vocem *debu* intelligit S. Doctor debitum congruentiæ.



ita unam solam naturam humanam assumeret, ut ex utraque parte unitas inveniatur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod assumi convenit secundum se humanæ naturæ, quia scilicet non convenit ei ratione personæ: sicut naturæ divinæ convenit assumere ratione personæ; non autem convenit ei secundum se, sicut pertinens ad principia essentialia ejus, vel sicut naturalis ejus proprietas, per quem modum conveniret omnibus ejus suppositis.

Ad *secundum* dicendum, quod dilectio Dei ad homines manifestatur non solum in ipsa assumptione humanæ naturæ, sed præcipue per ea quæ passus est in humana natura pro aliis hominibus, secundum illud Rom. v, 8: *Commendat Deus charitatem suam in nobis, quia cum inimici essemus, Christus pro nobis mortuus est*; quod locum non haberet, si in omnibus hominibus naturam humanam assumpsisset.

Ad *tertium* dicendum, quod ad brevitatem viæ, quam sapiens operator observat, pertinet quod non faciat per multa quod sufficienter potest fieri per unum. Et ideo convenientissimum fuit quod per unum hominem omnes alii salvarentur.

**ART. VI. — UTRUM CONVENIENS FUERIT QUOD FILIUS DEI HUMANAM NATURAM ASSUMERET EX STIRPE ADÆ.**

De his etiam infra, qu. xxxi, art. 2, et Sent. iii, dist. 2, quest. i, art. 2, quest. ii, et Opusc. ii, cap. 224.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod non fuerit conveniens ut Filius Dei naturam humanam assumeret ex stirpe Adæ. Dicit enim Apostolus <sup>1</sup>: *Talis decebat ut esset nobis pontifex....., segregatus a peccatoribus* <sup>2</sup>. Sed magis esset a peccatoribus segregatus, si non assumpsisset naturam humanam ex stirpe Adæ peccatoris. Ergo videtur quod non debuerit de stirpe Adæ naturam humanam assumere.

2. Præterea, in quolibet genere principium nobilius est eo quod est a principio. Si igitur assumere voluit humanam naturam, magis debuit eam assumere in ipso Adam.

3. Præterea, gentiles fuerunt magis

peccatores quam Judæi, ut dicit Glossa <sup>3</sup> ad Galat. ii, super illud: *Nos natura Judæi, et non ex gentibus peccatores*. Si ergo ex peccatoribus naturam humanam assumere voluit, debuit eam magis assumere ex gentibus quam ex stirpe Abrahamæ, qui fuit justus.

Sed *contra* est quod Luc. iii generatio Domini reducitur usque ad Adam.

**CONCLUSIO.** — Quamquam Deus aliunde naturam humanam suscipere potuisset, quam ex Adam; convenientius tamen fuit ad plenam pro peccato satisfactionem, et majorem hominum dignitatem, et divinam potentiam ostendendam, ut ex illo humanam naturam assumeret.

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit <sup>4</sup>, "poterat Deus hominem aliunde suscipere, non de genere istius Adæ, qui suo peccato obligavit genus humanum: sed melius judicavit ut de ipso quod victum fuerat genere assumeret hominem Deus, per quem generis humani vinceret inimicum." Et hoc propter tria. Primo quidem, quia hoc videtur ad justitiam pertinere, ut ille satisfaciatur qui peccavit. Et ideo de natura per peccatum corrupta debuit assumi id per quod satisfactio erat implenda pro tota natura. Secundo, quia hoc etiam pertinet ad majorem hominis dignitatem <sup>5</sup>; dum ex illo genere victor diaboli nascitur, quod per diabolum fuerat victum. Tertio, quia per hoc etiam Dei potentia magis ostenditur, dum de natura corrupta et infirma assumpsit id quod in tantam virtutem et dignitatem est promotum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Christus debuit esse a peccatoribus segregatus quantum ad culpam, quam venerat destruere, non quantum ad naturam, quam venerat salvare, secundum quam debuit per omnia fratribus assimilari, ut idem Apostolus dicit <sup>6</sup>. Et in hoc etiam mirabilior est ejus innocentia, quod de massa peccato subjecta natura assumpta tantam habuit puritatem.

Ad *secundum* dicendum, quod, sicut dictum est (in solut. præc.), oportuit eum qui peccata venerat tollere, esse

(1) Hebr. vii, 26.

(2) Velut sanctus, innocens, impollutus, ut ibi præmittitur (vers. 29).

(3) Interl.

(4) De Trin. lib. xiii, cap. 18, in princ.

(5) Præterquam quod ad justitiam Dei pertinere videtur, ut ex verbis præmissis patet.

(6) Ad Hebr. ii.

a peccatoribus segregatum quantum ad culpam, cui Adam subiacuit, et quem Christus *a suo delicto eduxit*, ut dicitur Sap. x. Oportebat autem eum qui mundare omnes venerat, non esse mundandum; sicut et in quolibet genere motus primum movens est immobile secundum illum motum, sicut primum alterans est inalterabile. Et ideo non fuit conveniens ut assumeret humanam naturam in ipso Adam.

Ad tertium dicendum, quod quia Christus maxime debebat esse a peccatoribus segregatus quantum ad culpam, quasi summam innocentiae obtinens; conveniens fuit ut a primo peccatore usque ad Christum perveniretur mediantibus quibusdam justis, in quibus præfulgerent quædam insignia futuræ sanctitatis. Et propter hoc etiam in populo, ex quo Christus erat nasciturus, instituit Deus quædam sanctitatis signa, quæ inceperunt in Abraham, qui primus promissionem accepit de Christo et circumcisionem in signum fœderis conservandi <sup>1</sup>, ut dicitur Genes. xvii <sup>2</sup>.

## QUESTIO V.

### DE MODO UNIONIS EX PARTE PARTIUM HUMANÆ NATURÆ, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de assumptione partium humanæ naturæ: et circa hoc queruntur quatuor: 1. Utrum Filius Dei debuerit assumere verum corpus. — 2. Utrum assumere debuerit corpus terrenum, scilicet carnem et sanguinem. — 3. Utrum assumpsit animam. — 4. Utrum assumere debuerit intellectum.

#### ART. I. — UTRUM DEI FILIUS DEBUERIT ASSUMERE VERUM CORPUS <sup>3</sup>.

De his etiam infra, art. 2 corp. et qu. xiv, art. 1 corp. et Sent. iii, dist. 2, quæst. 1, art. 3, qu. 1, et quæst. ii corp. et Cont. gent. lib. iv, cap. 29, 30 et 34 princ. et 35 fin. et De pot. qu. vi, art. 7 corp. et Opusc. ii, cap. 207 et 208.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Filius Dei non assumpsit verum corpus. Dicitur enim Philipp. ii, quod *in similitudinem hominum factus est*. Sed quod est secundum veritatem, non di-

citur esse secundum similitudinem. Ergo Filius Dei non assumpsit verum corpus.

2. Præterea, assumptio corporis <sup>4</sup> in nullo derogavit dignitati Divinitatis; dicit enim Leo papa <sup>5</sup>, quod “nec inferioriorem naturam consumpsit glorificatio, nec superiorem minuit assumptio.” Sed hoc ad dignitatem Dei pertinet, quod sit omnino a corpore separatus. Ergo videtur quod per assumptionem non fuerit Deus corpori unitus.

3. Præterea, signa debent respondere signatis. Sed apparitiones veteris Testamenti, quæ fuerunt signa apparitionis Christi, non fuerunt secundum corporis veritatem, sed secundum imaginariam visionem, sicut patet Isa. vi, 1: *Vidi Dominum sedentem*, etc. Ergo videtur quod etiam apparitio Filii Dei in mundo non fuerit secundum corporis veritatem, sed solum secundum imaginationem.

Sed contra est quod dicit Augustinus <sup>6</sup>: “Si phantasma fuit corpus Christi, fefellit Christus; et si fefellit, veritas non est. Est autem veritas Christus. Ergo non fuit phantasma corpus ejus.” Et sic patet quod verum corpus assumpsit.

CONCLUSIO. — Cum Christus fuerit vere homo pro hominum salute mortuus, et a Deo a morte revocatus, consequens est quod verum corpus assumpsit.

Respondeo dicendum quod, sicut dicitur in lib. De ecclesiast. dogmatibus <sup>7</sup>, “natus est Dei Filius non putative, quasi imaginatum corpus habens, sed corpus verum.” Et hujus ratio potest triplex assignari: quarum prima est ex ratione humanæ naturæ, ad quam pertinet verum corpus habere. Supposito igitur ex præmissis (quæst. præc. art. 1), quod conveniens fuerit Filium Dei assumere humanam naturam, consequens est quod verum corpus assumpsit. Secunda ratio sumi potest ex his quæ in mysterio Incarnationis sunt acta. Si enim non fuit verum corpus ejus, sed phantasticum, ergo nec veram mortem

Basilidem, Saturninum et gnosticos qui hunc errorem asseruerunt.

(4) Ita communius. Al., *humanitatis*.

(5) In serm. de nativ. 1, a med.

(6) Quæst. lib. lxxxiii, quæst. 13, in fin.

(7) Cap. 2, a med. — Opus illud Gennadii est, cujus nomine illum citat in Catena aurea sanctus Thomas (Matth. 1) super illud. *Genuit Joseph virum Mariæ*.

(1) Ita cum pluribus Mss. edit. passim. Al., *consummandi*.

(2) Sic enim ibi vers. 11: *Circumcidetur ex vobis omne masculinum, et circumcidetur carnem præputii vestri, ut sit in signum fœderis inter me et vos*.

(3) Responsio affirmativa de fide est, et hæc doctrina dehnita fuit in conc. Nicæn., Ephesino, Constantinopoli. et Chalcedonensi contra marcionitas et manichæos qui Christo corpus phantasticum tribuebant, itemque contra Simonem,



sustinuit, nec aliquid eorum quæ Evangelistæ de eo narrant, secundum veritatem gessit, sed solum secundum apparentiam quamdam; et sic etiam sequeretur quod non fuerit vera salus hominis subsecuta; oportet enim effectum causæ proportionari. Tertia ratio potest sumi ex ipsa dignitate personæ assumptis; quæ cum sit veritas, non decuit in ejus opere aliqua fictio esset. Unde et Dominus hunc errorem per seipsum excludere dignatus est <sup>1</sup>, cum discipuli conturbati et contreriti putabant se spiritum videre, et non verum corpus; et ideo se eis palpandum præbuit, dicens: *Palpate, et videte, quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere* <sup>2</sup>.

Ad primum ergo dicendum, quod similitudo illa exprimit veritatem humanæ naturæ in Christo per modum quo omnes qui vere in natura humana existunt, similes specie esse dicuntur; non autem intelligitur similitudo phantastica. Ad cujus evidentiam Apostolus subjungit, quod *factus est obediens usque ad mortem, mortem autem crucis*; quod fieri non potuisset, si esset sola similitudo phantastica.

Ad secundum dicendum, quod per hoc quod Filius Dei verum corpus assumpsit, in nullo est ejus dignitas diminuta. Unde August. <sup>3</sup> dicit <sup>4</sup>: "Exinanivit seipsum, formam servi accipiens, ut fieret servus; sed formæ Dei plenitudinem non amisit." Non enim Filius Dei sic assumpsit verum corpus, ut forma corporis fieret; quod repngnat divinæ simplicitati et puritati; hoc enim esset assumere corpus in unitatem naturæ; quod est impossibile, ut ex supra dictis patet (quæst. II, art. 1); sed salva distinctione naturæ, assumpsit corpus in unitatem personæ.

Ad tertium dicendum, quod figura debet respondere rei quantum ad similitudinem, non quantum ad rei veritatem; si enim secundum omnia esset similitudo, jam non esset signum, sed ipsa res, ut Damascenus dicit <sup>5</sup>. Convenien-

tius ergo fuit, ut apparitiones veteris Testamenti essent secundum apparentiam tantum, quasi figuræ; apparitio autem Filii Dei in mundo esset secundum corporis veritatem, quasi res figurata per illas figuras. Unde dicit Apostolus <sup>6</sup>: *Quæ sunt umbra futurorum, corpus autem Christi.*

**ART. II. — UTRUM DEI FILIUS DEBUERIT ASSUMERE CORPUS TERRENUM, SCILICET CARNEM ET SANGUINEM.**

De his etiam infra, quæst. XXXV, art. 3 corp. et quæst. XXXVII, art. 1 corp. et quæst. LIV, art. 3 corp. et Sent. III, dist. 2, quæst. 1, art. 3, qu. 1 et II corp. et Cont. gent. lib. IV, cap. 30 et 34, et Opusc. II, cap. 214

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non habuerit corpus carnale sive terrestre, sed cæleste. Dicit enim Apostolus <sup>7</sup>: *Primus homo de terra terrenus, secundus homo de cælo cælestis.* Sed primus homo, scilicet Adam, fuit de terra quantum ad corpus, ut patet Genes. I. Ergo etiam secundus homo, scilicet Christus, fuit de cælo quantum ad corpus.

2. Præterea, I. Corinth. XV, 50 dicitur: *Caro et sanguis regnum Dei non possidebunt.* Sed regnum Dei principaliter est in Christo. Non ergo in ipso est caro et sanguis, sed magis corpus cæleste.

3. Præterea, omne quod est optimum est Deo attribuendum. Sed inter omnia corpora nobilissimum est corpus cæleste. Ergo tale corpus debuit Christus assumere.

Sed contra est quod Dominus dicit <sup>8</sup>: *Spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere.* Caro autem et ossa non sunt ex materia cælestis corporis, sed ex inferioribus elementis. Ergo corpus Christi non fuit corpus cæleste, sed carneum et terrenum <sup>10</sup>.

**CONCLUSIO.** — Sicut verum corpus Christus assumpsit: ita terrenum, non cæleste, quod impassibile et incorruptibile est, corpus eum assumpsisse, credendum est.

Respondeo dicendum quod iisdem rationibus apparet quare corpus Christi

fuerit corpus Christi, an cæleste, an terrenum, scilicet carne et sanguine constans, sicut et aliorum hominum corpora

(8) I. Cor. XV, 47. (9) Luc. ult., 39.

(10) Quod de fide est contra valentinianos, qui dicebant Christum corpus a cælo detulisse, et per B. Mariam Virginem ceu per canalem transmisisse.

(1) Luc. ult., 39.

(2) Plura de his videri possunt in hom. cont. Gentiles, lib. IV, cap. 29. (3) Fulgentius.

(4) In lib. De fide ad Pet., cap. 2, declinando ad fin.

(5) Orth. fid. lib. III, cap. 26, in fin.

(6) I. Coloss. II, 17.

(7) In hoc articulo querit S. Doctor quale

non debuit esse cælestis, quibus ostensum est (art. præe.), quod non debuit esse phantasticum. Primo enim, quia sicut veritas humanæ naturæ non salvaretur in Christo, si corpus ejus esset phantasticum, ut posuit Manichæus; ita etiam non salvaretur, si poneretur cæleste, sicut posuit Valentinus. Cum enim forma hominis sit quædam res naturalis, requirit determinatam materiam, scilicet carnes et ossa, quæ in hominis definitione poni oportet, ut patet per Philosophum <sup>1</sup>. Secundo, quia hoc etiam derogaret veritati eorum quæ Christus in corpore gessit. Cum enim corpus cæleste sit impassibile et incorruptibile, ut probatur in lib. 1 De cælo <sup>2</sup>, si Filius Dei corpus cæleste assumpsisset, non vere esuriisset, nec sitiisset, nec etiam passionem et mortem sustinuisset. Tertio, etiam hoc derogaret veritati divinæ. Cum enim Filius Dei se hominibus ostenderit, quasi corpus carneum et terrenum habentem, fuisset falsa demonstratio, si corpus cæleste habuisset. Et ideo in lib. De ecclesiasticis dogmatibus <sup>3</sup> dicitur: "Natus est Dei Filius, carnem ex virginis corpore trahens, et non de cælo secum afferens <sup>4</sup>."

Ad primum ergo dicendum, quod Christus dicitur de cælo descendsse dupliciter: uno modo ratione divinæ naturæ, non ita quod natura divina in cælo esse desierit; sed quia in infimis novo modo esse cœpit, scilicet secundum naturam assumptam, secundum illud Joan. iii, 13: *Nemo ascendit in cælum, nisi qui descendit de cælo Filius hominis, qui est in cælo*. Alio modo ratione corporis: non quia ipsum corpus Christi secundum suam substantiam de cælo descenderit; sed quia virtute cælesti, id est, Spiritu sancto, est ejus corpus formatum. Unde Augustinus <sup>5</sup> dicit ad Orosium <sup>6</sup>, exponens auctoritatem inductam: "Cælestem dico Christum, quia non ex humano conceptus est semine." Et hoc etiam modo Hilarius exponit <sup>7</sup>.

Ad secundum dicendum, quod caro et sanguis non accipiuntur ibi pro substantia carnis et sanguinis, sed pro corruptione carnis et sanguinis; quæ quidem in Christo non fuit quantum ad culpam, fuit tamen ad tempus quantum ad penam, ut opus nostræ redemptionis expleret.

Ad tertium dicendum, quod hoc ipsum ad maximam Dei gloriam pertinet, quod corpus infirmum et terrenum ad tantam sublimitatem provexit. Unde in Ephesina synodo <sup>8</sup> legitur verbum S. Theophili dicentis: "Qualiter artificum optimi, non in pretiosis tantum materiis artem ostendentes in admiratione sunt, sed vilissimum lutum et terram dissolutam plerumque assumentes, suæ disciplinæ demonstrantes virtutem, multo magis laudantur; ita omnium optimus artifex Dei Verbum non aliquam pretiosam materiam corporis cælestis apprehendens ad nos descendit, sed in luto magnitudinem suæ artis ostendit."

#### ART. III. — UTRUM FILIUS DEI ASSUMPSERIT ANIMAM <sup>9</sup>.

De his etiam Sent. iii, dist. 2, qu. 1, art. 3, qu. ii, et Cont. gent. lib. iv, cap. 33, 34 præ., 35, 37 fin. et 41, et De verit. quæst. xx, art. 1, et Opusc. ii, cap. 211.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Filius Dei animam non assumpsit. Joannes enim Incarnationis mysterium tradens, dixit <sup>10</sup>: *Verbum caro factum est*, nulla facta de anima mentione. Non autem dicitur caro factum, eo quod sit in carnem conversum, sed quia carnem assumpsit. Non ergo videtur assumpsisse animam.

2. Præterea, anima necessaria est corpori, ad hoc quod per eam vivificetur. Sed ad hoc non fuit necessaria corpori Christi, ut videtur: quia ipsum Verbum Dei est de quo dicitur Psal. xxxv, 10: *Domine, apud te est fons vitæ*. Superfluum ergo fuisset animam adesse, Verbo præsentem. Deus autem et natura nihil frustra faciunt, ut etiam Philosophus di-

(1) Metaph. lib. vii, text. 39.

(2) Text. 20. (3) Cap. 2, a med.

(4) Quod patet ex Scripturis: nam in genealogia Christi quam describit Matth. cap. 1 dicitur: *Filius David, filius Abraham*; ibidem Joseph dicitur vir Mariæ, *de qua natus est Jesus*. (Luo. 1): *Ecce concipies in utero, et paries filium, et vocabis nomen ejus Jesus*. Et Apost. ad Rom. 1 dixit: *Factus est ex semine David secundum carnem*, etc. (5) Vel alius auctor.

(6) In dial. 65 Quæst., quæst. 4, a med.

(7) De Trin. lib. x, in princ. et med.

(8) Gener. 111, part. 2, act. 1.

(9) De fide est Filium Dei assumpsisse animam intellectualem, contra Apollinarem qui primo negaverat Christo animam, deinde priorem sententiam suam retractans concessit ipsi animam, sed mente carentem, dicens verbum ipsi esse loco mentis: quod damnatum est in concil. Ephes. can. 13. (10) Joan. 1. 14.



cit<sup>1</sup>. Ergo videtur quod Filius Dei animam non assumpsit.

3. Præterea, ex unione animæ ad corpus constituitur natura communis, quæ est species humana. "In Domino autem Jesu Christo non est communem speciem accipere, ut Damascenus dicit<sup>2</sup>. Non igitur assumpsit animam.

Sed contra est quod Augustinus dicit<sup>3</sup>, "Non eos audiamus qui solum humanum corpus dicunt esse susceptum a Verbo Dei; et sic audiunt quod dictum est: *Verbum caro factum est*, ut negent illum hominem vel animam, vel aliquid hominis habuisse, nisi carnem solam."

CONCLUSIO. — Sicut Christus veram carnem, ita et animam assumpsit, ut anima primi parentis vitio sauciata, per Filium Dei, qui humanæ naturæ sanandæ gratia, in mundum venerat, curaretur.

Respondeo dicendum quod, sicut dicit Augustinus in libro De hæresibus<sup>4</sup>, opinio fuit primo quidem Arii, et postea Apollinaris, quod Filius Dei solam carnem assumpsit absque anima, ponentium quod Verbum fuerit carni loco animæ<sup>5</sup>. Ex quo sequebatur quod in Christo non fuerint duæ naturæ, sed una tantum; ex anima enim et carne una natura humana constituitur. Sed hæc positio stare non potest propter tria. Primo quidem, quia repugnat auctoritati Scripturæ, in qua Dominus de sua anima facit mentionem<sup>6</sup>: *Tristis est anima mea usque ad mortem*; et<sup>7</sup>: *Potestatem habeo ponendi animam meam*. Sed ad hoc respondebat Apollinaris, quod in his verbis anima metaphorice sumitur: per quem modum in veteri Testamento Dei anima commemoratur<sup>8</sup>: *Calendas vestras et solemnitates vestras odivit anima mea*. Sed, sicut dicit Augustinus<sup>9</sup>, Evangelistæ in evangelica narratione narrant, quod miratus est Jesus, et iratus, et contristatus, et quod esuriit<sup>10</sup>. Quæ quidem ita demonstrant eum veram animam habuisse, sicut ex hoc quod comedit, et dormivit,

et fatigatus est, demonstratur eum habuisse verum corpus humanum; alioquin si hæc ad metaphoram referantur, cum similia legantur in veteri Testamento de Deo, peribit fides evangelicæ narrationis. Aliud enim est quod prophetice nuntiatur in figuris, aliud quod secundum rerum proprietatem ab Evangelistis historice scribitur. Secundo derogat prædictus error utilitati incarnationis, quæ est liberatio hominis. Ut enim argumentatur Augustinus<sup>11</sup>, "Si accepta carne Filius Dei animam omisit, aut innoxiam sciens, medicinæ indigentem non credidit; aut a se alienam putans, redemptionis beneficio non donavit; aut ex toto insanabilem judicans, curare nequivit; aut ut vilem, et quæ nullis usibus apta videretur, abiecit. Horum duo blasphemiam important in Deum. Quomodo enim dicitur<sup>12</sup> Omnipotens, si curare non potuit desperatam? aut quomodo omnium Deus, si non ipse fecit animam nostram? Duobus autem aliis, in uno animæ causa nescitur, in altero meritum non tenetur. An intelligere causam putandus est animæ, qui eam ad accipiendam legem habitu insitæ rationis instructam a peccato voluntariæ transgressionis nititur separare? Aut quomodo ejus generositatem novit qui ignobilitatis vitio dicit esse despectam? Si originem attendas, pretiosior est animæ substantia; si transgressionis culpam, propter intelligentiam, pejor est carne. Ego autem Christum et perfectam sapientiam dico et scio, et piissimum esse non dubito: quorum primo meliorem, et prudentiæ capacem non desepxit; secundo eam quæ magis fuerat vulnerata, suscepit. Tercio vero hæc positio est contra ipsam incarnationis veritatem. Caro enim et cæteræ partes hominis per animam speciem sortiuntur. Unde, recedente anima, non est os aut caro, nisi æquivoce, ut patet per Philosophum<sup>13</sup>.

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur: *Verbum caro factum est*, caro po-

(1) De cælo, lib. I, text. 32, et lib. II, text. 59.

(2) Orth. fid. lib. III, cap. 3, circa med.

(3) In lib. de agone christiano, cap. 21.

(4) Hæresi 69 et 55.

(5) Hinc dixit concilium Florentinum: "Sacrosancta Ecclesia anathematizat Arium qui asserens corpus ex virgine assumptum anima carnis, voluit loco animæ fuisse deitatem."

(6) Matth. XXVI, 38. (7) Joan. X, 18.

(8) Isa. I, 14.

(9) Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 80, a mod.

(10) Quod iratus quidem sit (Matth. VIII, 18; Marc. VI, 6; Luc. VII, 9); quod contristatus (Matth. XXVI, 37; Marc. III, 5); quod esuriens fuerit (Matth. IV, 2; Marc. XI, 12; Luc. IV, 2).

(11) Lib. contra Felicianum, cap. 13, a med.

(12) Ita codices melioris notæ. Al., docetur.

(13) De an. I, II, text. 9, et Met. I, VII, text. 34.

nitur pro toto homine, ac si diceretur: *Verbum homo factum est*, sicut et Isa. xl, vers. 5: *Videbit omnis caro pariter quod os Domini locutum est*. Ideo autem totus homo per carnem significatur, quia, ut dicitur in auctoritate inducta, per carnem Filius Dei visibilis apparuit; unde subditur: *Et vidimus gloriam ejus*. Vel ideo quia, ut Augustinus dicit <sup>1</sup>, "in tota illa unitate susceptionis principale Verbum est, extrema autem atque ultima caro. Volens itaque Evangelista commendare pro nobis dilectionem humilitatis Dei, Verbum et carnem nominavit, prætermittens animam, quæ est Verbo inferior, carne præstantior. „ Rationabile etiam fuit ut nominaret carnem; quæ propter hoc quod magis distat a Verbo, minus assumptibilis videbatur.

Ad secundum dicendum, quod Verbum est fons vitæ, sicut prima causa vitæ effectiva; sed anima est principium vitæ corporis, tanquam forma ipsius; forma autem est effectus agentis. Unde ex præsentia Verbi magis concludi posset, quod corpus esset animatum; sicut ex præsentia ignis potest concludi quod corpus cui ignis adhæret, sit calidum.

Ad tertium dicendum, quod non est inconveniens, imo necessarium dicere, quod in Christo fuerit natura, quæ constituitur per animam corpori advenientem. Damascenus autem negat in Domino Jesu Christo esse communem speciem, quasi aliquid tertium resultans ex unione Divinitatis et humanitatis.

#### ART. IV. — UTRUM FILIUS DEI ASSUMERE DEBUERIT INTELLECTUM <sup>2</sup>.

De his etiam Sent. iii, dist. 2, qu. 1, art. 2, qu. ii, et Cont. gent. lib. iv, cap. 33, et De ver., q. xx, art. 1, et un. art. 1 corp. et Opusc. ii, cap. 212.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Filius Dei non assumpsit mentem humanam sive intellectum. Ubi enim est præsentia rei, non requiritur ejus imago. Sed homo secundum mentem est ad imaginem Dei, ut Augustinus dicit <sup>3</sup>. Cum ergo in Christo fuerit

præsentia ipsius divini Verbi, non oportuit ibi esse mentem humanam.

2. Præterea, major lux offuscat minorem. Sed Verbum Dei, quod est *lux illuminans omnem hominem venientem in hunc mundum*, ut dicitur Joan. i, comparatur ad mentem, sicut lux major ad minorem; quia et ipsa mens lux quædam est, quasi lucerna illuminata a prima luce; Prov. xx, 27: *Lucerna Domini spiraculum hominis*. Ergo in Christo, qui est Verbum Dei, non fuit necessarium esse mentem humanam.

3. Præterea, assumptio humanæ naturæ a Dei Verbo dicitur incarnatio ejus. Sed intellectus sive mens humana neque est caro, neque actus carnis: quia nullius corporis actus est, ut probatur in lib. iii De anima <sup>4</sup>. Ergo videtur quod Filius Dei humanam mentem non assumpsit.

Sed contra est quod Augustinus <sup>5</sup> dicit <sup>6</sup>: " Firmissime tene et nullatenus dubites Christum Filium Dei habere veram nostri generis carnem, et animam rationalem, qui de carne sua dicit: *Palpate, et videte, quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere* <sup>7</sup>. Animam quoque se habere ostendit, dicens: *Ego pono animam meam, et iterum sumo eam* <sup>8</sup>. Intellectum quoque animæ ostendit se habere, dicens: *Discite a me, quia mitis sum et humilis corde* <sup>9</sup>. Et de ipso per prophetam Deus dicit: *Ecce intelliget puer meus* <sup>10</sup>. „

CONCLUSIO. — Ut veram animam et corpus Christum habuisse certum est, ita mente quoque et intellectu eum non caruisse credendum est.

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit <sup>11</sup>, Apollinaristæ de anima Christi a catholica Ecclesia dissenserunt, dicentes, sicut Ariani, Deum Christum carnem solam sine anima suscepisse; in qua quæstione testimoniis evangelicis victi, mentem defuisse animæ Christi. sed pro hac ipsum Verbum in ea fuisse dixerunt <sup>12</sup>. Sed hæc positio eisdem rationibus convincitur, sicut et prædicta.

(1) Quæst. lib. lxxxiii, qu. 80, parum a princ.

(2) In hoc articulo demonstrat S. Doctor Filium Dei assumpsisse animam intellectualem, quod his verbis definiit concil. Viennense sub Clemente V: " Unigenitum Dei Filium corpus humanum passibile et animam intellectivam, seu rationalem, ipsum corpus vero per se et essentialiter informantem assumpsisse. „

(3) De Trin. lib. xiv, cap. 3 et 6.

(4) Implic. text. 6.

(5) Fulgentius.

(6) In lib. De fide ad Pet., cap. 14.

(7) Luc. ult., 39. (8) Joan. x, 18.

(9) Matth. xi, 29. (10) Isa. lvi, 13.

(11) In lib. de hæresibus, hæresi 49 et 55.

(12) Hanc refert sententiam concilium Florentinum, eamque his verbis profligat: " Sacrosancta Ecclesia anathematizat Apollinarem qui in Christo solum posuit animam sensitivam et deitatem Verbi vim rationalis animæ tenuisse. „



Primo enim hoc adversatur narrationi evangelicæ, quæ commemorat eum fuisse miratum, ut patet Matth. viii<sup>1</sup>. Admiratio autem absque ratione esse non potest, quia importat collationem effectus ad causam; dum scilicet aliquis videt effectum, ejus causam ignorat et quærit, ut dicitur in princ. Metaph. <sup>2</sup> Secundo repugnat utilitati incarnationis, quæ est justificatio hominis a peccato. Anima enim humana non est capax peccati, nec gratiæ justificantis, nisi per mentem. Unde præcipue oportuit mentem humanam assumi. Unde dicit Damascenus <sup>3</sup>: "Dei Verbum assumpsit corpus et animam intellectualem et rationalem; „ et postea subdit: "Totus toti unitus est, ut toti mihi salutem largiretur; quod enim inassumptum est, incurabile est. „ Tertio, hoc repugnat veritati incarnationis. Cum enim corpus proportionetur animæ, sicut materia propriæ formæ, non est vere caro humana, quæ non est perfecta anima humana, scilicet rationali. Et ideo si Christus animam sine mente habuisset, non habuisset veram carnem humanam, sed bestialem; quia per solam mentem anima nostra differt ab anima bestiali. Unde dicit Augustinus <sup>4</sup>, quod secundum hunc errorem sequeretur quod Filius Dei "belluam quamdam cum figura humani corporis suscepisset; „ quod iterum repugnat veritati divinæ, quæ nullam patitur fictionis falsitatem.

Ad primum ergo dicendum, quod ubi est ipsa res per sui præsentiam, non requiritur ejus imago ad hoc quod suppleat locum rei; sicut ubi est imperator, milites non venerantur ejus imaginem; sed tamen requiritur cum præsentia rei imago ipsius, ut perficiatur ex ipsa rei præsentia; sicut imago in cera perficitur per impressionem sigilli; et imago hominis resultat in speculo per ejus præsentiam. Unde ad perficiendam mentem humanam necessarium fuit quod eam sibi Verbum Dei univerit <sup>5</sup>.

Ad secundum dicendum, quod lux major evacuat lucem minorem alterius

corporis illuminantis; non tamen evacuat, sed perficit lucem corporis illuminati: ad præsentiam enim solis stellarum lux obscuratur, sed aeris lumen perficitur. Intellectus autem seu mens hominis est quasi lux illuminata a luce divini Verbi: et ideo per præsentiam Verbi non evacuat mens hominis, sed magis perficitur.

Ad tertium dicendum, quod licet potentia intellectiva non sit alieujns corporis actus; ipsa tamen essentia animæ humanæ, quæ est forma corporis, requiritur quod sit nobilior, ad hoc quod habeat potentiam intelligendi <sup>6</sup>; et ideo necesse est ut corpus melius dispositum ei respondeat.

## QUESTIO VI.

### DE MODO ASSUMPTIONIS QUANTUM AD ORDINEM <sup>7</sup>, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de ordine assumptionis prædictæ; circa quod quaruntur sex: 1. Utrum Filius Dei assumpserit carnem mediante anima. — 2. Utrum assumpserit animam mediante spiritu sive mente. — 3. Utrum anima fuerit prius assumpta a Verbo quam caro. — 4. Utrum caro Christi fuerit prius a Verbo assumpta quam animæ unita. — 5. Utrum tota humana natura sit assumpta, mediantibus partibus. — 6. Utrum sit assumpta, mediante gratia.

#### ART. I. — UTRUM FILIUS DEI

##### ASSUMPSERIT CARNEM MEDIANTE ANIMA.

De his etiam Sent. ii, dist. 2, quæst. ii, art. 1, et dist. 3, qu. v, art. 2, et Cont. gent. i, iv, cap. 41, et De spirit. creat. art. 3 ad 5.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Filius Dei non assumpserit carnem, mediante anima. Perfectior enim est modus quo Filius Dei unitur humanæ naturæ et partibus ejus, quam quo est in omnibus creaturis. Sed in creaturis est immediate per essentiam, potentiam et præsentiam. Ergo multo magis Filius Dei immediate unitur carni, et non mediante anima.

2. Præterea, anima et caro unita sunt Dei Verbo in unitate hypostasis seu personæ. Sed corpus immediate pertinet ad personam sive hypostasim hominis,

Non est homo perfectus si vel animæ caro, vel animæ ipsi mens humana defuerit

(6) Vel planiori constructione, requiritur tamen quod ipsa essentia animæ rationalis quæ est forma corporis, sit nobilior ad hoc, etc

(7) Illic agitur de ordine temporis secundum quem Verbum varia naturæ humanæ elementa sibi personaliter assumpsit.

(1) Ubi vers. 10 dicitur quod audiens quæ centurio sanitatem famuli sui petens dixerat, miratus est in eo tantam fidem, ut et Luc. vii, 9.

(2) Cap. 2, in med.

(3) Orth. fid. lib. iii, cap. 6, circa med.

(4) Quæst. lib. lxxxiii, quæst. 80, circa princ.

(5) Ex hypothesi quod humanam etiam carnem assumpserit. Hinc August. (epist. lvi):

sicut et anima; quinimo magis videtur se de propinquo habere ad hypostasim hominis corpus, quod est materia, quam anima, quæ est forma; quia principium individuationis, quæ importatur in nomine hypostasis, videtur esse materia. Ergo Filius Dei non assumpsit carnem, mediante anima.

3. Præterea, remoto medio, separantur quæ per medium conjunguntur: sicut remota superficie, cessaret color a corpore, qui inest corpori per superficiem. Sed separata per mortem anima, adhuc remanet unio Verbi ad carnem, ut infra patebit (quæst. I, art. 2 et 3). Ergo Verbum non conjungitur carni, mediante anima.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit<sup>1</sup>: "Ipsa magnitudo divinæ virtutis animam sibi rationalem, et per eandem corpus humanum, totumque omnino hominem in melius mutandum coaptavit<sup>2</sup>."

**CONCLUSIO.** — Cum anima media inter Deum et carnem ex sua nobilitate existens, carnis Filio Dei uniendæ causa quodammodo sit, fatendum est Filium carnem humanam assumpsisse mediante anima.

Respondeo dicendum quod medium dicitur respectu principii et finis. Unde sicut principium et finis important ordinem quemdam, ita et medium. Est autem duplex ordo: unus quidem temporis, alius autem naturæ. Secundum autem ordinem temporis non dicitur in mysterio Incarnationis aliquid medium; quia totam humanam naturam simul sibi Verbum Dei univit, ut infra patebit (quæst. xxxiii, art. 3). Ordo autem naturæ inter aliqua potest attendi dupliciter: uno modo secundum gradum dignitatis; sicut dicimus angelos esse medios inter homines et Deum; alio modo secundum rationem causalitatis; sicut dicitur media causa existere inter primam causam et ultimum effectum. Et hic secundus ordo aliquo modo consequitur primum: sicut enim dicit Dionysius<sup>3</sup>, "Deus per substantias magis sibi propinquas agit in ea quæ sunt magis remota." — Sic ergo si attendamus

gradum dignitatis, anima media invenitur inter Deum et carnem: et secundum hoc potest dici quod Filius Dei univit sibi carnem, mediante anima. Sed et secundum ordinem causalitatis ipsa anima est aliquo modo causa carnis uniendæ Filio Dei. Non enim esset assumptibilis, nisi per ordinem quem habet ad animam rationalem, secundum quam habet quod sit caro humana. Dictum est enim supra (quæst. iv, art. 1), quod natura humana præ cæteris est assumptibilis.

Ad *primum* ergo dicendum, quod duplex ordo considerari potest inter creaturam et Deum. Unus quidem, secundum quod creaturæ causantur a Deo, et dependent ab ipso sicut a principio sui esse: et sic propter infinitatem suæ virtutis Deus immediate attingit quamlibet rem, cansando et conservando: et ad hoc pertinet quod Deus immediate est in omnibus per essentiam, præsentiam et potentiam. Alius autem ordo est, secundum quod res reducuntur in Deum sicut in finem: et quantum ad hoc invenitur medium inter creaturam et Deum, quia inferiores creaturæ reducuntur in Deum per superiores, ut dicit Dionysius<sup>4</sup>. Et ad hunc ordinem pertinet assumptio humanæ naturæ a Verbo Dei, quod est terminus assumptionis; et ideo per animam unitur carni.

Ad *secundum* dicendum, quod si hypostasis Verbi Dei constitueretur simpliciter per humanam naturam, sequeretur quod corpus esset ei vicinius, cum sit materia quæ est individuationis principium; sicut et anima, quæ est forma specifica, propinquius se habet ad naturam humanam. Sed quia hypostasis Verbi est prior et altior quam humana natura, tanto id quod est in humana natura propinquius ad eam se habet, quanto est altius. Et ideo propinquior est Verbo Dei anima quam corpus.

Ad *tertium* dicendum, quod nihil prohibet aliquid esse causam alicujus quantum ad aptitudinem et congruitatem; quo tamen remoto, illud non tollitur: quia etsi fieri alicujus dependet ex aliquo, postquam tamen est in facto esse, ab eo non dependet: sicut si inter ali-

1) In ep. ad Volusianum 136, al. 3, ante med.

(2) Hæc doctrina est communis scholasticorum (Sent. iii, dist. 2) contra Durandum, et sumitur ex Augustin. loco hic citato et de agone christiano (cap. 18), et ex Demasc. (lib. iii, c. 6).

(3) De div. nom., cap. 4, lect. 3 implic., et c. 12 et 13 Cælest. hierarch.

(4) Lib. Ecclesiasticæ hierarch. cap. 5, inter princ. et med.



quos amicitia causatur aliquo mediante; eo recedente, adhuc amicitia remanet: et sic etiam si aliqua in matrimonium ducitur propter pulchritudinem. quæ facit congruitatem in muliere ad copulam conjugalem; tamen pulchritudine cessante, adhuc durat copula conjugalis. Et similiter, separata anima, remanet unio Verbi Dei ad carnem <sup>1</sup>.

**ART. II. — UTRUM FILIUS DEI ASSUMPSERIT ANIMAM. MEDIANTE SPIRITU SIVE MENTE <sup>2</sup>.**

De his etiam locis sup. art. I notatis.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Filius Dei non assumpsit animam, mediante spiritu, sive mente. Idem enim non cadit medium inter seipsum et aliquid aliud. Sed spiritus sive mens non est aliud in essentia ab ipsa anima, ut in prima parte habitum est (quæst. LXXVII, art. 1 ad 1). Ergo Filius Dei non assumpsit animam, mediante spiritu sive mente.

2. Præterea, illud quo mediante facta est assumptio, videtur esse magis assumptibile. Sed spiritus sive mens non est magis assumptibilis quam anima: quod patet ex hoc quod spiritus angelici non sunt assumptibiles, ut supra dictum est (quæst. IV, art. 1). Ergo videtur quod Filius Dei non assumpsit animam, mediante spiritu.

3. Præterea, posterius assumitur a primo mediante priori. Sed anima nominat ipsam essentiam, quæ est prior naturaliter quam ipsa potentia ejus quæ est mens. Ergo videtur quod Filius Dei non assumpsit animam mediante spiritu sive mente.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit <sup>3</sup>: "Invisibilis et incommutabilis veritas per spiritum animam, et per animam corpus accepit."

**CONCLUSIO.** — Sicut Filius Dei carnem assumpsit anima mediante, ita animam assumpsisse mediante mente et intellectu credendum est.

Respondetur dicendum quod, sicut di-

(1) Ex his patet Verbum esse immediate unitum carni, sicut animæ et independenter ex animæ informatione, eo quod anima non sit medium per quod ista extrema, Verbum et caro, a se invicem ligantur.

(2) Spiritus hic significat superiorem animæ partem, sive intellectum; anima vero potentias inferiores, ut ex corpore et ex respons. ad 3 patet.

(3) Lib. De agone christiano, cap. 18.

ctum est (art. præc.), "Filius Dei dicitur assumpsisse carnem anima mediante, tum propter ordinem dignitatis, tum etiam propter congruitatem assumptionis. Utrumque autem horum invenitur si comparemus intellectum, qui spiritus dicitur, ad cæteras animæ partes. Non enim anima est assumptibilis secundum congruitatem, nisi per hoc quod est capax Dei, ad imaginem ejus existens; quod est secundum mentem, quæ spiritus dicitur, secundum illud Ephes. IV, 23: *Renovamini spiritu mentis vestræ*. Similiter etiam intellectus inter cæteras partes animæ est superior et dignior, et Deo similior; et ideo, ut Damascenus dicit <sup>4</sup>, "unitum est carni per medium intellectum Verbum Dei. Intellectus enim est quid animæ purissimum; sed et Deus est intellectus <sup>5</sup>."

Ad primum ergo dicendum, quod etsi intellectus non sit aliud ab anima secundum essentiam, distinguitur tamen ab aliis partibus animæ secundum rationem potentiæ: et secundum hoc competit ei ratio medii.

Ad secundum dicendum, quod spiritui angelico non deest congruitas ad assumptionem propter defectum dignitatis, sed propter irreparabilitatem casus: quod non potest dici de spiritu humano, ut patet ex his quæ in prima parte dicta sunt (quæst. LXII, art. 8, et quæst. LXIV, art. 2).

Ad tertium dicendum, quod anima, inter quam et Dei Verbum ponitur medium intellectus, non accipitur pro essentia animæ, quæ est omnibus potentiis communis; sed pro potentiis inferioribus quæ sunt omni animæ communes.

**ART. III. — UTRUM ANIMA A DEI FILO PRIUS FUERIT ASSUMPTA QUAM CARO <sup>6</sup>.**

De his etiam infra, art. 4, et quæst. XXXIII, art. 1 ad 2 et 3, et qu. XXXV, art. 4, et Sent. III, dist. 2, q. II et III, et Cont. gent. lib. IV, cap. 33, 44 et 45.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod anima Christi fuerit prius as-

(4) Orth. fid. lib. III, cap. 6, circa med.

(5) Nicolai: *Sed et Deus est purissimum intellectus*

(6) Hic agitur de prioritatem temporis, contra Origenem qui docuerat animam Christi corpori præexistisse; quod his verbis damnatum est in synod. V generali: "Si quis dicit aut sentit animam Domini præexistisse, unitamque esse Deo Verbo, ante incarnationem et nativitatem ex Virgine, anathema sit."

sumpta a Verbo quam caro. Filius enim Dei assumpsit carnem mediante anima, ut dictum est (art. 1 huj. qu.). Sed prius pervenitur ad medium quam ad extremum. Ergo Filius Dei assumpsit prius animam quam corpus.

2. Præterea, anima Christi est dignior angelis, secundum illud Psal. xcvi, 8: *Adorate eum, omnes angeli ejus*. Sed angeli creati sunt a principio, ut in primo habitum est (qu. XLVI, art. 3, et qu. LXI, art. 2 et 3). Ergo et anima Christi, quæ non fuit ante creata quam assumpta; dicit enim Damascenus<sup>1</sup>, quod "nunquam neque anima, neque corpus Christi propriam habuerunt hypostasim, præter Verbi hypostasim." Ergo videtur quod anima fuerit ante assumpta quam caro, quæ est concepta in utero Virginis.

3. Præterea. Joan. i, 14 dicitur: *Vidimus eum plenum gratiæ et veritatis*; et postea subditur quod *de plenitudine ejus nos omnes accepimus*, id est, omnes fideles quocumque tempore, ut Chrysostomus exponit<sup>2</sup>. Hoc autem non esset, nisi anima Christi habuisset plenitudinem gratiæ et veritatis ante omnes sanctos, qui fuerunt ab origine mundi; quia causa non est posterior causato. Cum igitur plenitudo gratiæ et veritatis fuerit in anima Christi ex unione ad Verbum, secundum illud quod ibidem dicitur: *Vidimus gloriam ejus, quasi unigeniti a Patre, plenum gratiæ et veritatis*, consequens videtur quod a principio mundi anima Christi fuerit a Verbo Dei assumpta.

Sed contra est quod Damascenus dicit<sup>3</sup>: "Non, ut quidam mentiantur, ante eam quæ est ex Virgine, incarnationem, intellectus est unitus Deo Verbo, et ex tunc vocatus est Christus."

CONCLUSIO. — Cum Christi anima propriam sine Verbo subsistentiam nunquam habuerit, ejusdemque sit naturæ cum nostris, eam simul tempore cum carne assumptam esse perspicuum est.

Respondeo dicendum quod Origenes posuit in suo Periarch.<sup>4</sup> omnes animas a principio fuisse creatas, inter quas etiam posuit animam Christi creatam. — Sed hoc quidem est inconueniens, si

ponatur quod fuerit tunc creata, sed non statim Verbo unita: quia sequeretur quod anima illa aliquando habuisset propriam subsistentiam sine Verbo: et sic cum fuisset a Verbo assumpta, vel non esset facta unio secundum subsistentiam, vel corrupta fuisset subsistentia animæ præexistens. — Similiter etiam est inconueniens, si ponatur quod anima illa fuerit a principio Verbo unita, et postmodum in utero Virginis incarnata: quia sic ejus anima videretur esse non ejusdem naturæ cum nostris, quæ simul creantur, dum corporibus infunduntur. Unde Leo papa dicit<sup>5</sup>, quod "non alterius naturæ erat caro Christi quam nostra; nec alia illi quam cæteris hominibus anima est principio inspirata."

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 1 hujus quæst.), anima Christi dicitur esse medium in unione carnis ad Verbum secundum ordinem naturæ: non autem oportet ex hoc quod fuerit medium ex ordine temporis.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Leo papa<sup>6</sup> dicit, anima Christi excellit nostras animas "non diversitate generis, sed sublimitate virtutis"; est enim ejusdem generis cum nostris animabus, sed excellit etiam angelos secundum plenitudinem gratiæ et veritatis. Modus autem creationis respondet animæ secundum proprietatem sui generis, ex quo habet, cum sit corporis forma, ut creetur simul dum corpori infunditur et unitur<sup>7</sup>: quod non competit angelis, qui sunt substantiæ omnino a corporibus absolutæ.

Ad tertium dicendum, quod de plenitudine Christi omnes homines accipiunt secundum fidem quam habent in ipsum: dicitur enim Rom. ii, 22, quod *justitia Dei est per fidem Jesu Christi in omnes et super omnes qui credunt in ipsum*. Sic ut autem nos in ipsum credimus, ut in jam natum: ita antiqui crediderunt in ipsum, ut in nasciturum. *Habentes enim eundem spiritum fidei credimus*, ut dicitur II. Corinth. iv, 13. Habet autem fides, quæ est in Christum, virtutem ju-

(1) Orth. fid. lib. iii, cap. 2, 3 et 9.

(2) Hom. xiii in Joan., aliquant. a princ.

(3) Orth. fid. lib. iv, cap. 6, in princ.

(4) Lib. i, cap. 7 et 8, et lib. ii, cap. 8.

(5) Epist. ad Julianum 35. al. 11, versus fin.

(6) In ead. epist., loc. cit.

(7) Hinc dicit S. Doctor (art. sequenti): "Est contra naturam animæ ut prius sit quam corpori uniatur."



stificandi ex proposito gratiæ Dei, secundum illud Rom. iv, 5: *Ei qui non operatur, credenti autem in eum qui iustificat impium, fides reputatur ad iustitiam secundum propositum gratiæ Dei.* Unde quia hoc propositum est æternum, nihil prohibet per fidem Jesu Christi aliquos justificari, etiam antequam ejus anima esset plena gratia et veritate.

**ART. IV. — UTRUM CARO CHRISTI FUERIT PRIUS A VERBO ASSUMPTA QUAM ANIMÆ UNITA<sup>1</sup>.**

De his etiam locis supra, art. 3. citatis.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod caro Christi fuerit prius a Verbo assumpta quam animæ unita. Dicit enim Augustinus<sup>2</sup>: "Firmissime tene et nullatenus dubites non carnem Christi sine divinitate conceptam in utero Virginis, priusquam susciperetur a Verbo, " etc. Sed caro Christi videtur prius fuisse concepta quam animæ rationali unita; quia materia vel dispositio prior est in via generationis quam forma completiva. Ergo prius fuit caro Christi assumpta quam animæ unita.

2. Præterea, sicut anima est pars naturæ humanæ, ita et corpus. Sed anima humana non habuit aliud principium sui esse in Christo quam in aliis hominibus, ut patet ex auctoritate Leonis papæ supra inducta (art. præc.). Ergo videtur quod nec corpus Christi aliter habuerit principium essendi quam in nobis. Sed in nobis ante concipitur caro quam adveniat anima rationalis. Ergo etiam ita fuit in Christo: et sic caro prius fuit a Verbo assumpta quam animæ unita.

3. Præterea, sicut dicitur in lib. De causis<sup>3</sup>, "causa prima plus influit in causatum, et prius unitur ei quam causa secunda. " Sed anima Christi comparatur ad Verbum sicut causa secunda ad primam. Prius ergo Verbum est unitum carni quam anima.

Sed contra est quod Damascenus dicit<sup>4</sup>: "Simul Dei Verbi caro, simul caro animata rationalis et intellectua-

lis. " Non ergo unio Verbi ad carnem præcessit unionem ad animam.

**CONCLUSIO.** — Sicut anima non prius fuit a Verbo assumpta, quam caro; ita nec caro prius assumi debuit quam anima: cum caro humana sit a Verbo assumptibilis; non prius autem humana sit quam animam rationalem habeat.

Respondeo dicendum quod caro humana est assumptibilis a Verbo secundum ordinem quem habet ad animam rationalem, sicut ad propriam formam. Hunc autem ordinem non habet, antequam anima rationalis ei adveniat; quia simul dum aliqua materia fit propria alicujus formæ, recipit illam formam: unde in eodem instanti terminatur alteratio, in quo introducitur forma substantialis. Et inde est quod caro non debuit ante assumi quam esset caro humana: quod factum est, anima rationali adveniente. Sicut igitur anima non est prius assumpta quam caro, quia contra naturam animæ est, ut prius sit quam corpori uniatur; ita caro non debuit prius assumi quam anima; quia non prius est caro humana quam habeat animam rationalem<sup>5</sup>.

Ad primum ergo dicendum, quod caro humana sortitur esse per animam: et ideo ante adventum animæ non est caro humana, sed potest esse dispositio ad carnem humanam. In conceptione tamen Christi, Spiritus sanctus, qui est agens infinitæ virtutis, simul et materiam disposuit, et ad perfectum perduxit.

Ad secundum dicendum, quod forma actu dat speciem; materia autem, quantum est de se, est in potentia ad speciem. Et ideo contra rationem formæ esset quod præexisteret naturæ speciei, quæ perficitur per unionem ejus ad materiam; non autem est contra naturam materiæ quod præexistat naturæ speciei. Et ideo dissimilitudo quæ est inter originem nostram et originem Christi, secundum hoc quod caro nostra prius concipitur quam animetur, non autem caro Christi, est secundum illud quod

(1) Proposit. 1.

(2) Orth. fid. lib. iii, cap. 2, ad fin.

(1) In hoc articulo refellit S. Doctor errorem qui his verbis in V synodo generali profigatus est: "Si quis dicit aut sentit prius formatum esse corpus Domini nostri Jesu Christi in utero Virginis sanctæ, et deinceps unitum esse in Deum Verbum, atque animam, ut quod prius extiterit: anathema sit."

(2) Fulgentius, lib. de fide ad Pet., cap. 18.

(3) Huc pertinet illud synod. VI, act. II: *Simul quippe caro; simul Dei Verbi caro, animata, rationalis; quæ eadem reperiuntur apud Damasc. (lib. iii, cap. 2), et Fulgent. (lib. De incarnat. c. 3), et Leon. (epist. III), et Aug. (epist. III) et can. 13 conc. Ephesini.*

præcedit naturæ complementum: sicut et quod nos concipimus ex semine viri, non autem Christus. Sed differentia quæ esset quantum ad originem animæ, redundaret in diversitatem naturæ.

Ad *tertium* dicendum, quod Verbum Dei prius intelligitur unitum carni quam anima per modum communem quo est in cæteris creaturis, per essentiam, potentiam et præsentiam. Prius tamen dico non tempore, sed natura: prius enim intelligitur caro ut quoddam ens, quod a Verbo habet, quam ut animata, quod habet ab anima<sup>1</sup>. Sed unione personali prius secundum intellectum oportet quod caro uniatur animæ quam Verbo; quia ex unione ad animam habet quod sit unibilis Verbo in persona: præsertim quia persona non invenitur nisi in rationali natura.

ART. V. — UTRUM  
TOTA HUMANA NATURA

SIT ASSUMPTA MEDIANTE PARTIBUS<sup>2</sup>.

De his etiam Sent. III, dist. 2, qu. II, art. 1, qu. III, et art. 3, quæst. II, corp. et dist. 3, qu. V, art. 2 corp. et dist. 5, quæst. II, art. 3.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod Filius Dei assumpsit totam naturam humanam, mediante partibus ejus. Dicit enim Augustinus<sup>3</sup>, quod "invisibilis et incommutabilis veritas per spiritum animam, et per animam corpus, et sic totum hominem assumpsit." Sed spiritus, anima et corpus sunt partes totius hominis. Ergo totum assumpsit, mediante partibus.

2. Præterea, ideo Filius Dei carnem assumpsit mediante anima, quia anima est Deo similior quam corpus. Sed partes humanæ naturæ, cum sint simpliciores quam corpus, videntur esse similiores Deo, qui est simplicissimus, quam totum. Ergo assumpsit totum, mediante partibus.

3. Præterea, totum resultat ex unione partium. Sed unio intelligitur ut terminus assumptionis; partes autem præintelliguntur assumptioni. Ergo assumpsit totum per partes.

Sed *contra* est quod Damascenus dicit<sup>4</sup>: "In Domino nostro Jesu Christo

non partes partium intuemur; sed quæ proxime componuntur, id est, Deitatem et humanitatem." Humanitas autem est quoddam totum, quod componitur ex anima et corpore, sicut ex partibus. Ergo Filius Dei assumpsit partes, mediante toto.

CONCLUSIO. — Sic Verbum Dei partes humanæ naturæ mediante toto assumpsisse dicitur, quod quemadmodum corpus assumpsit, ut ad animam ordinatur, ita assumpsisse animam et corpus dicatur, ut ordinantur ad totum, id est ad naturam humanam.

Respondeo dicendum quod, cum dicitur aliquid medium in assumptione incarnationis, non designatur ordo temporis, quia simul facta est assumptio totius et omnium partium. Ostensum est enim (art. 3 et 4 præc.), quod simul anima et corpus sunt ad invicem unita ad constituendam naturam humanam in Verbo. Designatur autem ibi ordo naturæ. Unde per id quod est prius in natura, assumitur id quod est posterius. Est autem aliquid prius in natura dupliciter: uno modo ex parte agentis, alio modo ex parte materiæ: hæc enim duæ causæ præexistunt rei. Ex parte quidem agentis est simpliciter primum illud quod primo cadit in ejus intentione; sed secundum quid prius est illud a quo incipit ejus operatio: et hoc ideo, quia intentio est prior operatione. Ex parte vero materiæ est primum illud quod prius existit in transmutatione materiæ. In incarnatione autem oportet maxime attendere ordinem qui est ex parte agentis: quia, ut Augustinus dicit<sup>5</sup>, "in talibus rebus tota ratio facti est potentia facientis." Manifestum autem est quod secundum intentionem facientis prius est completum quam incompletum, et per consequens totum quam partes. — Et ideo dicendum est quod Verbum Dei assumpsit partes humanæ naturæ, mediante toto: sicut enim assumpsit corpus propter ordinem quem habet ad animam rationalem; ita assumpsit corpus et animam propter ordinem quem habent ad humanam naturam.

proffertur et prædicat unam ex Trinitate personam, Dei Filium, veram hominis integramque naturam assumpsisse."

(3) Lib. de agone christiano, cap. 18.

(4) Orth. fid. lib. III, cap. 16, circa fin.

(5) In ep. ad Volusianum, 187, al. 3, ante med.

(1) Hic non loquitur S. Doctor de unione personali qua Verbum dat carni esse ens, sed de unione secundum communem rationem qua Deus per essentiam, præsentiam, potentiam, est in omnibus creaturis.

(2) Hæc verba concilii Florentini in hoc articulo explicantur: "Sacrosancta Ecclesia credit,



Ad *primum* ergo dicendum, quod ex verbis illis nihil aliud datur intelligi, nisi quod Verbum assumendo partes humanæ naturæ, assumpsit totam humanam naturam. Et sic assumptio partium est prior in via operationis <sup>1</sup> intellectu, non tempore; assumptio autem naturæ est prior in via intentionis: quod est esse prius simpliciter, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quod Deus ita est simplex, quod etiam est perfectissimus: et ideo totum est magis simile Deo quam partes, inquantum est perfectius.

Ad *tertium* dicendum, quod unio personalis est ad quam terminatur assumptio; non autem unio naturæ, quæ resultat ex conjunctione partium.

**ART. VI. — UTRUM HUMANA NATURA SIT ASSUMPTA MEDIANTE GRATIA <sup>2</sup>.**

De his etiam Sent. III, dist. 2, quæst. II, art. 2 et dist. 13, quæst. III, art. 1, et De verit. quæst. XX, art. 2, et Opusc. II, cap. 202.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod Filius Dei assumpserit humanam naturam mediante gratia. Per gratiam enim unimur Deo. Sed humana natura in Christo maxime fuit Deo unita. Ergo illa unio facta fuit per gratiam.

2. Præterea, sicut corpus vivit per animam, quæ est ejus perfectio, ita anima per gratiam. Sed humana natura redditur congrua ad assumptionem per animam <sup>3</sup>, ut dictum est (art. 5 hujus quæst.). Ergo et anima congrua redditur ad assumptionem per gratiam. Ergo Filius Dei assumpsit animam, mediante gratia.

3. Præterea, Augustinus <sup>4</sup> dicit, quod Verbum incarnatum, est sicut verbum nostrum in voce. Sed verbum nostrum unitur voci, mediante spiritu. Ergo Verbum Dei unitur carni mediante Spiritu sancto; et ita mediante gratia, quæ Spiritui sancto attribuitur <sup>5</sup>, secundum illud I. Cor. XII, 4: *Divisiones gratiarum sunt, idem autem spiritus.*

Sed contra est quod gratia est quod-

dam accidens animæ, ut in secunda parte habitum est (12, quæst. CX, art. 2). Unio autem Verbi ad humanam naturam est facta secundum subsistentiam, et non secundum accidens, ut ex supra dictis patet (quæst. II, art. 6). Ergo natura humana non est assumpta mediante gratia.

**CONCLUSIO.** — Nullo modo Filius Dei humanam assumpsit naturam mediante gratia, nisi per modum causæ efficientis; prout ipsa gratuita Dei voluntas, ea ipsa gratia extitit, quæ eam sibi univit.

Respondeo dicendum quod in Christo ponitur gratia unionis, et gratia habitualis. Gratia ergo non potest intelligi ut medium in assumptione humanæ naturæ, sive loquamur de gratia unionis, sive de gratia habituali. Gratia enim unionis est ipsum esse personale, quod gratis divinitus datur humanæ naturæ in persona Verbi; quod quidem est terminus assumptionis: gratia autem habitualis pertinens ad spirituales sanctitatem illius hominis, est effectus quidam consequens unionem, secundum illud Joan. 1, 14: *Vidimus gloriam ejus, quasi unigeniti a Patre, plenum gratiæ et veritatis.* Per quod datur intelligi quod ex hoc ipso quod ille homo est unigenitus a Patre (quod habet per unionem), habet plenitudinem gratiæ et veritatis. Si vero intelligatur gratia voluntas Dei aliquid gratis faciens vel donans; sic unio facta est per gratiam, non sicut per medium, sed sicut per causam efficientem.

Ad *primum* ergo dicendum, quod unio nostra ad Deum est per operationem; inquantum scilicet eum cognoscimus et amamus; et ideo talis unio est per gratiam habitualement, inquantum operatio perfecta procedit ab habitu. Sed unio naturæ humanæ ad Verbum Dei est secundum esse personale, quod non dependet ab aliquo habitu, sed immediate ab ipsa natura.

Ad *secundum* dicendum, quod anima est perfectio substantialis corporis; gra-

(1) Quia secundum viam generationis aut excutionis partes sunt priores toto.

(2) In hoc articulo S. Doctor profligat errorem nestorianorum qui docuerant Filium Dei naturam humanam per gratiam assumpsisse, quod his verbis damnat conc. Florentinum: « Sacrosancta Ecclesia anathematizat Theodorum Mopsuestanum ac Nestorium asserentes, humanitatem Dei Filio unitam esse per gratiam. »

(3) Ita cum cod. Alcan. aliisque editi passim. Al., per gratiam. (4) De Trin. lib. XV, cap. 11.

(5) Ut principio et auctori per appropriationem tantum, etsi non perpetuo usu, cum et Filio tribuatur: Act. XV, Rom. XVI, I. Cor. XVI, II. Cor. XIII, Gal. I et VI, Philipp. IV, I. Thess. V et II. Thess. III, etc. Patri autem tum Rom. I, tum I. Cor. I et II. Cor. I, Ephes. I, Philipp. I, Coloss. I, etc.

tia vero est perfectio animæ accidentalis<sup>1</sup>. Et ideo gratia non potest ordinare animam ad unionem personalem (quæ non est accidentalis), sicut anima et corpus.

Ad tertium dicendum, quod verbum nostrum unitur voci, mediante spiritu; non quidem sicut medio formali, sed sicut per medium movens. Nam ex verbo concepto interius procedit spiritus, ex quo formatur vox. Et similiter ex Verbo æterno procedit Spiritus sanctus, qui formavit corpus Christi, ut infra patebit (quæst. xxxii, art. 1). Non autem ex hoc sequitur quod gratia Spiritus sancti sit formale medium in unionem prædicta.

## QUESTIO VII.

### DE GRATIA CHRISTI, PROUT EST QUIDAM SINGULARIS HOMO, IN TREDECIM ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de coassumptis a Filio Dei in humana natura: et primo de his quæ pertinent ad perfectionem, secundo de his quæ pertinent ad defectum. Circa primum consideranda sunt tria: primo, de gratia Christi; secundo, de scientia ejus; tertio, de potentia ipsius. — De gratia autem Christi considerandum est dupliciter: primo quidem de gratia ejus, secundum quod est quidam singularis homo: secundo de gratia ejus, secundum quod est caput Ecclesiæ; nam de gratia unionis jam dictum est (quæst. ii). Circa primum quaeruntur tredecim: 1. Utrum in anima Christi fuerit aliqua gratia habitualis. — 2. Utrum in Christo fuerint virtutes. — 3. Utrum in eo fuerit fides. — 4. Utrum fuerit in eo spes. — 5. Utrum in Christo fuerint dona. — 6. Utrum in Christo fuerit timoris donum. — 7. Utrum in Christo fuerint gratiæ gratis datæ. — 8. Utrum in Christo fuerit prophetia. — 9. Utrum in eo fuerit plenitudo gratiæ. — 10. Utrum talis plenitudo sit propria Christi. — 11. Utrum Christi gratia sit infinita. — 12. Utrum potuerit augeri. — 13. Qualiter hæc gratia se habeat ad unionem.

#### ART. I. — UTRUM IN ANIMA CHRISTI FUERIT ALIQUA GRATIA HABITUALIS<sup>2</sup>.

De his etiam Sent. iii, dist. 13, quæst. 1, art. 1, et De verit. qu. xxvii, art. 1, et Opusc. ii, cap. 213, et Joan. iii, lect. 6.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in anima assumpta a Verbo non fuerit gratia habitualis. Gratia enim est quædam participatio Divinitatis in creatura rationali, secundum illud II. Pet. i, vers. 4: *Per quem maxima et pretiosa pro-*

(1) Vel plenius: Anima est perfectio substantialis, qua perficitur corpus (*intrinsece*), gratia vero perfectio accidentalis qua perficitur (*extrinsece*) anima, etc.

(2) Probabile est, ait Sylvius, quod ad fidem pertineat Christum fuisse sanctum per gratiam

*missa nobis donavit, ut divinæ simus consortes naturæ.* Christus autem est Deus non participative, sed secundum veritatem. Ergo in eo non fuit gratia habitualis.

2. Præterea, gratia ad hoc est necessaria homini, ut per eam bene operetur, secundum illud I. Corinth. xv, 10: *Abundantius omnibus laboravi; non ego autem, sed gratia Dei mecum;* et etiam ad hoc quod homo consequatur vitam æternam, secundum illud Rom. vi, 23: *Gratia Dei vita æterna.* Sed Christo ex hoc solo quod erat naturalis Filius Dei, debebatur hæreditas vitæ æternæ; ex hoc etiam quod erat Verbum, per quod facta sunt omnia, aderat ei facultas omnia bene operandi. Non ergo secundum humanam naturam indigebat alia gratia, nisi unionem ad Verbum.

3. Præterea, illud quod operatur per modum instrumenti, non indiget habitu ad proprias operationes; quia habitus fundatur in principali agente. Humana autem natura in Christo fuit "sicut instrumentum divinitatis," ut dicit Damascenus<sup>3</sup>. Ergo non debuit in Christo esse aliqua gratia habitualis.

Sed contra est quod dicitur Isa. xi, 2: *Requiescet super eum Spiritus Domini:* qui quidem in homine esse dicitur per gratiam habitualement, ut in prima parte dictum est (quæst. viii, art. 3, et qu. xliii, art. 6). Ergo in Christo fuit gratia habitualis.

CONCLUSIO. — Necessarium fuit in Christo habitualement gratiam fuisse, cum fuerit anima ejus Verbo unita, et per ipsum in alios gratia redundet.

Respondeo dicendum quod necesse est ponere in Christo gratiam habitualement<sup>4</sup> propter tria. Primo quidem propter unionem animæ illius ad Verbum Dei. Quanto enim aliquod receptivum est propinquius causæ influenti, tanto magis participat de influentia ipsius. Influxus autem gratiæ est a Deo, secundum illud Psalm. lxxxiii, 12: *Gratiam et gloriam dabit Dominus.* Et ideo maxime fuit conveniens ut anima illa reciperet influxum divinæ gratiæ. Secundo, propter nobilitatem illius animæ, cujus operatio

habitualement ejus animæ infusam, ut Suarez, Alvarez, Pesantius et alii quidam docent.

(3) Orth. fid. lib. iii, cap. 15, a med.

(4) Ex communi theologorum sensu a quo sine emeritate dissentiri non possit.



Les oportebat propinquissime attingere ad Deum per cognitionem et amorem; ad quod necesse est elevari humanam naturam per gratiam. Tertio propter habitudinem ipsius Christi ad genus humanum. Christus enim, inquantum homo, est *mediator Dei et hominum*, ut dicitur I. Timoth. ii; et ideo oportebat quod haberet gratiam etiam in alios redundantem, secundum illud Jean. i, 16: *De plenitudine ejus omnes accepimus, et gratiam pro gratia* <sup>1</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Christus est verus Deus secundum personam et naturam divinam. Sed quia cum unitate personæ remanet distinctio naturalium, ut ex supra dictis patet (qu. ii, art. 1 et 2), anima Christi non est per suam essentialiter divina. Unde oportet quod fiat divina per participationem, quæ est secundum gratiam.

Ad *secundum* dicendum, quod Christo, inquantum est naturalis Filius Dei, debetur hæreditas æterna, quæ est ipsa beatitudo increata, per increatum actum cognitionis et amoris Dei, eundem scilicet quo Pater cognoscit et amat seipsum: cujus actus anima capax non erat propter differentiam naturæ: unde oportebat quod attingeret ad Deum per actum fruitionis creatum: qui quidem esse non potest nisi per gratiam. Similiter etiam inquantum est Verbum Dei, habuit facultatem omnia bene operandi operatione divina. Sed quia præter operationem divinam oportet poni in eo operationem humanam, ut infra patebit (quæst. xix, art. 1), oportuit in eo esse habituales gratiam, per quam hujusmodi operatio in eo esset perfecta.

Ad *tertium* dicendum, quod humanitas Christi est instrumentum Divinitatis, non quidem sicut instrumentum inanimatum, quod nullo modo agit, sed solum agitur; sed tanquam instrumentum animæ rationali animatum, quod ita agitur quod etiam agit. Et ideo ad convenientiam actionis oportuit eum habere gratiam habituales.

(1) Hinc dicitur quoque (Hebr. vii): *Talis debebat ut nobis esset pontifex, sanctus, innocens, impollutus, segregatus a peccatoribus*.

(2) Hic agitur de omnibus virtutibus sive intellectualibus, sive moralibus, quas imperfectionem non important.

(3) Ethic. lib. vii, cap. 1.

(4) Qualem Hectorem ab Homero vocatum refert.

ART. II. — UTRUM IN CHRISTO FUERINT VIRTUTES <sup>2</sup>.

De his etiam infra, art. 3 ad 1, et quæst. xv, art. 2 corp. et Sent. iii, dist. 13, quæst. i, art. 1 corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in Christo non fuerint virtutes. Christus enim habuit abundantiam gratiæ. Sed gratia sufficit ad omnia recte agendum, secundum illud II. Corinth. xii, 9: *Sufficit tibi gratia mea*. Ergo in Christo non fuerunt virtutes.

2. Præterea, secundum Philosophum <sup>3</sup>, virtus dividitur contra quemdam heroicum, sive divinum habitum, qui attribuitur hominibus divinis <sup>4</sup>. Hic autem maxime convenit Christo. Ergo Christus non habuit virtutes, sed aliquid altius virtute.

3. Præterea, sicut in secunda parte dictum est (1 2, quæst. lxxv, art. 1 et 2), virtutes omnes simul habentur. Sed Christo non fuit conveniens habere omnes virtutes; sicut patet de liberalitate et magnificentia quæ habent actum suum circa divitias, quas Christus contempsit, secundum illud Matth. vii, 20: *Filius hominis non habet ubi caput suum reclinet*: temperantia et continentia sunt circa concupiscentias pravas, quæ in Christo non fuerunt. Ergo Christus non habuit virtutes.

Sed contra est quod super illud Psal. i: *Sed in lege Domini voluntas ejus*, dicit Glossa <sup>5</sup>: "Hic ostenditur Christus plenus omni bono." Sed bona qualitas mentis est virtus. Ergo Christus fuit plenus omni virtute.

CONCLUSIO. — Cum in Christo fuerit omnis gratiæ plenitudo, necessarium fuit in ipso omnes virtutes esse.

Respondeo dicendum quod, sicut in secunda parte dictum est (1 2, qu. cx, art. 3 et 4), sicut gratia respicit essentialiter animæ, ita virtus respicit potentiam ejus. Unde oportet quod sicut potentia animæ derivantur ab ejus essentiali, ita virtutes sint quædam derivationes gratiæ. Quanto autem aliquod principium est perfectius, tanto magis imprimit suos effectus. Unde cum gratia Christi fuerit perfectissima, consequens est quod ex ipsa processerint virtutes ad perficiendum singulas potentias animæ, quantum ad omnes animæ actus <sup>6</sup>: et ita Christus habuit omnes virtutes.

(5) Ordin. Cassiod.

(6) Qui dignitati ejus non repugnarent; tales

Ad *primum* ergo dicendum, quod gratia sufficit homini quantum ad omnia quibus ordinatur ad beatitudinem: horum tamen quædam perficit gratia immediate per seipsam, sicut gratum facere Deo, et alia hujusmodi; quædam autem mediantibus virtutibus, quæ ex gratia procedunt.

Ad *secundum* dicendum, quod habitus ille heroicus vel divinus non differt a virtute communiter dicta, nisi secundum perfectiorem modum, inquantum scilicet aliquis est dispositus ad bonum quodam altiori modo quam communiter omnibus competat. Unde per hoc non ostenditur quod Christus non habuerit virtutes, sed quod habuerit eas perfectissime ultra communem modum: sicut etiam Plotinus posuit quemdam sublimem modum virtutum, quas esse dixit animi purgati <sup>1</sup>, ut refert Macrobius <sup>2</sup>.

Ad *tertium* dicendum, quod liberalitas et magnificentia commendantur circa divitias, inquantum aliquis non tantum appetiatur divitias, quod velit eas retinere, prætermittendo id quod fieri oportet. Ille autem minime divitias appetiatur qui penitus eas contemnit et abjicit propter perfectionis amorem. Et ideo in hoc ipso quod Christus omnes divitias contempsit, ostendit in se summum gradum liberalitatis et magnificentie; licet etiam liberalitatis actum exercuerit, secundum quod sibi conveniens erat, faciendo pauperibus erogari quæ sibi dabantur. Unde cum Dominus Judæ dicit <sup>3</sup>: *Quod facis, fac citius*, discipuli intellexerunt Dominum mandasse quod egonis aliquid daret. Concupiscentias autem pravas Christus omnino non habuit, sicut infra patebit (quæst. xv, art. 1 et 2). Nec propter hoc tamen excluditur quin habuerit temperantiam; quæ tanto perfectior est in homine, quanto magis pravis concupiscentiis caret. Unde secundum Philosophum <sup>4</sup>, temperatus in hoc differt a continente, quod temperatus non habet pravas concupiscentias, quas continens patitur. Unde sic accipiendo continentiam, sicut Philosophus accipit, ex hoc ipso quod Chri-

enim virtutes non animam vel potentias Christi perfectissent, sed imperfectas ostendissent.

(1) Confer quod dictum est 1 2, quæst. xvi, art. 5. (2) Lib. 1 Somn. Scip., cap. 8.

(3) Joan. xiii, 27. (4) Ethic. lib. vii, cap. 9.

(5) Confer quod dictum est de continentia, quæst. lxxxiv, art. 7 in respons. ad 3 et 3.

stus habuit omnem virtutem, non habuit continentiam <sup>5</sup>, quæ non est virtus, sed aliquid minus virtute.

### ART. III. — UTRUM IN CHRISTO FUERIT FIDES.

De his etiam infra, art. 4 corp. et art. 8 ad 2, et art. 9 ad 1, et 1 2, quæst. lxxv, art. 5 ad 3, et Sent. iii, dist. 13, quæst. 1, art. 2, quæst. 1 ad 1, et dist. 36, art. 2 ad 3, et De verit. quæst. xxxix, art. 4 ad 15, et De verit. quæst. iv, art. 1 ad 11.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod in Christo fuerit fides. Fides enim est nobilior virtus quam virtutes morales, puta temperantia, et liberalitas. Hujusmodi autem virtutes fuerunt in Christo, ut dictum est (art. præc.). Multo ergo magis fuit in eo fides.

2. Præterea, Christus non docuit virtutes quas ipse non habuit, secundum illud Act. 1, 1: *Cæpit facere et docere*. Sed de Christo dicitur Heb. xii, quod est *auctor et consummator fidei*. Ergo in eo maxime fuit fides.

3. Præterea, quicquid est imperfectionis, excluditur a beatis. Sed in beatis est fides; nam super illud Rom. 1: *Justitia Dei revelatur in eo ex fide in fidem*, dicit Glossa <sup>6</sup> "de fide verborum et spei in fidem rerum et speciei." Ergo videtur quod etiam in Christo fuerit fides, cum nihil imperfectionis importet.

Sed *contra* est quod dicitur Hebr. xi, vers. 1, quod *fides est argumentum non apparentium*. Sed Christo nihil fuit non apparens, secundum illud quod dixit ei Petrus <sup>7</sup>: *Tu omnia nosti*. Ergo in Christo non fuit fides.

CONCLUSIO. — Cum Christus a primo instanti conceptionis suæ plene per essentiam Deum viderit, nullo modo fides in eo esse potuit.

Respondeo dicendum quod, sicut in secunda parte dictum est (2 2, quæst. 1, art. 4), objectum fidei est res divina non visa. Habitus autem virtutis, sicut et quilibet alius, respicit speciem ab objecto. Et ideo excluso quod res divina sit non visa, excluditur ratio fidei. Christus autem a primo instanti suæ conceptionis plene vidit Deum per essentiam, ut infra dicetur (qu. xxxiv, art. 4). Unde in eo fides esse non potuit <sup>8</sup>.

(6) Ord., loc. citando in respons.

(7) Joan. ult. 17.

(8) Quod ergo fides dicitur *cinctorium renum ejus* ex Is. xi, fides ponitur pro fidelitate quæ est in servandis promissis, ut ad Rom. iii. Ps. xxxii, Os. ii et alibi.



Ad primum ergo dicendum, quod fides est nobilior virtus virtutibus moralibus, quia est circa nobiliorem materiam; sed tamen importat quemdam defectum in comparatione ad illam materiam: qui defectus in Christo non fuit. Et ideo non potuit in eo esse fides, licet fuerint in eo virtutes morales, quæ in sui ratione huiusmodi defectum non important per comparationem ad suas materias.

Ad secundum dicendum, quod meritum fidei consistit in hoc quod homo ex obedientia Dei assentit illis quæ non videt, secundum illud Rom. 1, 5: *Ad obediendum fidei in omnibus gentibus pro nomine ejus*. Obedientiam autem ad Deum plenissime habuit Christus, secundum illud Philip. 11, 8: *Factus est obediens usque ad mortem*. Et sic nihil ad meritum pertinens docuit, quod ipse excellentius non impleret.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Glossa<sup>2</sup> ibidem dicit, fides proprie est "qua creduntur quæ non videntur." Sed fides quæ est rerum visarum, improprie dicitur, et secundum quamdam similitudinem, quantum ad certitudinem aut firmitatem adhæSIONIS.

ART. IV. — UTRUM IN CHRISTO  
FUERIT SPES.

De his etiam infra, art. 6 ad 1, et art. 9 ad 1, et 12, quæst. LXV, art. 5 ad 3, et 22, quæst. XVIII, art. 2 ad 1, et Sent. III, dist. 26, quæst. II, art. 5, quæst. 1, et dist. 36, quæst. 1, art. 2 ad 3.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod in Christo fuerit spes. Dicitur enim Psal. xxx, 1 ex persona Christi: *In te, Domine, speravi*. Sed virtus spei est qua homo sperat in Deum. Ergo virtus spei fuit in Christo.

2. Præterea, spes est expectatio futuræ beatitudinis, ut in secunda parte habitum est (22, quæst. XVII, art. 5 ad 3). Sed Christus aliquid expectabat ad beatitudinem pertinens, videlicet gloriam corporis. Ergo videtur quod in eo fuerit spes.

3. Præterea, unusquisque potest sperare illud quod ad ejus perfectionem pertinet, si sit futurum. Sed aliquid erat futurum, quod ad perfectionem Christi pertinet, secundum illud Ephes. IV,

(1) Habebat enim id unde meritum fidei sit in nobis, id est, obedientia.

(2) Aug. lib. II Quæst. Evang., quæst. 39, in præf.

vers. 12: *Ad consummationem sanctorum in opus ministerii, in edificationem corporis Christi*. Ergo videtur quod Christo compete-  
bat habere spem.

Sed contra est quod dicitur Rom. VIII, vers. 24: *Quod videt quis, quid sperat?* Et sic patet quod sicut fides est de non visis, ita et spes. Sed fides non fuit in Christo, sicut dictum est (art. præc.). Ergo nec spes.

CONCLUSIO. — Cum Christus a principio suæ conceptionis plene fruitionem divinam habuerit, impossibile fuit in ipso fuisse spem, nisi eorum, quæ non plene fuerat adeptus; sicut sui corporis immortalitatem et gloriam sperabat.

Respondeo dicendum quod, sicut de ratione fidei est quod aliquis assentiat his quæ non videt, ita de ratione spei est quod aliquis expectet id quod nondum habet: et sicut fides, in quantum est virtus theologica, non est de quocumque non viso, sed solum de Deo; ita etiam spes, in quantum est virtus theologica, habet pro objecto ipsum Deum, cujus fruitionem homo principaliter expectat per spei virtutem; sed ex consequenti ille qui habet virtutem spei, potest etiam in aliis divinum auxilium expectare; sicut et ille qui habet virtutem fidei, non solum credit Deo de rebus divinis, sed etiam de quibuscumque aliis divinitus sibi revelatis. Christus autem a principio suæ conceptionis plene habuit fruitionem divinam, ut infra dicetur (quæst. XXXIV, art. 4); et ideo virtutem spei non habuit; habuit tamen spem respectu aliquorum quæ nondum erat adeptus, licet non habuerit fidem respectu quorumcumque; quia, licet plene cognosceret omnia, per quod totaliter excluderetur ab eo, non tamen adhuc plene habebat omnia quæ ad ejus perfectionem pertinebant; puta immortalitatem et gloriam corporis, quam poterat sperare.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc non dicitur de Christo secundum spem, quæ est virtus theologica; sed eo quod quædam alia speravit nondum habita, sicut dictum est (in corp. art.).

Ad secundum dicendum, quod gloria corporis non pertinet ad beatitudinem,

(3) Ubi præmittit: *Spes quæ videtur non est spes, deinde mox: Nam quod videt quis, quid sperat?* Iterumque subjungit: *Si autem quod non videmus speramus, per patientiam expectamus.*

sicut in quo principaliter beatitudo consistat, sed per quamdam redundantiam a gloria animæ, ut in secunda parte dictum est (1 2, quæst. iv, art. 6) Unde spes, secundum quod est virtus theologica, non respicit beatitudinem corporis, sed beatitudinem animæ, quæ in divina fruitione consistit.

Ad *tertium* dicendum, quod ædificatio Ecclesiæ per conversionem fidelium non pertinet ad perfectionem Christi, quia in se perfectus est, sed secundum quod alios ad participationem suæ perfectionis inducit. Et quia spes dicitur proprie respectu alicujusquod expectatur ab ipso sperante habendum, non proprie potest dici quod virtus spei Christo, ratione inducta, conveniat.

**ART. V. — UTRUM IN CHRISTO  
FUERINT DONA <sup>4</sup>.**

De his etiam Isa. xi, lect. 2.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod in Christo non fuerint dona. Sicut enim communiter dicitur, dona dantur in adjutorium virtutum. Sed id quod est in se perfectum, non indiget exteriori auxilio. Cum igitur in Christo fuerint virtutes perfectæ, videtur quod in eo non fuerint dona.

2. Præterea, non videtur esse ejusdem dare dona et recipere; quia dare est habentis, accipere autem non habentis. Sed Christo convenit dare dona, secundum illud Psal. lxxvii, 19: *Dedit dona hominibus*. Ergo Christo non convenit accipere dona Spiritus sancti.

3. Præterea, quatuor dona videntur pertinere ad contemplationem viæ; scilicet sapientia, scientia, intellectus et consilium, quod pertinet ad prudentiam; unde et Philosophus <sup>2</sup> numerat ista inter virtutes intellectuales. Sed Christus habuit contemplationem patriæ. Ergo non habuit hujusmodi dona.

Sed *contra* est quod dicitur Isa. iv, 1: *Apprehendent septem mulieres virum unum*; Glossa <sup>3</sup>: "id est, septem dona Spiritus sancti Christum."

CONCLUSIO. — Cum Christus perfo-

etissime a Spiritu sancto moveretur, in ipso quoque excellentissime Spiritus sancti dona fuerunt.

Respondeo dicendum quod, sicut in secunda parte dictum est (1 2, qu. lxxviii, art. 1), dona proprie sunt perfectiones quædam potentiarum animæ, secundum quod sunt natæ moveri a Spiritu sancto. Manifestum est autem quod anima Christi perfectissime a Spiritu sancto movebatur, secundum illud Luc. iv, vers. 1: *Jesus autem plenus Spiritu sancto regressus est a Jôrdane, et agebatur a Spiritu in desertum*. Unde manifestum est quod in Christo fuerunt excellentissime dona.

Ad *primum* ergo dicendum, quod illud quod est perfectum secundum ordinem suæ naturæ, indiget adjuvari ab eo quod est altioris naturæ; sicut homo, quantumcumque perfectus, indiget adjuvari a Deo. Et hoc modo virtutes, quæ perficiunt potentias animæ, secundum quod ducuntur ratione, quantumcumque sint perfectæ, indigent adjuvari per dona, quæ perficiunt potentias animæ, secundum quod sunt motæ a Spiritu sancto.

Ad *secundum* dicendum, quod Christus non secundum idem est recipiens et dans dona Spiritus sancti; sed dat secundum quod Deus <sup>4</sup>, et accipit secundum quod homo. Unde Gregorius dicit <sup>5</sup>, quod " Spiritus sanctus humanitatem Christi nunquam deseruit, ex cujus Divinitate procedit."

Ad *tertium* dicendum, quod in Christo non solum fuit cognitio patriæ, sed etiam cognitio viæ, ut infra dicitur (qu. xv, art. 10). Et tamen etiam in patria sunt per aliquem modum dona Spiritus sancti, ut in secunda parte dictum est (1 2, qu. lxxxvi, art. 6).

**ART. VI. — UTRUM IN CHRISTO  
FUERIT DONUM TIMORIS <sup>6</sup>.**

De his etiam infra, quæst. xv, art. 7, et Sent. iii, dist. 15, quæst. ii, art. 2, quæst. iii.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod in Christo non fuerit donum timoris. Spes enim videtur potior quam ti-

(1) Docet S. Thomas in Christo fuisse dona Spiritus sancti; quod confirmari potest ex his Isaiaë verbis (xi): *Requiescet super eum spiritus Domini, spiritus sapientiæ et intellectus, spiritus consilii et fortitudinis, spiritus scientiæ et pietatis, et replebit eum spiritus timoris Domini*.

(2) Ethic. lib. vi, cap. 3.

(3) Interl. et ord. Hieron.

(4) Ita Mss. cum edit. melioris notæ. Al., typographico saltu, *sed dat secundum quod homo*, aliis omissis.

(5) Moral. lib. ii, cap. ult., a med.

(6) Petrus Abelardus nogans timorem filialem et castum fuisse in Christo, condemnatus est ab Innocentio II, et hunc errorem inter hæreses numerat Alphonsus a Castro.



mor: nam spei objectum est bonum, timoris vero malum, ut in secunda parte habitum est (1 2, qu. XL, art. 1, et quæst. XLII, art. 1). Sed in Christo non fuit virtus spei, ut supra habitum est (art. 4 huj. qu.). Ergo etiam non fuit in eo donum timoris.

2. Præterea, dono timoris timet aliquis vel separationem a Deo, quod pertinet ad timorem castum; vel puniri ab ipso, quod pertinet ad timorem servilem, ut Augustinus dicit <sup>1</sup>. Sed Christus non timuit separari a Deo per peccatum, neque etiam puniri ab eo propter culpam; quia impossibile erat ei peccare, ut infra dicitur (qu. XV, art. 1 et 2). Timor autem non est de impossibili. Ergo in Christo non fuit donum timoris.

3. Præterea, I. Joan. IV, 18 dicitur quod *perfecta charitas foras mittit timorem*. Sed in Christo fuit perfectissima charitas, secundum illud Ephes. III, 19: *Supereminentem scientiæ charitatem Christi* <sup>2</sup>. Ergo in Christo non fuit donum timoris.

Sed *contra* est quod dicitur Isa. XI, vers. 3: *Replebit eum spiritus timoris Domini*.

CONCLUSIO. — Quanquam in Christo nullus fuerit culpæ, vel pœnæ timor; fuit tamen in illo præ cæteris hominibus timor quo divinam reverebatur majestatem.

Respondeo dicendum quod, sicut in secunda parte dictum est (1 2, qu. XLII, art. 1), timor respicit duo objecta; quorum unum est malum terribile; aliud est illud cujus potestate malum potest inferri; sicut aliquis timet regem, in quantum habet occidendi potestatem. Non autem timeretur ille qui potest nocere, nisi haberet quandam eminentiam potestatis cui de facili resisti non possit; ea enim quæ in promptu habemus, repellere non timemus. Et sic patet quod aliquis non timetur nisi propter suam eminentiam <sup>3</sup>. Sic igitur dicendum est quod in Christo fuit timor Dei, non quidem secundum quod respicit malum separationis a Deo per culpam, neque etiam secundum quod respicit malum punitionis pro culpa; sed secundum quod respicit ipsam divinam eminentiam,

prout scilicet anima Christi quodam affectu reverentiæ movebatur in Deum a Spiritu sancto acta. Unde Hebr. V, 7 dicitur quod in omnibus *exauditus est pro sua reverentia*. Hunc enim affectum reverentiæ ad Deum Christus, secundum quod homo, præ cæteris habuit plenior. Et ideo ei attribuit Scriptura plenitudinem timoris Domini.

Ad *primum* ergo dicendum, quod habitus virtutum et donorum proprie et per se respiciunt bonum: malum autem ex consequenti: pertinet enim ad rationem virtutis ut opus bonum reddat, ut dicitur <sup>4</sup>. Et ideo de ratione doni timoris non est illud malum quod respicit timor; sed eminentia illius boni, scilicet divini, cujus potestate aliquod malum infligi potest. Sed spes, secundum quod virtus est, respicit non solum auctorem boni, sed etiam ipsum bonum, in quantum est non habitum. Et ideo Christo, qui jam habebat perfectum beatitudinis bonum, non attribuitur virtus spei, sed donum timoris.

Ad *secundum* dicendum, quod ratio illa procedit de timore, secundum quod respicit objectum quod est malum.

Ad *tertium* dicendum, quod perfecta charitas foras mittit timorem servilem, qui respicit principaliter pœnam. Sic autem timor non fuit in Christo.

#### ART. VII. — UTRUM IN CHRISTO FUERINT GRATIÆ GRATIS DATÆ.

De his etiam Cont. gent. lib. III, cap. 154 fin. et De ver. qu. XXVII, art. I corp. et Opusc. III, cap. 213, et Rom. I, lect. 3, et Ephes. I, lect. 2.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod in Christo non fuerint gratiæ gratis datæ. Ei enim qui habet aliquid secundum plenitudinem, non competit illud habere secundum participationem. Sed Christus habuit gratiam secundum plenitudinem, secundum illud Joan. I, vers. 14: *Plenum gratiæ et veritatis*. Gratiæ autem gratis datæ videntur esse quædam participationes divinæ, divsim et particulariter diversis attributæ, secundum illud I. Corinth. XII, vers. 4: *Divisiones gratiarum sunt*. Ergo videtur quod in Christo non fuerint gratiæ gratis datæ.

2. Præterea, quod debetur alicui, non

(3) Non ut ad ejus dignitatem per se ac præcise pertinet, sed ut ad potestatem puniendi, sicut explicat Apostolus (Rom. XIII).

(4) Ethic. lib. II, cap. 6.

(1) Super Canonic. Joan. tract. 9, circa med.

(2) Id est, majorem quam scientia capi possit; vel etiam præstantiorem scientia, ut utrolibet sensu explicare videtur S. Thomas, ibid. lect. 5.

videtur esse gratis ei datum. Sed debitum erat homini Christo, quod sermone sapientiæ et scientiæ abundaret, et potens esset in virtutibus faciendis<sup>1</sup>, et in aliis hujusmodi, quæ pertinent ad gratias gratis datas; cum ipse sit *Dei virtus*, et *Dei sapientia*, ut dicitur I. Cor. i. Ergo Christo non fuit conveniens habere gratias gratis datas.

3. Præterea, gratiæ gratis datæ ordinantur ad utilitatem fidelium, secundum illud I. Cor. xii, 7: *Unicuique datur manifestatio spiritus ad utilitatem*. Non autem videtur ad utilitatem aliorum pertinere habitus aut quæcumque dispositio, si homo non utatur, secundum illud Eccli. xx, 32: *Sapientia abscondita, et thesaurus invisus, quæ utilitas in utrisque?* Christus autem non legitur usus omnibus gratiis gratis datis, præsertim quantum ad genera linguarum. Non ergo in Christo fuerunt omnes gratiæ gratis datæ.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit<sup>2</sup>, quod "sicut in capite sunt omnes sensus, ita in Christo fuerunt omnes gratiæ<sup>3</sup>."

CONCLUSIO. — Cum Christus fuerit primus et principalis fidei doctor, in eo oportuit omnes gratias gratis datas fuisse.

Respondeo dicendum quod, sicut in secunda parte habitum est (1 2, quæst. cxi, art. 1 et 4), gratiæ gratis datæ ordinantur ad fidei et spiritualis doctrinæ manifestationem. Oportet enim cum qui docet habere ea per quæ sua doctrina manifestetur: alias ejus doctrina esset inutilis. Spiritualis autem doctrinæ et fidei primus et principalis doctor est Christus, secundum illud Heb. ii, 3: *Cum initium accepisset enarrari per Dominum, ab eis qui audierunt, in nos confirmata est; contestante Deo signis et portentis, etc.* — Unde manifestum est quod in Christo excellentissime fuerunt omnes gratiæ gratis datæ, sicut in primo et principali fidei doctore.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut gratia gratum faciens ordinatur ad actus meritorios tam interiores quam exteriores; ita gratia gratis data ordinatur ad quosdam actus exteriores fidei

manifestativos, sicut est operatio miraculorum, et alia hujusmodi. In utraque autem gratia Christus plenitudinem habuit; inquantum enim Divinitati unita erat ejus anima, plenam efficaciam habebat ad omnes prædictos actus perficiendos. Sed alii sancti, qui moventur a Deo, sicut instrumenta non unita, sed separata, particulariter efficaciam recipiunt ad hos vel ad illos actus perficiendos. Et ideo in aliis sanctis hujusmodi gratiæ dividuntur, non autem in Christo.

Ad secundum dicendum, quod Christus dicitur *Dei virtus*, et *Dei sapientia*, inquantum est æternus Dei Filius. Sic autem non competit ei habere gratiam, sed esse potius datorem gratiæ; competit autem ei habere gratiam secundum humanam naturam.

Ad tertium dicendum, quod donum linguarum datum est Apostolis, quia mittebantur ad docendas omnes gentes; Christus autem in una sola gente Judæorum voluit personaliter prædicare, secundum quod ipse dicit<sup>4</sup>: *Non sum missus nisi ad oves quæ perierunt domus Israel*; et Apostolus dicit<sup>5</sup>: *Dico Christum Jesum ministrum fuisse circumcisionis*. Et ideo non oportuit quod loqueretur pluribus linguis. Nec tamen defuit ei omnium linguarum notitia: cum etiam occulta cordium ei non essent abscondita, ut infra dicitur (quæst. x, art. 2, et quæst. xii, art. 1), quorum voces quæcumque sunt signa. Nec tamen inutiliter hanc notitiam habuit; sicut non inutiliter habet habitum qui eo non utitur, quando non est opportunum<sup>6</sup>.

#### ART. VIII. — UTRUM IN CHRISTO FUERIT PROPHETIA.

De his etiam infra, quæst. xxxi, art. 2, et 2 2, quæst. clxxiv, art. 5, et Psal. xlii, et Matth. i. et Joan. iv. lect. 6, et I. Cor. xiii, lect. 1.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod in Christo non fuerit prophetia. Prophetia enim importat quamdam obscuram et imperfectam notitiam, secundum illud Num. xii, 6: *Si quis fuerit inter vos propheta Domini, per somnium aut in visione loquar ad eum*. Sed Christus habuit plenam et apertam notitiam, multo magis quam Moyses, de quo ibi subdi-

in Joan.), Anselm. (in cap. 1 ad Coloss.) et Scholast. (Sent. iii, dist. 13).

(1) Matth. xv, 24. (5) Rom. xv, 8.

(6) De gratiis gratis datis plura 1 2, quæst. cxii.

(1) Sic de illo dicitur Luc. xxiv, 19: *Qui fuit potens opere et sermone*.

(2) In epist. ad Dardanum 287, al. 57.

(3) Idem haberi potest ex Chrysost. (hom. xxix



tur, quod palam, et non per ænigmata, vidit Deum. Non ergo in Christo debet poni prophetia.

2. Præterea, sicut fides est eorum quæ non videntur, et spes eorum quæ non habentur, ita prophetia est eorum quæ non sunt præsentia, sed distant; nam propheta dicitur, quasi procul fans <sup>1</sup>. Sed in Christo non ponitur fides, nec spes, ut supra dictum est (art. 3 et 4 huj. quæst.). Ergo prophetia etiam non debet poni in Christo.

3. Præterea, propheta est inferioris ordinis quam angelus; unde et de Moyse, qui fuit supremus prophetarum, ut in secunda parte dictum est (2 2, qu. clxxiv, art. 4), dicitur Act. vii, quod locutus est cum angelo in solitudine. Sed Christus non est minoratus ab angelis, secundum notitiam animæ, sed solum secundum corporis passionem, ut habetur Hebr. ii. Ergo videtur quod Christus non fuit propheta.

Sed contra est quod de eo prædicatur Deuter. xviii, 15: *Prophetam suscitabit vobis Deus de fratribus vestris* <sup>2</sup>; et ipse de se dicit <sup>3</sup>: *Non est propheta sine honore nisi in patria sua*.

CONCLUSIO. — Cum Christus fuerit simul comprehensor et viator, in ipso fuisse prophetiæ lumen necesse fuit, respectu eorum, quæ eos latebant, apud quos fuerat.

Respondeo dicendum quod propheta dicitur quasi procul fans, vel procul videns: inquantum scilicet cognoscit et loquitur ea quæ sunt procul ab hominum sensibus, sicut etiam Augustinus dicit <sup>4</sup>. Est autem considerandum quod non potest dici aliquis propheta ex hoc quod cognoscit et annuntiat ea quæ sunt aliis procul, cum quibus ipse non est. Et hoc manifestum est secundum locum et secundum tempus. Si enim aliquis in Gallia existens cognosceret et annuntiaret aliis in Gallia existentibus ea quæ tunc in Syria agerentur, propheticum esset; sicut Eliseus ad Giezi dixit <sup>5</sup> quomodo vir descenderat de curru

et occurrerat ei. Si vero aliquis in Syria existens, ea quæ sunt ibi annuntiaret, non esset propheticum. Et idem apparet secundum tempus. Propheticum enim fuit quod Isaias prænuntiavit, quod Cyrus, rex Persarum, templum Dei esset reedificaturus, ut patet Isa. xliv. Non autem fuit propheticum quod Esdras hoc scripsit, cujus tempore factum est. Si igitur Deus aut angeli vel etiam beati cognoscunt et annuntiant ea quæ sunt procul a nostra notitia, hoc non pertinet ad prophetiam: quia in nullo nostrum statum attingunt. Christus autem ante passionem nostrum statum attingebat, inquantum non solum erat comprehensor, sed etiam viator. Et ideo propheticum erat, quod ea quæ erant procul ab aliorum viatorum notitia, et cognoscebat et annuntiabat. Et hac ratione dicitur in eo fuisse prophetia.

Ad primum ergo dicendum, quod per illa verba non ostenditur esse de ratione prophetiæ ænigmatica cognitio, quæ scilicet est per somnium et in visione; sed ostenditur comparatio aliorum prophetarum, qui per somnium et in visione perceperunt divina, ad Moysen, qui palam, et non per ænigmata Deum vidit; qui propheta est dictus <sup>6</sup>, secundum illud Deuter. ult., 10: *Non surrexit ultra propheta in Israel sicut Moyses*. Potest tamen dici quod etsi Christus habuit plenam et apertam notitiam quantum ad partem intellectivam; habuit tamen in parte imaginativa quasdam similitudines, in quibus etiam poterat speculari divina, inquantum non solum erat comprehensor, sed etiam viator.

Ad secundum dicendum, quod fides est eorum quæ non videntur ab ipso credente; et similiter spes est eorum quæ non habentur ab ipso sperante; sed prophetia est eorum quæ sunt procul a communi hominum sensu, cum quibus propheta conversatur et communicat in statu viæ. Et ideo fides et spes repugnant perfectioni beatitudinis Christi, non autem prophetia <sup>7</sup>.

Ad tertium dicendum, quod angelus,

(1) Allusione tantum significationis, non origine vocis.

(2) Quod de Christo intelligunt Petrus et Stephanus (Act. iii et vii), Iren. (Cont. hæres. lib. iii, cap. 12), Cyril. (lib. i in Joan., cap. 24), Cyprian. (lib. i cont. Judæos, cap. 18), Aug. (lib. xvi cont. Faust., c. 18), Ambros. (serm. viii in Ps. cxviii).

(3) Matth. xiii, 57, et Joan. iv.

(4) Contra Faustum, lib. xvi, cap. 18.

(5) IV Reg. iii.

(6) Non obstante quod palam et non per ænigmata Deum viderit; ut suppleri ad plenum sensum debet.

(7) Christus evidenter fuit propheta, siquidem suam traditionem, mortem et resurrectionem (Matth. xvi, xi), eversionem civitatis Jerusalem (Matth. xxiv, Luc. xxi) et multa alia prædixit.

cum sit comprehensor, est supra prophetam, qui est purus viator; non autem supra Christum, qui fuit simul viator et comprehensor.

**ART. IX. — UTRUM IN CHRISTO  
FUERIT PLENITUDO GRATIÆ.**

De his etiam infra, art. 10 et 12 corp. et Sent. III, dist. 13, quæst. 1, art. 2, qu. 1, et dist. 15, qu. 1, art. 2 ad 5, et Opusc. II, cap. 213, et Opusc. LV, cap. 3.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod non fuerit in Christo gratiæ plenitudo. A gratia enim derivantur virtutes, ut in secunda parte dictum est (1 2, quæst. cx, art. 4 ad 1). Sed in Christo non fuerunt omnes virtutes; non enim fuit in eo fides, neque spes, ut ostensum est (art. 3 et 4 hujus quæst.). Ergo in Christo non fuit gratiæ plenitudo.

2. Præterea, sicut patet ex his quæ in secunda parte dicta sunt (1 2, qu. cxi, art. 2), gratia dividitur in operantem et cooperantem. Operans autem gratia dicitur per quam justificatur impius; quod quidem non habuit locum in Christo, qui nunquam subiacuit alicui peccato. Ergo in Christo non fuit plenitudo gratiæ.

3. Præterea, Jacobi 1, 17 dicitur: *Omne datum optimum, et omne donum perfectum desursum est, descendens a Patre luminum.* Sed quod descendit, habetur particulariter, et non plene. Ergo nulla creatura, nec etiam anima Christi, potest habere plenitudinem donorum gratiæ.

Sed contra est quod dicitur Joan. 1, 14: *Vidimus eum plenum gratiæ et veritatis* 1.

**CONCLUSIO.** — Cum anima Christi a principio suæ conceptionis fuerit divinitati unita, et universale principium fuerit omnium habentium gratiam; in ea fuisse plenitudinem omnium gratiarum necessarium fuit.

Respondeo dicendum quod plene dicitur haberi quod perfecte et totaliter habetur. Totalitas autem et perfectio potest attendi dupliciter: uno modo quantum ad quantitatem ejus intensivam; puta si dicam aliquem plene habere albedinem, si habeat eam quantumcumque nata est haberi: alio modo secundum virtutem; puta si aliquis dicatur plene habere vitam, quia habet eam secundum omnes effectus vel opera vitæ;

et sic habet plene vitam homo, non autem brutum animal vel planta. Utrouque autem modo Christus habuit gratiæ plenitudinem. Primo quidem, quia habuit eam in summo, secundum perfectissimum modum quo haberi potest. Et hoc quidem apparet, primo ex propinquitate animæ Christi ad causam gratiæ. Dictum est enim (art. 1 huj. quæst.), quod quanto aliquod receptivum propinquius est causæ influenti, tanto abundantius recipit. Et ideo anima Christi, quæ propinquius conjungitur Deo inter omnes creaturas rationales, maximam recipit influentiam gratiæ ejus. Secundo ex comparatione ejus ad effectum. Sic enim recipiebat anima Christi gratiam, ut ex ea quodammodo transfunderetur in alios. Et ideo oportuit quod haberet maximam gratiam; sicut ignis, qui est causa caloris in omnibus calidis, est maxime calidus. — Similiter etiam quantum ad virtutem gratiæ, plene habuit gratiam; quia habuit eam ad omnes operationes vel effectus gratiæ: et hoc ideo, quia conferebatur ei gratia tanquam cuidam universali principio in genere habentium gratiam. Virtus autem primi principii alicujus generis universaliter se extendit ad omnes effectus illius generis; sicut sol, qui est universalis causa generationis, ut Dionysius dicit 2, ejus virtus se extendit ad omnia quæ sub generatione cadunt. Et sic secunda plenitudo gratiæ attenditur in Christo, inquantum se extendit ejus gratia ad omnes gratiæ effectus, qui sunt virtutes, dona et alia hujusmodi 3.

Ad primum ergo dicendum, quod fides et spes nominant effectus gratiæ cum quodam defectu, qui est ex parte recipientis gratiam; inquantum scilicet fides est de non visis, et spes de non habitis. Unde non oportet quod in Christo, qui est auctor gratiæ, fuerint defectus quos important fides et spes; sed quicquid est perfectionis in fide et spe, in Christo est multo perfectius; sicut in igne non sunt omnes modi caloris defectivi ex defectu subjecti, sed quicquid pertinet ad perfectionem caloris.

Ad secundum dicendum, quod ad gra-

(2) De div. nom. cap. 4, part. 1, lect. 3.

(3) Hinc dicitur Luc. iv: *Jesus plenus Spiritu sancto*; ad Coloss. 1: *In ipso complacuit omnem plenitudinem inhabitare.*

(1) Quod, ut animadvertit Sylvius, tam a sancto Thoma quam a SS. Patribus communiter de Christo intelligitur.



tiam operantem per se pertinet facere justum; sed quod justum faciat ex impio, hoc accidit ei ex parte subjecti, in quo peccatum invenitur. Anima Christi igitur justificata est per gratiam operantem<sup>1</sup>, inquantum per eam facta est justa et sancta a principio suae conceptionis; non quod ante fuerit peccatrix, aut etiam non justa.

Ad tertium dicendum, quod plenitudo gratiæ attribuitur animæ Christi secundum capacitatem creaturæ, non autem per comparationem ad plenitudinem infinitam bonitatis divinæ.

**ART. X. — UTRUM PLENITUDO GRATIÆ SIT PROPRIA CHRISTI.**

De his etiam Sent. III, dist. 13, quæst. I, art. 2, quæst. II.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod plenitudo gratiæ non sit propria Christi. Quod enim est proprium alicujus, ei soli convenit. Sed esse plenum gratia quibusdam aliis attribuitur; dicitur enim Luc. 1, 28 beatæ Virgini: *Ave, gratia plena*; dicitur etiam Act. VI, 8: *Stephanus plenus gratia et fortitudine*. Ergo plenitudo gratiæ non est propria Christo.

2. Præterea, illud quod potest communicari aliis per Christum, non videtur esse proprium Christo. Sed plenitudo gratiæ potest communicari per Christum aliis; dicit enim Apostolus<sup>2</sup>: *Ut impleamini in omnem plenitudinem Dei*. Ergo plenitudo gratiæ non est propria Christo.

3. Præterea, status viæ<sup>3</sup> proportionari videtur statui patriæ. Sed in statu patriæ erit quædam plenitudo; quia "in illa cælesti patria, ubi plenitudo est omnis boni, licet quædam data sint excellenter, nihil tamen possidetur singulariter, „ ut patet per Gregorium<sup>4</sup>. Ergo in statu viæ habetur gratiæ plenitudo a singulis hominibus; et ita plenitudo gratiæ non est propria Christo.

Sed contra est quod plenitudo gratiæ attribuitur Christo, inquantum est unigenitus a Patre, secundum illud Joan. I, vers. 14: *Vidimus eum, quasi unigenitum a Patre, plenum gratiæ et veritatis*. Sed esse unigenitum a Patre est proprium

Christo. Ergo et ei proprium est esse plenum gratiæ et veritatis.

**CONCLUSIO.** — Plenitudo gratiæ quantum ad essentiam, et gratiæ virtutem comparatione effectuum, Christo propria est: aliis solum tribuitur propter certam intensionem et extensionem gratiæ secundum conditionem subjecti.

Respondeo dicendum quod plenitudo gratiæ potest attendi dupliciter: uno modo ex parte ipsius gratiæ; alio modo ex parte habentis gratiam. Ex parte quidem ipsius gratiæ dicitur esse plenitudo gratiæ ex eo quod aliquis pertinet ad summum gratiæ et quantum ad essentiam et quantum ad virtutem; quia scilicet habet gratiam et in maxima excellentia qua potest haberi, et in maxima extensione ad omnes gratiæ effectus. Et talis gratiæ plenitudo est propria Christo. Ex parte vero subjecti dicitur gratiæ plenitudo, quando quis habet plene gratiam secundum suam conditionem<sup>5</sup>: sive secundum intensionem, prout in eo est intensa gratia usque ad terminum præfixum ei a Deo, secundum illud Ephes. IV, 7: *Unicuique nostrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi*; sive etiam secundum virtutem, inquantum scilicet habet facultatem gratiæ ad omnia quæ pertinent ad suum officium, sive statum; sicut Apostolus dicebat<sup>6</sup>: *Mihi omnium sanctorum minimo data est gratia hæc, illuminare omnes*, etc. Et talis gratiæ plenitudo non est propria Christo, sed communicatur aliis per Christum.

Ad primum ergo dicendum, quod B. Virgo dicta est plena gratia non ex parte ipsius gratiæ, quia non habuit gratiam in summa excellentia qua potest haberi; nec ad omnes effectus gratiæ: sed dicitur fuisse plena gratia per comparationem ad ipsam; quia scilicet habebat gratiam sufficientem<sup>7</sup> ad statum illum ad quem erat electa a Deo, ut esset scilicet mater Unigeniti ejus. Et similiter Stephanus dicitur plenus gratia, quia habebat gratiam sufficientem ad hoc quod esset idoneus minister

(4) In hom. De centum ovib., 34 in Evang., a med. implic.

(5) Puta secundum rationem vel dignitatem officii ad quod a Deo destinatur.

(6) Ephes. III, 8.

(7) Alio sensu, ait Nicolai, quam nos vulgo sufficientem actualem ab efficaci distinguimus.

(1) Per quam non actualis tantum quæ justificat effective, sed et habitualis intelligitur quæ justificat formaliter (12, quæst. cxi, art. 2).

(2) Ephes. III, 19.

(3) Id est, præsentis vitæ qua in cælum tendimus ut in patriam nostram.

et testis Dei, ad quod erat electus. Et idem dicendum est de aliis. Harum tamen plenitudinum una est plenior altera, secundum quod aliquis est divinitus præordinatus ad altiore vel inferiore statum.

Ad secundum dicendum, quod Apostolus ibi loquitur de illa plenitudine gratiæ quæ accipitur ex parte subjecti, in comparatione ad id ad quod homo est divinitus præordinatus: quod quidem est vel aliquid commune, ad quod præordinantur omnes sancti; vel aliquid speciale, quod pertinet ad excellentiam aliquorum. Et secundum hoc quædam plenitudo gratiæ est omnibus sanctis communis; ut scilicet habeant gratiam sufficientem ad merendum vitam æternam, quæ in plena Dei fruitione consistit. Et hanc plenitudinem optat Apostolus fidelibus quibus scribit.

Ad tertium dicendum, quod illa dona quæ sunt communia in patria, scilicet visio, comprehensio, et fruitio, et alia hujusmodi, habent quædam dona sibi correspondentia in statu viæ, quæ etiam sunt communia omnibus sanctis. Sunt tamen quædam prærogativæ sanctorum in patria et in via, quæ non habentur ab omnibus.

#### ART. XI. — UTRUM CHRISTI GRATIA SIT INFINITA.

De his etiam Sent. III, dist. 13, qu. 1, art. 2, qu. 11, et dist. 19, art. 1, qu. 1 corp. et De ver. qu. XXIX, art. 3, et Opusc. LX, cap. 3, et Joan. III, lect. 6.

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quod gratia Christi sit infinita. Omne enim immensum est infinitum. Sed gratia Christi est immensa; dicitur enim Joan. III, 34: *Non enim ad mensuram dat Deus Spiritum Filio*, scilicet Christo. Ergo gratia Christi est infinita.

2. Præterea, effectus infinitus demonstrat virtutem infinitam, quæ non potest fundari nisi in essentia infinita. Sed effectus gratiæ Christi est infinitus: extendit enim se ad salutem totius humani generis; ipse enim est *propitiatio pro peccatis nostris, et totius mundi*, ut dicitur I. Joan. II<sup>1</sup>. Ergo gratia Christi est infinita.

3. Præterea, omne finitum per additionem finiti potest pervenire ad quan-

titatem cujuscumque finiti. Si igitur gratia Christi esset finita, posset alterius hominis gratia tantum crescere, quod perveniret ad æqualitatem gratiæ Christi; contra quod dicitur Job XXVIII, vers. 17: *Non adæquabitur ei aurum vel vitrum*, secundum quod Gregorius ibi exponit<sup>2</sup>. Ergo gratia Christi est infinita.

Sed contra est quod gratia est quiddam creatum in anima. Sed omne creatum est finitum, secundum illud Sap. XI, 21: *Omnia in numero, et pondere, et mensura disposuisti*. Ergo gratia Christi non est infinita.

CONCLUSIO. — Gratia unionis in Christo fuit infinita: gratia vero habitualis, ut ens quoddam fuit in anima ejus, finitum quiddam fuit; ut gratia autem in Christo sine mensura fuit, infinita recte dicitur.

Respondeo dicendum quod, sicut ex supra dictis patet (quæst. II, art. 10), in Christo potest duplex gratia considerari: una quidem est gratia unionis, quæ, sicut supra dictum est (quæst. VI, art. 6), est ipsum uniri personaliter Filio Dei, quod est gratis concessum humanæ naturæ: et hanc gratiam constat esse infinitam, secundum quod ipsa persona Verbi est infinita. Alia vero est gratia habitualis; quæ quidem potest dupliciter considerari: uno modo secundum quod est quoddam ens, et sic necesse est quod sit ens finitum; est enim in anima Christi sicut in subjecto; anima autem Christi est creatura quædam habens capacitatem finitam<sup>3</sup>; unde esse gratiæ, cum non excedat suum subjectum, non potest esse infinitum. Alio modo potest considerari secundum propriam rationem gratiæ<sup>4</sup>: et sic gratia Christi potest dici infinita, eo quod non limitatur; quia scilicet habet quidquid potest pertinere ad rationem gratiæ, et non datur ei secundum aliquam certam mensuram id quod ad rationem gratiæ pertinet; eo quod secundum propositum Dei, ejus est gratiam mensurare, gratia confertur animæ Christi, sicut cuiusdam universali principio gratificationis in humana natura, secundum illud Ephes. I, 6: *Gratificavit nos in dilecto Filio*

(3) Entitative in genere physico, non etiam æstivative in genere morali.

(4) Nempe quoad effectus quos præcise ac formaliter facit, ut est gratia, per ordinem ad omnes, etc.

(1) Vel plenus vers. 2: *Non pro nostris autem tantum, sed etiam pro totius mundi, quem, inquit August. (ibid. tract. I), suo sanguine comparavit.*

(2) Moral. lib. XVII, c. 27, inter princ. et med.



*suo*: sicut si dicamus lucem solis esse infinitam, non quidem secundum suum esse, sed secundum rationem lucis, quia habet quiddam ad rationem lucis pertinere potest.

Ad primum ergo dicendum, quod id quod dicitur, Pater non ad mensuram dat Spiritum Filio<sup>1</sup>, uno modo exponitur de dono quod Deus Pater ab æterno dedit Filio, scilicet divinam naturam, quæ est donum infinitum. Unde quædam Glossa (interl.) dicit ibi: " Ut tantus sit Filius, quantus et Pater. " Alio modo potest referri ad donum quod datum est humanæ naturæ, ut uniatur divinæ personæ: quod etiam est donum infinitum. Unde Glossa ord. dicit ibidem: " Sicut Pater plenum et perfectum genuit Verbum, sic plenum et perfectum est unitum humanæ naturæ. " Tertio modo potest referri ad gratiam habituales, inquantum gratia Christi se extendit ad omnia quæ sunt gratiæ. Unde Augustinus hoc exponens<sup>2</sup> dicit: " Mensura divisio quædam donorum est. Alii enim datur per Spiritum sermo sapientiæ, alii sermo scientiæ. Sed Christus, qui dat, non ad mensuram accepit. "

Ad secundum dicendum, quod gratia Christi habet infinitum effectum, tum propter infinitatem prædictam gratiæ, tum propter unitatem divinæ personæ, cui anima Christi unita est.

Ad tertium dicendum, quod minus per augmentum potest pervenire ad quantitatem majoris, in his quæ habent quantitatem unius rationis. Sed gratia alterius hominis comparatur ad gratiam Christi sicut quædam virtus particularis ad universalem: unde sicut virtus ignis, quantumcumque crescat, non potest adæquare virtutem solis; ita gratia alterius hominis, quantumcumque crescat, non potest adæquare gratiam Christi.

**ART. XII. — UTRUM GRATIA CHRISTI POTUERIT AUGERI<sup>3</sup>.**

De his etiam Sent. 1, dist. 35, qu. v, art. 1, qu. iv, et dist. 17, quæst. ii, art. 4 ad 3, et iii, dist. 13, quæst. 1, art. 2, quæst. iii, et dist. 18, quæst. 1, art. 5 corp. et Isa. ii, lect. 2 princ.

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Vi-

(1) Hic S. Doctor addit *alio*, explicationis gratia; quamvis nonnulli putant id non de Christo dici: communior tamen expositio de illo dictum intelligit; ita August., Chrysost., Cyrill., Rupert. et alii.

(2) Tract. 14, inter med. et fin.

detur quod gratia Christi potuerit augeri. Omni enim finito potest fieri additio. Sed gratia Christi fuit finita, ut dictum est (art. præc.). Ergo potuit augeri.

2. Præterea, augmentum gratiæ fit per virtutem divinam, secundum illud II. Cor. ix, 8: *Potens est autem Deus omnem gratiam abundare facere in vobis*. Sed virtus divina, cum sit infinita, nullo termino coarctatur. Ergo videtur quod gratia Christi potuerit esse major.

3. Præterea, Luc. ii, 52 dicitur quod puer Jesus proficiebat sapientia, et ætate, et gratia apud Deum et homines. Ergo gratia Christi potuit augeri.

Sed contra est quod dicitur Joan. i, vers. 14: *Vidimus cum, quasi unigenitum a Patre, plenum gratiæ et veritatis*. Sed nihil potest esse aut intelligi majus quam quod aliquis sit unigenitus a Patre. Ergo etiam non potest esse vel intelligi major gratia quam illa qua Christus fuit plenus.

**CONCLUSIO.** — Cum in Christo fuerit omnis gratiæ plenitudo, et fuerit simul comprehensor ac viator, impossibile fuit aliquo modo in illo gratiam augeri.

Respondeo dicendum quod aliquam formam non posse augeri, contingit dupliciter: uno modo ex parte ipsius subjecti; alio modo ex parte ipsius formæ. Ex parte quidem subjecti, quando subjectum attingit ad ultimum gradum in participatione illius formæ secundum suum modum; sicut si dicatur quod aer non potest crescere in caliditate, quando pertingit ad ultimum gradum caloris qui potest salvari in natura aeris; licet possit esse major calor in rerum natura, qui est calor ignis. Ex parte autem formæ excluditur possibilitas augmenti, quando aliquod subjectum attingit ad ultimam perfectionem, quam potest talis forma habere in natura; sicut si dicamus, quod calor ignis non potest augeri, quia non potest esse perfectior gradus caloris quam ille ad quem pertingit ignis. Sicut autem aliarum formarum est ex divina sapientia determinata propria mensura, ita et gra-

(3) Hic agitur de augmento physico seu intensivo gratiæ Christi secundum potentiam Dei absolutam. Partem negativam tumentur scotistæ, et ex thomistis Cajetanus et Nazarius; affirmativam vero tenent alii communius, et, ut addit Billuart, D. Thomæ conformius.

tiæ, secundum illud Sap. xi, 21: *Omnia in numero, et pondere, et mensura disposuisti*<sup>1</sup>. Mensura autem unicuique formæ præfigitur per comparisonem ad suum finem; sicut non est major gravitas quam gravitas terræ, quia non potest esse inferior locus loco terræ. Finis autem gratiæ est unio creaturæ rationalis ad Deum. Non potest autem esse, nec intelligi major unio creaturæ rationalis ad Deum, quam quæ est in persona. Et ideo gratia Christi pertingit ad summam mensuram gratiæ. — Sic igitur manifestum est quod gratia Christi non potest augeri ex parte ipsius gratiæ; sed neque etiam ex parte subjecti; quia Christus, secundum quod homo, a primo instanti suæ conceptionis fuit verus et plenus comprehensor<sup>2</sup>. Unde in eo non potuit esse gratiæ augmentum, sicut nec in aliis beatis, quorum gratia augeri non potest, eo quod sunt in termino. Hominum vero qui sunt pure viatores, gratia potest augeri et ex parte formæ, quia non attingunt summum gratiæ gradum, et ex parte subjecti, quia nondum pervenerunt ad terminum.

Ad primum ergo dicendum, quod si loquamur de quantitativibus mathematicis, cuilibet finitæ quantitati potest fieri additio; quia ex parte quantitatis finitæ non est aliquid quod repugnet additioni. Si vero loquamur de quantitate naturali, sic potest esse repugnantia ex parte formæ, cui debetur determinata quantitas, sicut et alia accidentia determinata. Unde Philosophus dicit<sup>3</sup>, quod „omnium natura constans est terminus, et ratio magnitudinis et augmenti<sup>4</sup>. „ Et inde est quod quantitati totius non potest fieri additio. Multo igitur magis in ipsis formis consideratur aliquis terminus, ultra quem non progrediuntur. Et propter hoc non oportet quod gratiæ Christi possit fieri additio, quamvis sit finita secundum sui essentiam.

(1) Sen serie verborum transposita: *Omnia in mensura, numero et pondere disposuisti*.

(2) Id est, ita plene habuit essentiam divinæ visionis ac in progressu vitæ vel nunc habet.

(3) De anima lib. ii, text. 41.

(4) Sivo ultima quædam et maxima quantitas vel mensura, ultra quam excrecere non possunt; et vocatur *maximum* quod sic vel *terminus magnitudinis intrinsecus*.

(5) Deus Verbum, ait S. Cyrillus, humanitatem more suo proficere permittebat, ut quasi

Ad secundum dicendum, quod virtus divina, licet possit facere aliquid majus et melius quam sit habitualis gratia Christi, non tamen posset facere quod ordinaretur ad aliquid majus quam sit unio personalis ad Filium unigenitum a Patre: cui unioni sufficienter correspondet talis mensura gratiæ, secundum definitionem divinæ sapientiæ.

Ad tertium dicendum, quod in sapientia et gratia aliquis potest proficere dupliciter. Uno modo secundum ipsos habitus sapientiæ et gratiæ augmentatos: et sic Christus in eis non proficiebat. Alio modo secundum effectus, in quantum scilicet aliquis sapientiora et virtuosiora opera facit; et sic Christus proficiebat sapientia et gratia, sicut et ætate; quia secundum processum ætatis perfectiora opera faciebat, ut se verum hominem demonstraret, et in his quæ sunt ad Deum, et in his quæ sunt ad homines<sup>5</sup>.

#### ART. XIII. — QUALITER GRATIA CHRISTI HABITUALIS SE HABEAT AD UNIONEM.

De his etiam Sent. iii, dist. 13, quæst. iii, art. 2, quæst. iii, et Opusc. ii, cap. 254, et Opusc. lx, cap. 3.

Ad tertium decimum sic proceditur.

1. Videtur quod gratia habitualis in Christo non subsequatur unionem. Idem enim non sequitur ad seipsum. Sed hæc gratia habitualis videtur eadem esse cum gratia unionis; dicit enim Augustinus<sup>6</sup>: „Ea gratia fit ab initio fidei suæ homo quicumque christianus, quæ gratia homo ille ab initio suo factus est Christus<sup>7</sup>; „ quorum duorum primum pertinet ad gratiam habituales, secundum ad gratiam unionis. Ergo videtur quod gratia habitualis non subsequatur unionem.

2. Præterea, dispositio præcedit perfectionem tempore, vel saltem intellectu<sup>8</sup>. Sed gratia habitualis videtur esse sicut quædam dispositio humanæ na-

paulatim divinitatis suæ volebat gratiam declarare, et cum corporis ætate, etiam suam extendere (lib. De incarn., cap. 12).

(6) In lib. de prædestinat. sanctorum, cap. 15, ante med.

(7) Non quasi prius homo, deinde Christus, ut Nestorius asserebat; sed simul homo et Christus.

(8) Tempore quidem si sit imperfecta dispositio quæ paulatim ad formam introducat; sed intellectu saltem, quando dispositio est perfecta, quia in eodem instanti quæ ultima dispositio inducitur, introducit forma.



turæ ad unionem personalem. Ergo videtur quod gratia habitualis non subsequatur unionem, sed magis præcedat.

3. Præterea, commune est prius proprio. Sed gratia habitualis est communis Christo et aliis hominibus: gratia autem unionis est propria Christo. Ergo prior est secundum intellectum gratia habitualis quam ipsa unio. Non ergo sequitur eam.

Sed *contra* est quod dicitur Isa. XLII, 1: *Ecce servus meus, suscipiam eum*; et postea subditur: *Dedi spiritum meum super eum*: quod quidem pertinet ad donum gratiæ habitualis. Unde relinquitur quod susceptio naturæ humanæ in unitatem personæ præcedat gratiam habitualement in Christo.

**CONCLUSIO.** — Quemadmodum missio Filii natura prior est missione Spiritus sancti; ita gratia unionis secundum quam intelligitur missio Filii, non quidem tempore sed natura habitualement Christi gratiam præcedit, secundum quam intelligitur missio Spiritus sancti.

Respondeo dicendum quod unio humanæ naturæ ad divinam personam, quam supra diximus (quæst. II, art. 10, et quæst. VI, art. 6) esse ipsam gratiam unionis, præcedit gratiam habitualement in Christo, non ordine temporis, sed naturæ et intellectus, et hoc triplici ratione. Primo quidem secundum ordinem principiorum utriusque. Principium enim unionis est persona Filii assumens humanam naturam, quæ secundum hoc dicitur missa esse in mundum quod humanam naturam assumpsit. Principium autem gratiæ habitualis, quæ cum charitate datur, est Spiritus sanctus, qui secundum hoc dicitur mitti, quod per charitatem mentem inhabitat. Missio autem Filii secundum ordinem naturæ prior est missione Spiritus sancti: sicut ordine naturæ Spiritus sanctus procedit a Filio, et a sapientia dilectio. Unde et unio personalis, secundum quam intelligitur missio Filii, est prior ordine naturæ habituali gratia, secundum quam intelligitur missio Spiritus sancti. Secundo, accipitur ratio hujus ordinis ex habitudine gratiæ ad suam causam. Gratia enim causatur in homine ex præsentia Divinitatis, sicut lumen in aere ex præsentia solis. Unde dicitur Ezechielis XLIII, 2: *Gloria Dei Israel ingrediebatur per viam orientalem, et terra splen-*

*debat a majestate ejus*<sup>1</sup>. Præsentia autem Dei in Christo intelligitur secundum unionem humanæ naturæ ad divinam personam. Unde gratia habitualis Christi intelligitur ut consequens hanc unionem, sicut splendor solem. Tertio, ratio hujus ordinis sumi potest ex fine gratiæ: ordinatur enim ad bene agendum; actiones autem sunt suppositorum et individuorum: unde actio, et per consequens gratia ad ipsam ordinans, præsupponit hypostasim operantem. Hypostasis autem non præsupponitur in humana natura ante unionem, ut ex supra dictis patet (quæst. IV, art. 2). Et ideo gratia unionis secundum intellectum præcedit gratiam habitualement.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Augustinus ibi gratiam nominat gratuitam Dei voluntatem, gratis beneficia largientem: et propter hoc eadem gratia dicit hominem quemcumque fieri christianum, qua gratia factus est homo Christus; quia utrumque gratuita Dei voluntate absque meritis factum est.

Ad *secundum* dicendum, quod sicut dispositio in via generationis præcedit perfectionem, ad quam disponit, in his quæ successive perficiuntur<sup>2</sup>; ita naturaliter perfectionem sequitur quam aliquis jam consecutus est; sicut calor, qui fuit dispositio ad formam ignis, est effectus profluens a forma ignis jam præexistentis. Humana autem natura in Christo unita est personæ Verbi a principio absque successione. Unde gratia habitualis non intelligitur ut præcedens unionem, sed ut consequens eam<sup>3</sup>, sicut quædam proprietas naturalis. Unde et Augustinus dicit<sup>4</sup>, quod "gratia est quodammodo Christo homini naturalis."

Ad *tertium* dicendum, quod commune est prius proprio, si utrumque sit unius generis; sed in his quæ sunt diversorum generum, nihil prohibet proprium esse prius communi. Gratia autem unionis non est in genere gratiæ habitualis; sed est supra omne genus, sicut et ipsa di-

(1) Ad adventum Domini pertinere ac in eo proprie impletum esse Hieronymus indicat, quamvis non litterali sensu.

(2) In quibus nempe non intellectu tantum, sed etiam tempore præcedere debet, nisi ultima et perfecta sit.

(3) Et quatenus causatur ex altera suarum naturarum, scilicet ex divina, ut loquitur ipse S. Doctor (Sent. III, dist. 4, quæst. III, art. 2).

(4) In Enchir. cap. 40.

vina persona. Unde hoc proprium nihil prohibet esse prius communi; quia non se habet per additionem ad commune, sed potius est principium et origo ejus quod est commune.

## QUÆSTIO VIII.

### DE GRATIA CHRISTI, SECUNDUM QUOD EST CAPUT ECCLESIAE, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de gratia Christi, secundum quod est caput Ecclesiae, et circa hoc quaeruntur octo: 1. Utrum Christus sit caput Ecclesiae. — 2. Utrum sit caput hominum quantum ad corpora, vel solum quantum ad animas. — 3. Utrum sit caput omnium hominum. — 4. Utrum sit caput angelorum. — 5. Utrum gratia Christi, secundum quam est caput Ecclesiae, sit eadem cum gratia habituali ejus, secundum quod est quidam homo singularis. — 6. Utrum esse caput Ecclesiae sit proprium Christo. — 7. Utrum diabolus sit caput omnium malorum. — 8. Utrum Antichristus etiam possit dici caput omnium malorum.

#### ART. I. — UTRUM CHRISTUS SIT CAPUT ECCLESIAE <sup>1</sup>.

De his etiam infra, quaest. XLVIII, art. 1 corp. et quaest. XLIX, art. 1 corp. et Sent. III, dist. 13, quaest. II, art. 1, et De ver. quaest. XXIX, art. 3 corp. fin. et art. 4, et art. 5 corp. et Opusc. II, cap. 213, et Opusc. LX, c. 3, et I. Cor. XI, lect. 1, et Ephes. I.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Christo, secundum quod est homo, non competat esse caput Ecclesiae. Caput enim influit sensum et motum in membra. Sensus autem et motus spiritualis, qui est per gratiam, non influitur nobis a Christo homine; quia, sicut Augustinus dicit <sup>2</sup>, "nec etiam Christus, secundum quod est homo, dat Spiritum sanctum; sed solum inquantum est Deus." Ergo ei, secundum quod est homo, non competit esse caput Ecclesiae.

2. Præterea, capitis non videtur esse aliud caput. Sed Christi, secundum quod est homo, est caput Deus, secundum illud I. Corinth. XI, 3: *Caput Christi Deus* <sup>3</sup>. Ergo ipse Christus non est caput.

3. Præterea, caput in homine est quoddam particulare membrum, influentiam recipiens a corde. Sed Christus est universale principium totius Ecclesiae. Ergo non est Ecclesiae caput.

Sed contra est quod dicitur Ephes. I, vers. 22: *Ipsam dedit caput super omnem Ecclesiam*.

(1) Fide certum est Christum esse caput Ecclesiae, ut patet ex Scripturis et Conciliis.

(2) De Trip. lib. I, cap. 12, et lib. XV, cap. 26

CONCLUSIO. — Ut Ecclesia per similitudinem corpus, ita Christus hujus corporis caput recte dicitur, tum propter gratiae quam habuit sublimitatem ac perfectam plenitudinem, tum etiam propter influendi virtutem.

Respondeo dicendum quod sicut tota Ecclesia dicitur unum corpus mysticum per similitudinem ad naturale corpus hominis, quod secundum diversa membra habet diversos actus, ut Apostolus docet <sup>4</sup>; ita Christus dicitur caput Ecclesiae secundum similitudinem humani capitis: in quo tria possumus considerare, scilicet ordinem, perfectionem et virtutem. Ordinem quidem, quia caput est prima pars hominis incipiendo a superiori: et inde est quod omne principium consuevit vocari caput, secundum illud Ezech. XVI, 25: *Ad omne caput viæ edificasti signum prostitutionis tuæ*. Perfectionem autem, quia in capite vigent omnes sensus et interiores et exteriores, cum in cæteris membris sit solus tactus: et inde est quod dicitur Isa. IX, vers. 15: *Senex et honorabilis ipse est caput*. Virtutem vero, quia virtus et motus cæterorum membrorum, et gubernatio eorum in suis actibus est a capite propter vim sensitivam et motivam ipsi dominantem: unde et rector dicitur caput populi, secundum illud I. Reg. XV, 17: *Nonne cum esses parvulus in oculis tuis, caput in tribubus Israel factus es?* Hæc autem tria competunt Christo spiritualiter. Primo enim secundum propinquitatem ad Deum gratia ejus altior est et prior, etsi non tempore; quia omnes alii acceperunt gratiam per respectum ad gratiam ipsius, secundum illud Rom. VIII, vers. 29: *Quos præscivit, hos et prædestinavit conformes fieri imaginis Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus*. Secundo vero perfectionem habet quantum ad plenitudinem omnium gratiarum, secundum illud Joan. I, 14: *Vidimus eum plenum gratiæ et veritatis*, ut etiam supra ostensum est (quaest. præc., art. 9). Tercio, virtutem habet influendi gratiam in omnia membra Ecclesiae, secundum illud Jo. I, 16: *De plenitudine ejus nos omnes accepimus*. Et sic patet quod Christus convenienter dicitur Ecclesiae caput <sup>5</sup>.

(3) Postquam dictum est quod caput mulieris viri, et caput viri Christus.

(4) Rom. XII, et I. Cor. XII.

(5) Non quod probabiliter tantum, cum da



Ad *primum* ergo dicendum, quod dare gratiam aut Spiritum sanctum convenit Christo, secundum quod est Deus, auctoritative: sed instrumentaliter convenit etiam ei, secundum quod est homo; inquantum scilicet ejus humanitas instrumentum fuit divinitatis ejus; et ita actiones ipsius ex virtute divinitatis fuerunt nobis salutiferæ, utpote gratiam in nobis causantes, et per meritum, et per efficientiam quandam. Augustinus autem negat Christum, secundum quod homo est, dare Spiritum sanctum per auctoritatem. Instrumentaliter autem, sive ministerialiter etiam alii sancti dicuntur dare Spiritum sanctum, secundum illud Gal. iii, 5: *Qui tribuit vobis Spiritum*, etc.

Ad *secundum* dicendum, quod in metaphoricis locutionibus non oportet attendi similitudinem quantum ad omnia: sic enim non esset similitudo, sed rei veritas. Capitis igitur naturalis non est caput aliud, quia corpus humanum non est pars alterius corporis: sed corpus similitudinarie dictum, id est aliqua multitudo ordinata, est, pars alterius multitudinis; sicut multitudo domestica est pars multitudinis civilis: et ideo paterfamilias, qui est caput multitudinis domesticæ, habet supra se caput rectorem civitatis. Et per hunc modum nihil prohibet caput Christi esse Deum, cum tamen ipse Christus sit caput Ecclesiæ.

Ad *tertium* dicendum, quod caput habet manifestam eminentiam respectu cæterorum exteriorum membrorum; sed cor habet quamdam influentiam occultam. Et ideo cordi comparatur Spiritus sanctus, qui invisibiliter Ecclesiam vivificat et unit; capiti autem comparatur ipse Christus secundum visibilem naturam, secundum quam homo hominibus præfertur.

**ART. II.** — UTRUM CHRISTUS SIT CAPUT HOMINUM QUANTUM AD CORPORA, VEL SOLUM QUANTUM AD ANIMAS.

De his etiam Sent. iii, dist. 13, qu. ii, art. 2, qu. iii, et De ver. qu. xxix, art. 4 ad 1, et Opusc. lx, cap. 3

Ad secundum sic proceditur. 1. Videatur quod Christus non sit caput hominū fide sit, sed quod certitudini fidei adjungatur congruentia seu convenientia rationis

(1) Id est, communis et æqualis naturæ sumus (Eccle. iii, 19).

(2) In illius genealogia quam uterque describit, etsi diversimode ac diversa serie.

num quoad corpora. Christus enim dicitur caput Ecclesiæ, inquantum influit spiritualem sensum et motum gratiæ in Ecclesiam. Sed hujus spiritualis sensus et motus capax non est corpus. Ergo Christus non est caput hominum secundum corpora.

2. Præterea, secundum corpora communicamus cum brutis <sup>1</sup>. Si ergo Christus esset caput hominum quantum ad corpora, sequeretur quod etiam esset caput brutorum animalium: quod est inconveniens.

3. Præterea, Christus corpus suum ab aliis hominibus traxit, ut patet Matth. i, et Luc. iii <sup>2</sup>. Sed caput est primum inter cætera membra, ut dictum est (art. præc. ad 3). Ergo Christus non est caput Ecclesiæ quantum ad corpora.

Sed *contra* est quod dicitur Philipp. iii, vers. 21: *Reformabit corpus humilitatis nostræ configuratum corpori claritatis sue*.

**CONCLUSIO.** — Tota humanitas Christi in omnes influit homines, et quantum ad animam, et quantum ad corpus; illud quidem principaliter, hoc vero secundario.

Respondeo dicendum quod corpus humanum habet naturalem ordinem ad animam rationalem, quæ est propria forma ejus et motor <sup>3</sup>; et inquantum quidem est forma ejus, recipit ab anima vitam, et cæteras proprietates convenientes humano corpori secundum suam speciem; inquantum vero anima est motor corporis, corpus instrumentaliter servit animæ. Sic ergo dicendum est quod habet vim influendi humanitas Christi, inquantum est conjuncta Dei Verbo, cui corpus unitur per animam, ut supra dictum est (quæst. vi, art. 1). Unde tota Christi humanitas, secundum scilicet animam et corpus, influit in homines et quantum ad animam, et quantum ad corpus, sed principaliter quantum ad animam, secundario quantum ad corpus: uno modo inquantum membra corporis exhibentur arma justitiæ in anima existenti per Christum, ut Apostolus dicit <sup>4</sup>;

(3) Contra Platonis erroneam opinionem, qui non nisi motorem agnoscebat. ut part. i, quæst. lxxv, art. 4, et quæst. lxxvi, art. 1, ex professo dictum est.

(4) Rom. vi. — Ubi sic tantum (vers. 13): *Exhibete vos Deo tanquam ex mortuis viventes et membra vestra arma justitiæ Deo*; et inferius (vers. 19): *Nunc exhibete membra vestra servire justitiæ in sanctificationem*.

alio modo inquantum vita gloriæ ab anima derivatur ad corpus, secundum illud Rom. viii. 11: *Qui suscitavit Christum Jesum a mortuis, vivificabit et mortalia corpora vestra, propter inhabitantem spiritum ejus in vobis.*

Ad primum ergo dicendum, quod sensus spiritualis gratiæ non pervenit quidem ad corpus primo et principaliter; sed secundario et instrumentaliter, ut dictum est (in corp.).

Ad secundum dicendum, quod corpus animalis bruti nullam habitudinem habet ad animam rationalem, sicut habet corpus humanum: et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quod licet Christus traxerit materiam corporis ab aliis hominibus, vitam tamen immortalem corporis omnes homines trahunt ab ipso, secundum illud I. Corinth. xv, 22: *Sicut in Adam omnes moriuntur, ita et in Christo omnes vivificabuntur.*

#### ART. III. — UTRUM CHRISTUS SIT CAPUT OMNIUM HOMINUM <sup>1</sup>.

De his etiam infra, qu. xiii, art. 3 corp. et qu. xix, art. 4 corp. et ad 1, et iii, dist. 13, qu. ii, art. 2, quæst. ii et iii.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non sit caput omnium hominum. Caput enim non habet relationem nisi ad membra sui corporis. Infideles autem nullo modo sunt membra Ecclesiæ, quæ esse corpus Christi, ut dicitur Ephes. i. Ergo Christus non est caput omnium hominum.

2. Præterea, Apostolus dicit <sup>2</sup>, quod *Christus tradidit semetipsum pro Ecclesia, ut ipse exhiberet sibi gloriosam Ecclesiam, non habentem maculam, aut rugam, aut aliquid hujusmodi.* Sed multi sunt etiam fideles, in quibus invenitur macula, aut ruga peccati. Ergo nec etiam omnium fidelium Christus est caput.

3. Præterea, sacramenta veteris legis comparantur ad Christum sicut umbra ad corpus, ut dicitur Coloss. ii. Sed patres veteris Testamenti sacramentis illis suo tempore serviebant, secundum illud Hebr. viii, 5: *Qui exemplari et umbræ deserviunt celestium.* Non ergo pertinebant

ad corpus Christi, et ita Christus non est caput omnium hominum.

Sed contra est quod dicitur I. Timothy. iv, 10: *Est Salvator omnium hominum, et maxime fidelium;* et I. Joan. ii, 2: *Ipse est propitiatio pro peccatis nostris; non pro nostris tantum, sed etiam pro totius mundi.* Salvare autem homines et propitiationem esse pro peccatis eorum, competit Christo secundum quod est caput. Ergo Christus est caput omnium hominum.

CONCLUSIO. — Quanquam non eodem modo, omnium tamen hominum Christus caput est.

Respondeo dicendum quod hæc est differentia inter corpus hominis naturale et corpus Ecclesiæ mysticum <sup>3</sup>, quod membra corporis naturalis sunt omnia simul; membra autem corporis mystici non sunt omnia simul: neque quantum ad esse naturæ, quia corpus Ecclesiæ constituitur ex hominibus qui fuerunt a principio mundi usque ad finem ipsius; neque etiam quantum ad esse gratiæ, quia eorum etiam qui sunt in uno tempore, quidam gratia carent, postmodum habituri, aliis eam jam habentibus. Sic igitur membra corporis mystici accipiuntur, non solum secundum quod sunt in actu, sed etiam secundum quod sunt in potentia. Quædam tamen sunt in potentia, quæ nunquam reducuntur ad actum; quædam vero sunt quæ quandoque reducuntur ad actum: et hoc secundum triplicem gradum, quorum primus est per fidem, secundus per charitatem viæ, tertius per fruitionem patriæ. — Sic ergo dicendum est quod accipiendo generaliter secundum totum tempus mundi, Christus est caput omnium hominum, sed secundum diversos gradus. Primo enim et principaliter est caput eorum qui actu uniuntur ei per gloriam; secundo, eorum qui actu uniuntur ei per charitatem; tertio, eorum qui actu uniuntur ei per fidem; quarto vero eorum qui ei uniuntur solum in potentia nondum reducta ad actum, quæ tamen est ad actum reducenda secundum divinam prædestinationem <sup>4</sup>; quinto vero eorum qui in potentia sunt ei uniti, quæ nun-

(1) Donatistæ in iv sæculo docuerunt Christum esse tantum caput prædestinatorum, et malos non esse membra Ecclesiæ; quem errorem renovarunt Joannes Huss, Wiclefus, Lutherus, Calvinus et alii hæretici.

(2) Ephes. v, 25.

(3) Ut per analogiam quamdam ad naturale corpus ab Apostolo appellatur, Coloss. i, 18, et similiter Ephes. iii, 13, sicut et Ecclesia ipsa corpus Christi Ephes. i, 13, et iterum Coloss. i, 24.

(4) Ut peccatores qui ad meliorem vitam sese convertunt.



quam reducetur ad actum; sicut homines in hoc mundo viventes, qui non sunt prædestinati: qui tamen ex hoc sæculo recedentes, totaliter desinunt esse membra Christi<sup>1</sup>, quia jam nec sunt in potentia ut Christo uniantur.

Ad primum ergo dicendum, quod illi qui sunt infideles. etsi actu non sint de Ecclesia, sunt tamen de Ecclesia in potentia<sup>2</sup>. Quæ quidem potentia in duobus fundatur: primo quidem et principaliter in virtute Christi, quæ est sufficiens ad salutem totius humani generis; secundo, in arbitrii libertate.

Ad secundum dicendum, quod esse Ecclesiam gloriosam, non habentem maculam neque rugam, est ultimus finis ad quem perducimur per passionem Christi. Unde hoc erit in statu patriæ, non autem in statu viæ: in quo si dixerimus quia peccatum non habemus, nosmetipsos seducimus, ut dicitur I. Joan. 1, 8. Sunt tamen quedam, scilicet mortalia, quibus carent illi qui sunt membra Christi per actuale unionem charitatis; qui vero his subduntur peccatis, non sunt membra Christi actualiter, sed potentialiter: nisi forte imperfecte per fidem informem, quæ unit Christo secundum quid et non simpliciter, ut scilicet per Christum homo consequatur vitam gratiæ. Fides enim sine operibus mortua est, ut dicitur Jacobi 11, 20. Percipiunt tamen tales a Christo quemdam actum vitæ, qui est credere; sicut si membrum mortificatum moveatur aliquo modo ab homine<sup>3</sup>.

Ad tertium dicendum, quod sancti Patres non insistebant sacramentis legalibus tanquam quibusdam rebus, sed sicut imaginibus et umbris futurorum. Idem autem est motus in imaginem, in quantum est imago, et in rem, ut patet per Philosophum<sup>4</sup>. Et ideo antiqui patres, servando legalia sacramenta, ferebantur

in Christum per fidem et dilectionem eandem, qua et nos in ipsum ferimur et ita patres antiqui pertinebant ad idem corpus Ecclesiæ ad quod nos pertinemus.

ART. IV. — UTRUM CHRISTUS SIT CAPUT ANGELORUM<sup>5</sup>.

De his etiam Sent. III, dist. 13, qu. 11, art. 2, qu. 1, et IV, dist. 9, quæst. 1, art. 2, quæst. V corp. et dist. 49, qu. IV, art. 4 ad 5, et De ver. qu. XXIX, art. 4 corp. et ad 5, et Opusc. II, cap. 222, et I. Cor. II, et Ephes. I, fin.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus, secundum quod homo, non sit caput angelorum. Caput enim et membra sunt unius nature. Sed Christus, secundum quod est homo, non est conformis in natura cum angelis, sed solum cum hominibus: quia, ut dicitur Hebr. II, 16, *nusquam angelos apprehendit, sed semen Abraham apprehendit*. Ergo Christus, secundum quod homo, non est caput angelorum.

2. Præterea, illorum Christus est caput, qui pertinent ad Ecclesiam, quæ est corpus ejus, ut dicitur Ephes. 1. Sed angeli non pertinent ad Ecclesiam: nam Ecclesia est congregatio fidelium; fides autem non est in angelis: non enim ambulant per fidem, sed per speciem; alioquin peregrinarentur a Domino, secundum quod Apostolus argumentatur<sup>6</sup>. Ergo Christus, secundum quod homo, non est caput angelorum.

3. Præterea, Augustinus dicit super Joannem<sup>7</sup>, quod sicut Verbum quod erat in principio apud Patrem, vivificat animas; ita Verbum caro factum vivificat corpora, quibus angeli carent. Sed Verbum caro factum est Christus, secundum quod homo. Ergo Christus, secundum quod homo, non influit vitam angelis; et ita, secundum quod homo, non est caput angelorum.

Sed contra est quod Apostolus dicit<sup>8</sup>: *Qui est caput omnis principatus et potestatis*<sup>9</sup>; et eadem ratio est de angelis alio-

doctrina est communis scholasticorum (Sent. III, dist. 13).

(6) II. Cor. v. — Ubi sic ait (vers. 6): *Dum sumus in corpore, peregrinamur a Domino: per fidem enim ambulamus, non per speciem*.

(7) Tract. 19, a med. et tract. 23, ante med.

(8) Coloss. II, 10.

(9) Et (Ephes. I, 20 et 22): *Ad dexteram suam in caelestibus supra omnem Principatum, et Potestatem, et Virtutem, et Dominationem, et omne nomen, quod nominatur, non solum in hoc sæculo, sed etiam in futuro. Et omnia subiecit sub pedibus ejus, et ipsum dedit caput supra omnem Ecclesiam quæ est corpus ejus*.

(1) Ex his patet Christum non esse caput damnatorum et puerorum in limbo.

(2) Hinc concil. Constant. hanc propositionem Joannis Hussi damnavit: *Unica est sancta universalis Ecclesia, quæ est prædestinatorum universitas*.

(3) Unde concil. Trident. (sess. VI, cap. 7) non negat fidem, dum sine charitate est, aliquo modo unire cum Christo, et officere membrum corporis ejus, sed tantum dicit quod *neque unit perfecte cum Christo, neque corporis ejus vivum membrum efficit*.

(4) In lib. De memor. et reminisc. c. 2, a med.

(5) In hoc articulo docet S. Doctor Christum, etiam ut hominem, esse caput angelorum: quæ

rum ordinum. Est ergo Christus caput angelorum.

**CONCLUSIO.** — Cum homines et angeli ad gloriæ divinæ fruitionem ordinantur, sicut hominum ita et angelorum caput, Christus recte appellatur.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. 1 hujus quæst. ad 2), ubi est unum corpus, necesse est ponere unum caput. Unum autem corpus similitudinarie dicitur una multitudo ordinata in unum, secundum distinctos actus, sive officia. Manifestum est autem quod ad unum finem, qui est gloria divinæ fruitionis, ordinantur et homines et angeli. Unde corpus Ecclesiæ mysticum non solum consistit ex hominibus, sed etiam ex angelis. Totius autem hujus multitudinis Christus est caput; quia propinquius se habet ad Deum et perfectius participat dona ipsius, non solum quam homines, sed etiam quam angeli; et de ejus influentia non solum homines recipiunt, sed etiam angeli<sup>1</sup>: dicitur enim Ephes. 1, 22, quod *constituit eum*, scilicet Christum, Deus Pater *ad dexteram suam in cælestibus supra omnem Potestatem, et Principatum, et Virtutem, et Dominationem, et omne nomen quod nominatur non solum in hoc sæculo, sed etiam in futuro: et omnia subiecit sub pedibus ejus*. Et ideo Christus non solum est caput hominum, sed etiam angelorum. Unde et Matth. iv, 11 legitur, quod *accesserunt angeli, et ministrabant ei*.

Ad primum ergo dicendum, quod influentia Christi super homines principaliter quidem est quantum ad animas, secundum quas homines conveniunt cum angelis in natura generis, licet non in natura speciei. Et ratione hujus conformitatis Christus potest dici caput angelorum, licet deficiat conformitas quantum ad corpus.

Ad secundum dicendum, quod Ecclesia secundum statum viæ ost congregatio fidelium; sed secundum statum patriæ, est congregatio comprehendendum. Christus autem non solum fuit viator, sed etiam comprehensor. Et ideo non solum fidelium, sed etiam compre-

(1) Juxta diversam utrorumque conditionem, ut homines gratiam ex illius influxu et gloriam essentialem recipiant; sed accidentalia quædam ad ordinem gratiæ pertinentia recipiant angeli; quod doctrinæ B. Thomæ videtur conformius.

(2) Id est utrumque illud per modum exem-

hendentium est caput, utpote plenissime habens gratiam et gloriam.

Ad tertium dicendum, quod Augustinus ibi loquitur secundum quamdam assimilationem causæ ad effectum<sup>2</sup>; prout scilicet res corporalis agit in corpus, et res spiritualis in res spirituales. Tamen humanitas Christi ex virtute spiritualis naturæ, scilicet divinæ, potest aliquid causare non solum in spiritibus hominum, sed etiam in spiritibus angelorum, propter maximam conjunctionem ejus ad Deum, scilicet secundum unionem personalem.

**ART. V.** — UTRUM GRATIA CHRISTI, SECUNDUM QUAM EST CAPUT ECCLESIAE, SIT EADEM CUM GRATIA HABITUALI EJUS, SECUNDUM QUOD EST QUIDAM HOMO SINGULARIS<sup>3</sup>.

De his etiam Sent. iii, dist. 13, quæst. iii, art. 2, quæst. i et ii, et iv, dist. 5, qu. i, art. 3, qu. ii, ad 3, et de ver. qu. xx, art. 2 corp. fin. et ad 6, et Opusc. ii, cap. 214 et 215, et Joan. iii, lect. 6.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit eadem gratia qua Christus est caput Ecclesiæ, cum gratia singulari illius hominis. Dicit enim Apostolus<sup>4</sup>: *Si unius delicto multi mortui sunt, multo magis gratia Dei et donum in gratia unius hominis Jesu Christi in plures abundavit*. Sed aliud est peccatum actuale ipsius Adæ, et aliud peccatum originale, quod traduxit in posteros. Ergo alia est gratia personalis, quæ est propria ipsius Christi; et alia est gratia ejus, in quantum est caput Ecclesiæ, quæ ab ipso ad alios derivatur.

2. Præterea, habitus distinguuntur secundum actus. Sed ad alium actum ordinatur in Christo gratia ejus personalis, scilicet ad sanctificationem illius animæ, et ad alium actum ordinatur gratia capitis, scilicet ad sanctificandum alios. Ergo alia est gratia personalis ipsius Christi, et alia est gratia ejus, in quantum est caput Ecclesiæ.

3. Præterea, sicut supra dictum est (quæst. vi, art. 6), in Christo distinguitur triplex gratia; scilicet gratia unionis, gratia capitis, et gratia singularis illius hominis. Sed gratia singularis Christi est alia a gratia unionis. Ergo etiam est alia a gratia capitis.

plaris causæ considerando, non per modum efficientis et physici agentis, vel secundum vim causativam.

(3) Negative respondet S. Doctor, quod est contra Vasquez et quosdam recentiores.

(4) Rom. v, 15.



Sed *contra* est quod dicitur Joan. 1, 16: *De plenitudine ejus nos omnes accepimus*. Secundum hoc autem est caput nostrum quod ab eo accipimus. Ergo secundum hoc quod habuit plenitudinem gratiæ, est caput nostrum. Plenitudinem autem gratiæ habuit, secundum quod perfecte fuit in illo gratia personalis, ut supra dictum est (quæst. vii, art. 9). Ergo secundum gratiam personalem est caput nostrum. Et ita non est alia gratia capitis, et alia gratia personalis.

CONCLUSIO. — Eadem secundum essentiam est gratia Christi personalis, qua anima ejus justificata est, cum illa, secundum quam totius Ecclesiæ caput est, alios justificans, quanquam secundum rationem diversa.

Respondeo dicendum quod, quia unumquodque agit inquantum est ens actu, oportet quod idem sit actus quo aliquid est actu, et quo agit; sicut idem est calor quo ignis est calidus, et quo calefacit. Non tamen omnis actus quo aliquid est actu, sufficit ad hoc quod sit principium agendi in alia. Cum enim agens sit prestantius patiente, ut Augustinus dicit <sup>1</sup>, et Philosophus <sup>2</sup>, oportet quod agens in alia habeat actum secundum eminentiam quamdam. Dictum est autem supra (art. 1 hujus quæst. et qu. vii, art. 9), quod in anima Christi recepta est gratia secundum maximam eminentiam: et ideo ex illa eminentia gratiæ quam accepit, competit ei quod gratia illa ad alios derivetur, quod pertinet ad rationem capitis. Et ideo eadem est secundum essentiam gratia personalis, qua anima Christi est justificata, et gratia ejus, secundum quam est caput Ecclesiæ justificans alios; differt tamen secundum rationem.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum originale in Adam, quod est peccatum naturæ, derivatum est a peccato actuali ipsius, quod est peccatum personale, quia in eo persona corrumpit naturam: qua corruptione mediante peccatum primi hominis derivatur ad posteros, secundum quod natura corrupta corrumpit personam <sup>3</sup>. Sed gratia non derivatur a Christo in nos mediante na-

tura humana, sed per solam personalem actionem ipsius Christi. Unde non oportet in Christo distinguere duplicem gratiam, quarum una respondeat naturæ alia personæ, sicut in Adam distinguitur peccatum naturæ et personæ.

Ad secundum dicendum, quod diversi actus, quorum unus est ratio et causa alterius, non diversificant habitum. Actus autem personalis gratiæ, qui est sanctum facere formaliter habentem <sup>4</sup>, est ratio justificationis aliorum, quæ pertinet ad gratiam capitis. Et inde est quod per hujusmodi differentiam non diversificatur essentia habitus.

Ad tertium dicendum, quod gratia personalis et gratia capitis ordinantur ad aliquem actum; gratia autem unionis non ordinatur ad actum, sed ad esse personale. Et ideo gratia personalis et gratia capitis conveniunt in essentia habitus; non autem gratia unionis: quamvis personalis gratia possit quodammodo dici gratia unionis, prout facit congruitatem quandam ad unionem; et secundum hoc una per essentiam est gratia unionis, et gratia capitis, et gratia singularis personæ, sed differens sola ratione.

#### ART. VI. — UTRUM ESSE CAPUT ECCLESIAE SIT PROPRIUM CHRISTO.

De his etiam inf., art. 7 corp. et De ver. qu. xxix, art. 4 corp. et I. Cor. xi.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod esse caput Ecclesiæ non sit proprium Christo. Dicitur enim I. Reg. xv, vers. 17: *Cum esses parvulus in oculis tuis, caput in tribubus Israel factus es*. Sed una est Ecclesia in novo et veteri Testamento. Ergo videtur quod eadem ratione aliquis alius homo, præter Christum, poterit esse caput Ecclesiæ.

2. Præterea, ex hoc Christus dicitur esse caput Ecclesiæ, quod gratiam influit Ecclesiæ membris. Sed etiam ad alios pertinet gratiam aliis præbere, secundum illud Ephes. iv, 29: *Omnis sermo malus ex ore vestro non procedat; sed si quis bonus est ad edificationem fidei, ut det gratiam audientibus*. Ergo videtur quod etiam alii quam Christo competat esse Ecclesiæ caput.

(4) Sic nempe construendo *facere formaliter sanctum*, ex concil. Trident. doctrina (sess. vi, cap. 7), ubi significatur esse *unica causa formalis justificationis*, æquivalente sensu, etc.

(1) Sup. Gen. ad litt. lib. xii, c. 16, circa med.

(2) De anima lib. iii, text. 19.

(3) Non personam ipsius Adæ quæ supponitur corrupisse naturam, sed personam illius qui peccatum ex inso Adam per originem trahit, ut animadvertit Nicolai.

8. Præterea, Christus ex eo quod præest Ecclesiæ, non solum dicitur caput, sed etiam pastor et fundamentum Ecclesiæ<sup>1</sup>. Sed non sibi solum Christus retinuit nomen Pastoris, secundum illud I. Pet. v, 4: *Cum apparuerit princeps pastorum, percipietis immarcescibilem gloriæ coronam*; nec etiam nomen Fundamenti, secundum illud Apoc. xxi, 14: *Murus civitatis habens fundamenta duodecim*. Ergo videtur quod nec etiam nomen capitis sibi soli retinuerit.

Sed contra est quod dicitur Coloss. ii, vers. 19: *Caput Ecclesiæ est, ex quo corpus per nexus et conjunctiones subministratum et constructum crescit in augmentum Dei*. Sed hoc soli Christo convenit. Ergo solus Christus est caput Ecclesiæ.

CONCLUSIO. — Esse caput Ecclesiæ secundum interiorem influxum, proprium est Christo: secundum gubernationem vero exteriori, commune est Christo cum aliis esse caput Ecclesiæ.

Respondeo dicendum quod caput in alia membra influit dupliciter: uno modo quodam intrinseco influxu, prout scilicet virtus motiva et sensitiva a capite derivatur ad cætera membra; alio modo secundum quamdam exteriori gubernationem, prout scilicet secundum visum et alios sensus qui in capite radican- tur, dirigitur homo in exterioribus actibus. Interior autem influxus gratiæ non est ab aliquo nisi a solo Christo; cuius humanitas ex hoc quod est Divinitati conjuncta, habet virtutem justificandi; sed influxus in membra Ecclesiæ quantum ad exteriori gubernationem potest aliis convenire: et secundum hoc aliqui alii possunt dici capita Ecclesiæ, secundum illud Amos vi, 1: *Optimates capita populorum*: differenter tamen a Christo. Primo quidem quantum ad hoc quod Christus est caput omnium eorum qui ad Ecclesiam pertinent secundum omnem locum, et tempus, et statum; alii autem homines dicuntur capita secundum quædam specialia loca, sicut e-

piscopi suarum Ecclesiarum; vel etiam secundum determinatum tempus, sicut papa est caput totius Ecclesiæ, scilicet tempore sui pontificatus; et secundum determinatum statum, prout scilicet sunt in statu viatoris. Alio modo, quia Christus est caput Ecclesiæ propria virtute et auctoritate; alii vero dicuntur capita, inquantum vicem gerunt Christi<sup>2</sup>; secundum illud II. Cor. ii, 10: *Nam et ego quod donavi, si quid donavi, propter vos in persona Christi*; et secundum illud II. Cor. v, 20: *Pro Christo legatione fungimur, tanquam Deo exhortante per vos*.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud intelligitur, secundum quod ratio capitis consideratur ex exteriori gubernatione, prout dicitur rex caput regni sui.

Ad secundum dicendum, quod homo non dat gratiam interius influendo, sed exterius persuadendo ad ea quæ sunt gratiæ.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit<sup>3</sup>, "si prepositi Ecclesiæ pastores sunt, quomodo unus pastor est, nisi quia sunt illi omnes unius membra pastoris?". Et similiter alii possunt dici fundamenta et capita, inquantum sunt unius capitis et fundamenti membra. Et tamen, sicut Augustinus<sup>4</sup> dicit, "pastorem esse dedit membris suis; ostium vero nemo nostrum se dicit, hoc sibi ipse proprium tenuit.". Et hoc ideo quia in ostio importatur principalis auctoritas, inquantum ostium est per quod omnes ingrediuntur in domum; et ipse solus Christus est *per quem accessum habemus in gratiam istam in qua stamus*<sup>5</sup>; per alia vero nomina prædicta potest importari auctoritas non solum principalis, sed etiam secundaria.

#### ART. VII. — UTRUM DIABOLUS SIT CAPUT OMNIUM MALORUM<sup>6</sup>.

De his etiam infra, art. 8 corp.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod diabolus non sit caput malo-

Petrum et successores Petri spectat: sicut et Christi vices plenarie gerere.

(3) Super Joan. tract. 46, in med.

(4) Ibidem, tract. 47, inter princ. et med.

(5) Rom. v, 2. — Nec dissimili locutione Ephes. ii, 18: *Per ipsum habemus accessum ambo (Judæi et gentiles) in uno spiritu ad Patrem*, etc.

(6) In hoc articulo docet S. Doctor diabolum, qui est Lucifer et princeps dæmoniorum dicitur, esse caput omnium malorum, quoad exteriori gubernationem.

(1) Pastor, Hebr. xiii, 20, ubi dicitur: *Deus pacis eduxit de mortuis pastorem magnum ovium*, etc., ut et I. Pet. ii, 25: *Conversi estis ad Pastorem magnum animarum vestrarum*, etc. Præter id quod Joan. x bis de seipso dicit: *Ego sum pastor bonus*: Fundamentum, I. Cor. iii, 11, ubi dicitur: *Fundamentum aliud nemo potest ponere præter id quod positum est*, etc.

(2) Non capita totius Ecclesiæ in univsum, sed singularum Ecclesiarum respective: totius enim Ecclesiæ universale caput esse ad solum



rum. Ad rationem enim capitis pertinet quod influat sensum et motum in membra, ut dicit quædam Glossa <sup>1</sup> super illud Ephæ. 1: *Ipsum dedit caput*, etc. Sed diabolus non habet virtutem influendi malitiam peccati, quod ex voluntate peccantis procedit. Ergo diabolus non potest dici caput malorum.

2. Præterea, per quodlibet peccatum fit homo malus. Sed non omnia peccata sunt a diabolo: quod quidem manifestum est de peccatis dæmonum, qui non ex persuasionem alterius peccaverunt; similiter etiam nec omne peccatum hominis ex diabolo procedit: dicitur enim in lib. De eccles. dogmatibus <sup>2</sup>: "Non omnes cogitationes nostræ malæ semper diaboli instinctu excitantur; sed aliquoties ex motu arbitrii nostri emergunt." Ergo diabolus non est caput omnium malorum.

3. Præterea, unum caput uni corpori præficitur. Sed tota multitudo malorum non videtur habere aliquid in quo uniantur: quia malum malo contingit esse contrarium: et contingit etiam ex diversis defectibus, ut Dionysius dicit <sup>3</sup>. Non ergo diabolus potest dici caput omnium malorum.

Sed *contra* est quod super illud Job xviii: *Memoria illius pereat de terra*, dicit Glossa <sup>4</sup>: "De unoquoque iniquo dicitur, ut ad caput, id est, ad diabolum revertatur."

**CONCLUSIO.** — Diabolus caput est omnium malorum, quantum ad exteriorem gubernationem.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. præc.), caput non solum interius influit in membra, sed etiam exterius gubernat, eorum actus dirigendo ad aliquem finem. Sic ergo potest dici aliquis caput alicujus multitudinis vel secundum utrumque, scilicet secundum interiorem influxum et exteriorem gubernationem; et sic est Christus caput Ecclesiæ, ut dictum est (art. præc.), vel secundum exteriorem gubernationem; et sic quilibet princeps vel prælatus est caput multitudinis sibi subjectæ. — Et per hunc modum dicitur diabolus caput omnium malorum. Nam,

ut dicitur Job xli, 25, *Ipsæ sunt rex super universos filios superbiæ*. Pertinet autem ad gubernatorem, ut eos quos gubernat ad suum finem adducat. Finis autem diaboli est aversio rationalis creaturæ a Deo: unde et a principio hominem ab obedientia divini præcepti removere tentavit. Ipsa autem aversio a Deo habet rationem finis, inquantum appetitur sub specie libertatis, secundum illud Jer. ii vers. 20: *A sæculo confregisti jugum<sup>5</sup>, rupisti vincula, et dixisti: Non serviam*. Inquantum igitur ad hunc finem aliqui adducuntur peccando, sub diaboli regimine et gubernatione cadunt; et ex hoc dicitur eorum caput.

Ad primum ergo dicendum, quod, licet diabolus interius non influat rationali menti <sup>6</sup>, tamen suggerendo inducit ad malum.

Ad secundum dicendum, quod gubernator non semper suggerit singulis subjectis ut suæ voluntati obediant; sed proponit omnibus signum suæ voluntatis, ad cujus sequelam aliqui excitantur inducti, alii propria sponte; sicut patet in duce exercitus, cujus vexillum sequuntur milites, etiam nullo persuadente. Sic igitur primum peccatum diaboli, qui ab initio peccat, ut dicitur I. Jo. iii, propositum est omnibus ad sequendum; quod quidam imitantur per suggestionem ipsius, quidam propria sponte absque ulla suggestionem. Et secundum hoc omnium malorum caput est diabolus, inquantum ipsum imitantur, secundum illud Sap. ii, 24: *Invidia diaboli mors introivit in orbem terrarum. Imitantur autem illum qui sunt ex parte illius*.

Ad tertium dicendum, quod omnia peccata conveniunt in aversione a Deo. licet ab invicem differant secundum conversionem ad diversa commutabilia bona.

**ART. VIII.** — UTRUM ANTICHRISTUS POSSIT ETIAM DICI CAPUT OMNIUM MALORUM.

De his etiam 2 2, qu. lxxxiv, art. 3, et Sent. iii, dist. 13, qu. ii, art. 1 corp. et De verit. qu. xxxi, art. 4 corp. et De malo, quæst. vii, art. 1 corp. et Op. ii, cap. 223, et I. Cor. xi, lect. 3.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod antichristus non sit caput malorum. Unius enim corporis non sunt diversa capita. Sed diabolus est caput

(1) Petrî Lomb. (2) Cap. 82.  
(3) De div. nominib. cap. 4, part. 4, inter med. et fin., lect. 22.  
(4) Ord. Greg. Moral. lib. xiv, cap. 11, in princ.

(5) Suppl. meum, ut in Vulgata.  
(6) De influenza diaboli confer quod dictum est (l 2, quæst. lxxx, art. 1 et seq.).

multitudinis malorum. Non ergo antichristus est eorum caput.

2. Præterea, antichristus est membrum diaboli. Sed caput distinguitur a membris. Ergo antichristus non est caput malorum.

3. Præterea, caput habet influentiam in membra. Sed antichristus nullam habet influentiam in malos qui eum præcesserunt. Ergo antichristus non est caput malorum.

Sed, *contra* est quod Job xxi, super illud: *Interrogate quemlibet de viatoribus*, dicit Glossa <sup>1</sup>: "Dum de omnium malorum corpore loqueretur, subito ad omnium iniquorum caput (antichristum) verba convertit."

**CONCLUSIO.** — Antichristus omnium malorum hominum caput est: non quidem secundum ordinem temporis, vel virtutem influendi, sed secundum malitiæ perfectionem.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. 1 hujus quæst.), in capite naturali tria inveniuntur: scilicet ordo, perfectio, et virtus influendi. Quantum igitur ad ordinem temporis, non dicitur antichristus esse malorum caput, quasi ejus peccatum præcesserit, sicut præcessit peccatum diaboli. Similiter etiam non dicitur esse caput malorum propter virtutem influendi: etsi enim aliquos sui temporis ad malum sit conversurus, exterius inducendo; non tamen illi qui ante eum fuerunt, ab ipso sunt in malitiam inducti, nec etiam ejus malitiam sunt imitati. Unde secundum hoc non posset dici caput omnium malorum, sed aliquorum. Relinquitur ergo quod dicatur caput omnium malorum propter malitiæ perfectionem. Unde super illud II. Thess. 11: *Ostendens se, tanquam sit Deus*, dicit Glossa <sup>2</sup>: "Sicut in Christo omnis plenitudo Divinitatis inhabitavit, ita in antichristo omnis malitiæ plenitudo;" non quidem ita quod humanitas ejus sit assumpta à diabolo in unitatem personæ, sicut humanitas Christi a Filio Dei; sed quia diabolus suam malitiam eminentius ei influit suggerendo quam omnibus aliis. Et secundum hoc omnes alii mali qui præcesserunt, sunt quasi quædam figura antichristi, secundum illud II. Thess. 11, 7: *Mysterium jam operatur iniquitatis*.

(1) Ord. Greg. Mor. l. xv, c. 36, parum a princ.

(2) Ord. Haym. (3) Ord. Haym. (4) Cap. 83.

Ad *primum* ergo dicendum, quod diabolus et antichristus non sunt duo capita, sed unum: quia antichristus dicitur esse caput, inquantum plenissime invenitur in eo impressa malitia diaboli. Unde super illud II. Thess. 11: *Ostendens se, tanquam sit Deus*, dicit Glossa <sup>3</sup>: "In ipso erit caput omnium malorum, scilicet diabolus, qui est rex super omnes filios superbiæ." Non autem dicitur in eo esse per unionem personalem, nec per intrinsecam inhabitationem: quia sola Trinitas menti illabitur, ut dicitur in lib. De eccles. dogm. <sup>4</sup>; sed per malitiæ effectum.

Ad *secundum* dicendum, quod, sicut caput Christi est Deus, et tamen ipse est caput Ecclesiæ, ut supra dictum est (art. 1 hujus quæst. ad 2), ita antichristus est membrum diaboli, et tamen est caput malorum.

Ad *tertium* dicendum, quod antichristus non dicitur caput omnium malorum propter similitudinem influentiæ, sed propter similitudinem perfectionis. In eo enim diabolus quasi malitiam suam ducet ad caput, per modum quo dicitur aliquis ad caput suum propositum ducere, cum illud perfecit.

## QUÆSTIO IX.

### DE SCIENTIA CHRISTI IN COMMUNI, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de scientia Christi: circa quam duo consideranda sunt. Primo quam scientiam Christus habuerit. Secundo de unaquaque scientiarum ipsius. Circa primum quærentur quatuor: 1. Utrum Christus habuerit aliquam scientiam præter divinam. — 2. Utrum habuerit scientiam quam habent beati vel comprehensores. — 3. Utrum habuerit scientiam inditam vel infusam. — 4. Utrum habuerit aliquam scientiam acquisitam.

#### ART. I. — UTRUM CHRISTUS HABUERIT ALIQUAM SCIENTIAM PRÆTER DIVINAM <sup>5</sup>.

De his etiam Sent. 11, dist. 14, art. 1, quæst. 1, et De verit. quæst. xx, art. 2, et Opusc. 11, cap. 214.

Ad *primum* sic proceditur. 1. Videtur quod in Christo non fuerit aliqua scientia præter divinam. Ad hoc enim necessaria est scientia, ut per eam aliqua cognoscantur. Sed Christus per scientiam divinam cognoscebat omnia. Superfluum igitur fuisset quod in eo esset alia scientia.

(5) De fide est in Christo præter scientiam increatam seu divinam fuisse etiam creatam.



2. Præterea, lux minor per maiorem offusatur. Sed omnis scientia creata comparatur ad scientiam Dei increatam, sicut lux minor ad maiorem. Ergo in Christo non refulsit alia scientia quam divina.

3. Præterea, unio humanæ naturæ ad divinam facta est in persona, ut ex supra dictis patet (qu. II, art. 2). Ponitur autem in Christo secundum quosdam quædam scientia unionis; per quam scilicet Christus ea quæ ad mysterium Incarnationis pertinent, plenius scivit quam aliquis alius. Cum ergo unio personalis contineat duas naturas, videtur quod in Christo non sint duæ scientiæ, sed una tantum scientia, pertinens ad utramque naturam.

Sed contra est quod Ambrosius dicit <sup>1</sup>: "Deus in carne perfectionem naturæ assumpsit humanæ: suscepit sensum hominis, sed non sensum carnis inflatum." Sed ad sensum hominis pertinet scientia creata. Ergo in Christo fuit scientia creata.

CONCLUSIO. — Necesse fuit, ratione humanæ naturæ quæ in Christo perfecta fuit, fuisse in eo aliquam aliam scientiam, præter scientiam divinam.

Respondeo dicendum quod, sicut ex supra dictis patet (quæst. v), Filius Dei humanam naturam integram assumpsit; id est, non solum corpus, sed etiam animam; non solum sensitivam, sed etiam rationalem. Et ideo oportuit quod haberet scientiam creatam, propter tria. Primo quidem propter animæ perfectionem. Anima enim secundum se considerata est in potentia ad intelligibilia cognoscenda; est enim sicut tabula in qua nihil est scriptum, et tamen possibile est in ea scribi propter <sup>2</sup> intellectum possibilem, quo est omnia fieri, ut dicitur <sup>3</sup>. Quod autem est in potentia, est imperfectum, nisi reducat ad actum. Non autem fuit conveniens quod Filius Dei humanam naturam imperfectam assumeret, sed perfectam, utpote qua mediante totum humanum genus

ad perfectum erat reducendum. Et ideo oportuit quod anima Christi esset perfecta per aliquam scientiam, quæ esset propria perfectio ejus. Et ideo oportuit in Christo esse aliquam scientiam præter scientiam divinam; alioquin anima Christi esset imperfectior animabus aliorum hominum. Secundo, quia cum quælibet res sit propter suam operationem, ut dicitur <sup>4</sup>, frustra haberet Christus animam intellectivam, si non intelligeret secundum illam: quod pertinet ad scientiam creatam. Tertio, quia aliqua scientia creata pertinet ad animæ humanæ naturam, scilicet illa per quam naturaliter cognoscimus prima principia: scientiam enim hic large accipimus pro qualibet cognitione intellectus humani. Nihil autem naturalium Christo defuit; quia totam humanam naturam suscepit, ut supra dictum est (quæst. v). Et ideo in sexta synodo <sup>5</sup> damnata est positio negantium in Christo esse duas scientias, vel duas sapientias <sup>6</sup>.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus cognovit omnia per scientiam divinam operatione increata, quæ est ipsa Dei essentia: Dei enim intelligere est sua substantia, ut probat Philosophus <sup>7</sup>. Unde hic actus non potuit esse animæ humanæ Christi, cum sit alterius naturæ. Si igitur non fuisset in anima Christi aliqua alia scientia præter divinam, nihil cognovisset: et ita fuisset frustra assumpta; cum omnis res sit propter suam operationem.

Ad secundum dicendum, quod si duo lumina accipiantur ejusdem ordinis, minus offusatur per majus; sicut lumen solis offuscat lumen candelæ; quorum utrumque accipitur in ordine illuminantis. Si vero accipiantur duo lumina, ita quod majus sit in ordine illuminantis, et minus in ordine illuminati, minus lumen non offusatur per majus, sed magis augetur, sicut lumen aeris per lumen solis. Et hoc modo lumen scientiæ non offusatur, sed magis clarescit in anima Christi per lumen scientiæ divinæ, quæ est *lux vera illuminans*

(1) In lib. de incarnat. cap. 7, a med.

(2) Ita cum Mss. Theologi et Nicolai. Al., per.

(3) De anima lib. III, text. 18.

(4) De cælo lib. II, text. 17.

(5) Constantinop. III, gen. VI, act. 4, in eplst. Agath. Pp. ad Imp.

(6) Actiōne enim IV dicit pontifex: "Omnia duplicia unius ejusdemque Domini Salvatoris

nostri Jesu Christi, secundum evangelicam traditionem asserimus, id est, duas ejus naturas prædicamus, divinam scilicet et humanam: et unamquamque proprietates naturales habere confitemur; et habere divinam omnia quæ divina sunt, et humanam omnia quæ humana sunt, absque ullo peccato."

(7) Metaph. lib. XII, text. 39.

*omnem hominem venientem in hunc mundum*, ut dicitur Joau. 1, 9.

Ad *tertium* dicendum, quod ex parte unitorum ponitur scientia in Christo et quantum ad naturam divinam, et quantum ad humanam; ita quod propter unionem, secundum quam est eadem hypostasis Dei et hominis, id quod est Dei attribuitur homini, et id quod est hominis attribuitur Deo, ut supra dictum est (quæst. III, art. 1, in arg. et responsionib. et art. 6, arg. 3). Sed ex parte ipsius unionis non potest poni in Christo aliqua scientia. Nam unio illa est ad esse personale; scientia autem non convenit personæ nisi ratione alicujus naturæ.

## ART. II. — UTRUM CHRISTUS

HABUERIT SCIENTIAM QUAM HABENT BEATI  
VEL COMPREHENSORES<sup>1</sup>.

De his etiam infra, art. 3 corp. et Op. II, cap. 217.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in Christo non fuerit scientia beatorum vel comprehensorum. Scientia enim beatorum est per participationem divini luminis, secundum illud Ps. xxxv, vers. 10: *In lumine tuo videbimus lumen*. Sed Christus non habuit lumen divinum tanquam participatum, sed ipsam Divinitatem in se habuit substantialiter manentem, secundum illud Coloss. 1, 9: *In Christo inhabitat omnis plenitudo Divinitatis corporaliter*. Ergo in Christo non fuit scientia beatorum.

2. Præterea, scientia beatorum eos beatos facit, secundum illud Joan. xvii, 3: *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te solum verum Deum, et quem misisti Jesum Christum*. Sed homo ille fuit beatus ex hoc ipso quod fuit Deo unitus in persona, secundum illud Psal. lxxiv, 5: *Beatus quem elegisti et assumpsisti*. Non ergo oportet ponere in ipso scientiam beatorum.

3. Præterea, scientia duplex homini competit: una secundum suam naturam, alia supra naturam. Scientia autem beatorum, quæ in divina visione consistit, non est secundum naturam hominis, sed supra ejus naturam. In Christo au-

tem fuit alia supernaturalis scientia multo altior, scilicet scientia divina. Non ergo oportuit in Christo esse scientiam beatorum.

Sed *contra*, scientia beatorum in Dei cognitione consistit. Sed ipse plene cognovit Deum, etiam secundum quod homo, secundum illud Joan. viii, 55: *Scio eum, et sermonem ejus servo*. Ergo in Christo fuit scientia beatorum.

CONCLUSIO. — Cum homines per Christi humanitatem ad beatitudinis finem perducantur, oportuit beatam cognitionem, quæ in Dei visione consistit, excellentissime homini Christo convenire.

Respondeo dicendum quod illud quod est in potentia, reducitur in actum per id quod est actu: oportet enim esse calidum id per quod alia calefiunt. Homo autem est in potentia ad scientiam beatorum, quæ in Dei visione consistit; et ad eam ordinatur sicut ad finem: est enim creatura rationalis capax illius beatæ cognitionis, in quantum est ad imaginem Dei. Ad hunc autem finem beatitudinis homines reducuntur per Christi humanitatem, secundum illud Hebr. 1, 10: *Decebat eum propter quem omnia, et per quem omnia, qui multos filios in gloriam adduxerat, auctorem salutis eorum per passionem consummari*. Et ideo oportuit quod cognitio beata in Dei visione consistens, excellentissime Christo homini conveniret, quia semper causam oportet esse potius causato<sup>2</sup>.

Ad primum ergo dicendum, quod divinitas unita est humanitati Christi, secundum personam, non secundum essentiam vel naturam; sed cum unitate personæ remanet distinctio naturarum. Et ideo anima Christi, quæ est pars humanæ naturæ, per aliquod lumen participatum a natura divina<sup>3</sup>, perfecta est ad scientiam beatam, qua Deus per essentiam videtur.

Ad secundum dicendum, quod ex ipsa unione homo ille est beatus beatitudine increata, sicut ex unione est Deus; sed præter beatitudinem increatam, oportuit in natura humana Christi esse quamdam beatitudinem creatam, per quam anima

(1) De fide est Christum nunc habere in cælo scientiam quam habent beati, siquidem dicitur (Marc. v, 19): *Dominus quidem Jesus... assumptus est in cælum et sedet a dextris Dei*. Sed hic sanctus Doctor quærit utrum hanc scientiam in hac vita habuerit.

(2) Hanc sententiam omnes catholici admittunt, et fere, si non omnino, ad fidem pertinet.

(3) Quod conforme est definitioni concilii Viennensis et iis quæ part. I, quæst. xii, art. 5 docentur.



ejus in ultimo fine humanæ naturæ constitueretur.

Ad *tertium* dicendum, quod visio seu scientia beata est quodam modo supra naturam animæ rationalis, inquantum scilicet propria virtute ad eam pervenire non potest; alio vero modo est secundum naturam ipsius, inquantum scilicet secundum naturam suam capax est ejus, prout scilicet est ad imaginem Dei facta, ut suprà dictum est (in corp. art.). Sed scientia increata est omnibus modis supra naturam animæ humanæ.

**ART. III. — UTRUM CHRISTUS**

**HABUERIT SCIENTIAM INDITAM VEL INFUSAM<sup>1</sup>.**

De his etiam infra, qu. xi, art. 1 corp. et Sent. iii, dist. 14, quæst. ii, art. 3, quæst. iii, et De ver. quæst. xx, art. 2 corp. fin. et art. 3, et Op. ii, cap. 216.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod in Christo non sit alia scientia indita vel infusa præter scientiam beatam. Omnis enim alia scientia comparatur ad scientiam beatam, sicut imperfectum ad perfectum. Sed præsentē cognitione perfecta, excluditur cognitio imperfecta; sicut manifesta visio faciei excludit ænigmaticam visionem fidei, ut patet I. Cor. xiii. Cum igitur in Christo fuerit scientia beata, ut dictum est (art. præc.), videtur quod non potuerit in eo esse alia scientia indita.

2. Præterea, imperfectior modus cognitionis disponit ad perfectiorem, sicut opinio, quæ est per syllogismum dialecticum<sup>2</sup>, disponit ad scientiam quæ est per syllogismum demonstrativum. Habita autem perfectione, non est ulterius necessaria dispositio; sicut habito termino, non est necessarius motus. Cum ergo cognitio quæcumque alia creata comparetur ad cognitionem beatam sicut imperfectum ad perfectum, et sicut dispositio ad terminum, videtur quod cum Christus habuerit cognitionem beatam, non fuerit ei necessarium habere aliam cognitionem.

3. Præterea, sicut materia corporalis est in potentia ad formam sensibilem, ita intellectus possibilis est in potentia ad formam intelligibilem. Sed ma-

teria corporalis non potest simul recipere duas formas sensibiles, unam perfectiorem, et aliam minus perfectam. Ergo neque anima potest simul recipere duplicem scientiam, unam perfectiorem et aliam minus perfectam: et sic idem quod prius.

Sed *contra* est quod dicitur Coloss. ii, vers. 3, quod in Christo *sunt omnes thesauri sapientiæ et scientiæ absconditi*.

**CONCLUSIO.** — Cum anima Christi perfecta fuerit, præter divinam et increatam scientiam, quæ fuit in Christo, necessarium fuit esse scientiam inditam vel infusam animæ ejus, qua res ipsi notæ fierent, ut sunt in propria natura per species intelligibiles, humanæ menti proportionatas; hoc enim ad perfectionem animæ Christi pertinet.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. 1 huj. quæst.), decebat ut natura humana assumpta a Verbo Dei imperfecta non esset. Omne autem quod est in potentia, est imperfectum, nisi reducat ad actum. Intellectus autem possibilis humanus est in potentia ad omnia intelligibilia; reducit autem in actum per species intelligibiles, quæ sunt quædam formæ completivæ ipsius, ut patet ex his quæ dicuntur in lib. iii De anima<sup>3</sup>. Et ideo oportet in Christo ponere scientiam inditam, inquantum per Verbum Dei, animæ Christi sibi personaliter unitæ, impressæ sunt species intelligibiles ad omnia ad quæ intellectus possibilis est in potentia: sicut etiam per Verbum Dei impressæ sunt species intelligibiles menti angelicæ in principio creationis rerum, ut patet per Augustinum<sup>4</sup>. Et ideo sicut in angelis, secundum eundem Augustinum<sup>5</sup>, ponitur duplex cognitio: una scilicet matutina, per quam cognoscunt res in Verbo, et alia vespertina, per quam cognoscunt res in propria natura per species sibi inditas; ita præter scientiam divinam et increatam, est in Christo secundum ejus animam scientia beata, qua cognoscit Verbum, et res in Verbo; et scientia infusa sive indita, per quam cognoscit res in propria natura per

manam necessario exornat; quippe in ratione suæ conjunctionis cum Verbo debetur.

(2) Sic vocatur quia probabiliter tantum et dubie concludit, ut ex prior. analyt. lib. i, c. 1 colligitur.

(3) Text. 32 et 33.

(4) Sup. Gen. ad litt. lib. ii, cap. 8.

(5) Sup. Gen. ad litt. lib. iv, cap. 22, 21 et 30.

(1) Scientia indita aut innata est quæ ex natura ipsa, tanquam proprietas naturalis, effluit; scientia infusa dicitur ea quæ a Deo datur et subjecto tanquam accidens inhæret. Sed in hoc articulo hæc verba indifferenter usurpat S. Doctor, quia in Christo scientia infusa naturam hu-

species intelligibiles humanæ menti proportionatas <sup>1</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod visio imperfecta fidei in sui ratione includit oppositum manifestæ visionis, eo quod de ratione fidei est quod sit de non visis, ut in secunda parte dictum est (22, quæst. 1, art. 4). Sed cognitio quæ est per species inditas non includit aliquid oppositum cognitioni beatæ. Et ideo non est eadem ratio utrobique.

Ad *secundum* dicendum, quod dispositio se habet ad perfectionem dupliciter. Uno modo sicut via ducens ad perfectionem; alio modo sicut effectus a perfectione procedens: per calorem enim disponitur materia ad suscipiendam formam ignis; qua tamen adveniente, calor non cessat, sed remanet, quasi quidam effectus talis formæ. Et similiter opinio ex syllogismo dialectico causata, est via ad scientiam quæ per demonstrationem acquiritur: qua tamen acquisita, potest remanere cognitio quæ est per syllogismum dialecticum, quasi consequens scientiam demonstrativam, quæ est per causam: quia ille qui cognoscit causam, ex hoc etiam magis potest cognoscere signa probabilia, ex quibus procedit dialecticus syllogismus. Et similiter in Christo simul cum scientia beatitudinis manet scientia indita, non quasi via ad beatitudinem, sed quasi per beatitudinem confirmata.

Ad *tertium* dicendum, quod cognitio beata non fit per speciem, quæ sit similitudo divinæ essentiæ, vel eorum quæ in divina essentia cognoscuntur, ut patet ex his quæ in prima parte dicta sunt (qu. xii, art. 2); sed talis cognitio est ipsius divinæ essentiæ immediate, per hoc quod ipsa essentia divina unitur menti beatæ sicut intelligibile intelligenti; quæ quidem essentia divina est forma excedens proportionem cujuslibet creaturæ. Unde nihil prohibet quin cum hac forma superexcedente simul insint rationali menti species intelligibiles proportionatæ suæ naturæ.

(1) Hæc scientia sese extendebat ad supernaturalia et ad naturalia.

(2) Scientia acquisita sive experimentalis est habitus qui acquiritur per experientiam et vires intellectus.

(3) Sic intelligi, transposita constructione: in eo quod iam habet habitum scientiæ non acquiritur novus habitus per ea quæ a sensu accipit.

(4) Interl. Raym.

#### ART. IV. — UTRUM CHRISTUS

HABUERIT ALIQUAM SCIENTIAM ACQUISITAM <sup>2</sup>.

De his etiam inf., quæst. xii, art. 2, et quæst. xv, art. 8, et Opusc. ii, cap. 215, et Sent. iii, dist. 14, quæst. iii, art. 3, quæst. v ad 3, et 18, quæst. i, art. 3 ad 5, et De verit. quæst. xx, art. 3 ad 1.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod in Christo non fuerit aliqua scientia experimentalis acquisita. Quicquid enim Christo conveniens fuit, excellentissime habuit. Sed Christus non habuit excellentissime scientiam acquisitam; non enim institit studio litterarum, quo perfectissime scientia acquiritur: dicitur enim Joan. vii, 15: *Mirabantur Judæi dicentes: Quomodo hic litteras scit, cum non didicerit?* Ergo videtur quod in Christo non fuerit aliqua scientia acquisita.

2. Præterea, ei quod est plenum, non potest aliquid superaddi. Sed potentia animæ Christi fuit impleta per species intelligibiles divinitus inditas, ut dictum est (art. præc.). Ergo non potuerunt supervenire ejus animæ aliquæ species acquisitæ.

3. Præterea, in eo qui jam habet habitum scientiæ, per ea quæ a sensu accipit, non acquiritur novus habitus <sup>3</sup> (quia sic duæ formæ ejusdem speciei simul essent in eodem): sed habitus qui prius inerat, confirmatur et augetur. Ergo cum Christus habuerit habitum scientiæ inditæ, non videtur quod per ea quæ sensu percepit, aliquam aliam scientiam acquisierit.

Sed *contra* est quod Hebr. v, 8 dicitur: *Cum esset Filius Dei, didicit ex his quæ passus est, obedientiam*; Glossa <sup>4</sup>, "id est, expertus est." Fuit ergo in Christo aliqua experimentalis scientia, quæ est scientia acquisita.

CONCLUSIO. — Cum in anima Christi fuerit intellectus agens, cujus propria operatio est facere species intelligibiles actu, abstrahendo eas a phantasmatibus; præter scientiam inditam vel infusam animæ Christi, fuit etiam in illo scientia acquisita lumine naturali intellectus agentis, per abstractionem scilicet a phantasmatibus.

Respondeo dicendum quod, ut ex supra dictis patet (art. 1 huj. quæst.), nihil eorum quæ Deus in nostra natura plantavit, defuit humanæ naturæ assumptæ a Dei Verbo. Manifestum est autem quod in humana natura Deus plantavit non



solum intellectum possibilem, sed etiam intellectum agentem. Unde necesse est dicere quod in anima Christi fuit non solum intellectus possibilis, sed etiam intellectus agens. Si autem in aliis Deus et natura nihil frustra faciunt, ut Philosophus dicit <sup>1</sup>, multo minus in anima Christi aliquid fuit frustra. Frustra autem est quod non habet propriam operationem, cum omnis res sit propter suam operationem, ut dicitur <sup>2</sup>. Propria autem operatio intellectus agentis est facere species intelligibiles actu, abstrahendo eas a phantasmatibus: unde dicitur <sup>3</sup>, quod intellectus agens est "quo est omnia facere <sup>4</sup>". Sic igitur necesse est dicere quod in Christo fuerint aliquæ species intelligibiles, per actionem intellectus agentis in intellectu possibili ejus receptæ; quod est esse in ipso scientiam acquisitam, quam quidam experimentalem nominant. Et ideo quamvis aliter alibi scripserim (Sent. III, qu. III, art. 3, qu. v <sup>5</sup>), dicendum est in Christo fuisse scientiam acquisitam, quæ proprie est scientia secundum modum humanum, non solum ex parte subjecti recipientis, sed etiam ex parte causæ agentis <sup>6</sup>. Nam talis scientia ponitur in Christo secundum lumen intellectus agentis, quod est animæ humanæ connaturale. Scientia autem infusa attribuitur animæ humanæ secundum lumen desuper infusum; qui modus cognoscendi est proportionatus naturæ angelicæ. Scientia vero beata, per quam ipsa Dei essentia videtur, est propria et connaturalis soli Deo, ut in prima parte dictum est (quæst. XII, art. 4).

Ad *primum* ergo dicendum, quod cum duplex sit modus acquirendi scientiam, scilicet inveniendū et addiscendū; modus qui est per inventionem, est præcipuus; modus autem qui est per disciplinam, est secundarius. Unde dicitur <sup>7</sup>: "Ille quidem est optimus qui omnia per se ipsum intelligit; bonus autem rursus est ille qui bene dicenti obedit." Et ideo Christo magis competeat habere scientiam acquisitam per inventionem quam

per disciplinam; præsertim cum ipse daretur a Deo omnibus in doctorem, secundum illud Joel. II: *Lætamini in Domino Deo vestro, quia dedit vobis doctorem justitiæ*.

Ad *secundum* dicendum, quod humana mens duplicem habet respectum: unum quidem ad superiora; et secundum hunc respectum anima Christi fuit plena per scientiam inditam. Alius autem respectus ejus est ad inferiora, id est ad phantasmata, quæ sunt nata movere mentem humanam per virtutem intellectus agentis. Oportuit autem quod etiam secundum hunc respectum anima Christi scientia impleretur; non quin prima plenitudo menti humanæ sufficeret secundum seipsam, sed oportebat eam perfici etiam secundum comparisonem <sup>8</sup> ad phantasmata.

Ad *tertium* dicendum, quod alia ratio est de habitu acquisito et de habitu infuso; nam habitus scientiæ acquiritur per comparisonem humanæ mentis ad phantasmata, unde secundum eandem rationem non potest alius habitus iterato acquiri; sed habitus scientiæ infusæ est alterius rationis, utpote a superiori descendens in animam, non secundum proportionem phantasmatum. Et ideo non est eadem ratio de utroque habitu.

## QUESTIO X.

### DE SCIENTIA BEATA ANIMÆ CHRISTI, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA

Deinde considerandum est de qualibet prædictarum scientiarum. Sed quia de scientia divina dictum est in prima parte quæst. XIV, restat nunc dicendum de aliis tribus: primo de scientia beata; secundo de scientia indita; tertio de scientia acquisita. Sed quia etiam de scientia beata, quæ in Dei visione consistit, plura dicta sunt in prima parte (quæst. XII); hic illa sola videntur dicenda quæ proprie pertinent ad animam Christi. Circa hoc ergo queruntur quatuor: 1. Utrum anima Christi comprehenderit Verbum sive divinam essentiam. — 2. Utrum in Verbo cognoverit omnia. — 3. Utrum anima Christi in Verbo cognoverit infinita. — 4. Utrum videat Verbum sive divinam essentiam clarius qualibet alia creatura.

non quantum ad essentiam per acquisitionem novi habitus.

(6) Huic consentiunt Cajetanus, Medina, Capreolus, Major, Sylvius, Billuart et multi alii contra Scotum et scotistas.

(7) Ethic. lib. I, cap. 4, in fin.

(8) Ita Mss. et edit. passim. Al., *conformationem*.

(1) De cælo lib. I, text. 31, et lib. II, text. 59

(2) De cælo lib. II, text. 17.

(3) De anima lib. III, text. 18.

(4) Per oppositum ad possibile quo est omnia fieri.

(5) Ubi ait quod scientia Christi quoad quendam certitudinis modum creverit quidem, sed

**ART. I — UTRUM ANIMA CHRISTI COMPREHENDERIT VERBUM SIVE DIVINAM ESSENTIAM <sup>1</sup>.**

De his etiam Sent. III, dist. 14, art. 2, qu. 1 et II, et De ver. quæst. XX, art. 4, et 5 corp. et qu. II, art. 1 corp. et Opusc. II, cap. 216, et I. Tim. VI, lect. 3.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod anima Christi comprehenderit et comprehendat Verbum, sive divinam essentiam. Dicit enim Isidorus <sup>2</sup>, quod "Trinitas sibi soli nota est, et homini assumpto. „ Igitur homo assumptus communicat cum sancta Trinitate in illa notitia sui quæ est sanctæ Trinitati propria. Hujusmodi autem est notitia comprehensionis. Ergo anima Christi comprehendit divinam essentiam.

2. Præterea, majus est uniri Deo secundum esse personale quam secundum visionem. Sed, sicut Damascenus dicit <sup>3</sup>, "tota divinitas in una personarum est unita humanæ naturæ in Christo. „ Multo ergo magis tota natura divina videtur ab anima Christi: et ita videtur quod anima Christi comprehenderit divinam essentiam.

3. Præterea, illud quod convenit Filio Dei per naturam, convenit filio hominis per gratiam, ut Augustinus dicit <sup>4</sup>. Sed comprehendere divinam essentiam competit Filio Dei per naturam. Ergo filio hominis competit per gratiam; et ita videtur quod anima Christi per gratiam Verbum comprehenderit.

Sed contra est quod Augustinus dicit <sup>5</sup>: "Quod se comprehendit, finitum est sibi. „ Sed essentia divina non est finita in comparatione ad animam Christi, cum in infinitum eam excedat. Ergo anima Christi non comprehendit Verbum.

**CONCLUSIO.** — Anima Christi, cum creatura fuerit atque finita, nullo modo comprehendit Verbum, vel divinam essentiam increatam atque infinitam.

Respondeo dicendum quod, sicut ex supra dictis patet (quæst. II, art. 1

et 6), sic facta est unio naturarum in persona Christi, quod tamen proprietatē utriusque naturæ inconfusa permanserit; ita scilicet quod "increatum manserit increatum, et creatum manserit infra limites creaturæ, „ sicut Damascenus dicit <sup>6</sup>. Est autem impossibile quod aliqua creatura comprehendat divinam essentiam, sicut in prima parte ostensum est (quæst. XII, art. 1, 4 et 7), eo quod infinitum non comprehenditur a finito. Et ideo dicendum quod anima Christi nullo modo comprehendit divinam essentiam <sup>7</sup>.

Ad primum ergo dicendum, quod homo assumptus connumeratur <sup>8</sup> divinæ Trinitati in sui cognitione, non ratione comprehensionis, sed ratione cujusdam excellentissimæ cognitionis præ cæteris creaturis <sup>9</sup>.

Ad secundum dicendum, quod nec etiam in unione, quæ est secundum esse personale, natura humana comprehendit Dei Verbum sive naturam divinam; quæo quamvis tota unita fuerit humanæ naturæ in una persona Filii, non tamen fuit tota virtus divinitatis ab humana natura quasi circumscripta. Unde Augustinus dicit <sup>10</sup>: "Scire te volo, non hoc christianam habere doctrinam, quod ita Deus infusus sit carni, ut eam gubernandæ universitatis vel deseruerit, vel amiserit, vel ad illud corpusculum quasi contractam collectamque transtulerit. „ Et similiter anima Christi totam Dei essentiam videt, non tamen eam comprehendit; quia non totaliter eam videt, id est non ita perfecte sicut visibilis est, ut in prima parte expositum est (qu. XII, art. 7).

Ad tertium dicendum, quod verbum illud Augustini est intelligendum de gratia unionis, secundum quam omnia quæ dicuntur de Filio Dei secundum divinam naturam, etiam dicuntur de filio hominis propter identitatem suppositi. Et secundum hoc vere potest dici quod

et intense, sicut Deus videt seipsum: • et hæc damnatio approbata fuit a Nicolao V.

(8) Al., *conformatur*.

(9) Sylvius existimat id posse intelligi de humanitate ratione divinitatis secundum interpretationem D. Thomæ in Sent. III, dist. 14, qu. 1, art. 1, quæstunc. 1 ad 1. Sed Nicolai opinatur Isidorum hoc dixisse ex opinione apud aliquos tunc recepta, quod per intellectum divinum intelligeret anima Christi.

(10) Epist. ad Volusianum 36, al. 3, aliquant. a princ.

(1) Comprehensio de qua hic agitur est adæquata et exacta rei cognitio, quæ scilicet tantum ipsa cognoscitur quantum est cognoscibilis.

(2) De summo bono, lib. I, cap. 3.

(3) Orth. fid. lib. III, cap. 6, circa med.

(4) De Trin. lib. I, implic. cap. 13.

(5) Quæst. lib. LXXXIII, qu. 14, in princ.

(6) Orth. fid. lib. III, cap. 3, ad fin. et cap. 4.

(7) Unde damnata est ut erronea in concilio Basiliensi, sess. XXII, antequam dissolveretur, hæc propositio Augustini de Roma archiepiscopi Nazareni: • Anima Christi videt Deum tam clare



filius hominis est comprehensor divinæ essentialiæ, non quidem secundum animam, sed secundum divinam naturam: per quem etiam modum potest dici quod filius hominis est creator.

**ART. II. — UTRUM ANIMA CHRISTI IN VERBO COGNOVERIT OMNIA <sup>1</sup>.**

De his etiam Sent. III, dist. 12, quæst. I, art. 2, et art. 4 ad 3 et 4, et De ver. qu. VIII, art. 4 corp. et quæst. XX, art. 4 et 5, et quol. III, quæst. II, art. 1 corp. et Opusc. II, cap. 216 et Opusc. IX, quæst. LXXXI.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod anima Christi in Verbo non cognoscat omnia. Dicitur enim Marci cap. XIII, 32: *De die autem illa nemo scit, neque angeli in cælo, neque Filius, nisi Pater*. Non ergo omnia scit in Verbo.

2. Præterea, quanto aliquis perfectius cognoscit aliquod principium. tanto plura in illo principio cognoscit. Sed Deus perfectius videt essentialiam suam quam anima Christi. Ergo plura cognoscit in Verbo quam anima Christi. Non ergo anima Christi in Verbo cognoscit omnia.

3. Præterea, quantitas scientiæ attenditur secundum quantitatem scibilium. Si ergo anima Christi sciret in Verbo omnia quæ scit Verbum, sequeretur quod scientia animæ Christi æquaretur scientiæ divinæ, creatum videlicet increato; quod est impossibile.

Sed contra est quod super illud Apocal. V: *Dignus est Agnus qui occisus est, accipere divinitatem et sapientiam*, Glossa ord. dicit, " id est omnium cognitionem. "

**CONCLUSIO.** — Anima Christi omnia novit in Verbo proprio, quæ quocumque modo sunt, fuerunt, vel erunt, et quæcumque sunt in potentia creaturæ; non tamen omnia in eo cognovit, quæ sunt in potentia Dei creantis; hoc enim esset comprehendere divinam virtutem atque essentialiam.

Respondeo dicendum quod cum quaeritur an Christus cognoscat omnia in Verbo, ly *omnia* potest dupliciter accipi; uno modo proprie, ut distribuat pro omnibus quæ quocumque modo sunt, vel erunt, vel fuerunt, vel facta, vel dicta,

(1) De fide est Christum omnia cognovisse contra hæresim agnoetarum Christo tribuentium ignorantiam secundum humanitatem, ut refert Nicephor. (lib. XVIII, cap. 50), vel etiam secundum divinitatem, ut alii volunt ex Isidoro (Etym lib. VIII, cap. 9).

vel cogitata a quocumque, secundum quodcumque tempus. Et sic dicendum est quod anima Christi in Verbo cognoscit omnia. Unusquisque enim intellectus creatus in Verbo cognoscit, non quidem omnia simpliciter, sed tanto plura, quanto perfectius videt Verbum. Nulli tamen intellectui beato deest quin cognoscat in Verbo omnia quæ ad ipsum spectant. Ad Christum autem et ad ejus dignitatem spectant quodammodo omnia, inquantum ei subjecta sunt omnia. Ipse etiam est omnium iudex constitutus a Deo, quia *filius hominis est*, ut dicitur Joan. V, 27 <sup>2</sup>; et ideo anima Christi in Verbo cognoscit omnia existentia, secundum quodcumque tempus, et etiam hominum cogitatus, quorum est iudex; ita ut quod de eo dicitur Joan. II, 25: *Ipse enim sciebat quid esset in homine*, possit intelligi non solum quantum ad scientiam divinam, sed etiam quantum ad scientiam animæ ejus, quam habet in Verbo. Alio modo ly *omnia* potest accipi magis large, ut extendatur non solum ad omnia quæ sunt actu secundum quodcumque tempus, sed etiam ad omnia quæcumque sunt in potentia, nunquam reducenda vel reducta ad actum. Horum autem quædam sunt in sola potentia divina; et hujusmodi non omnia cognoscit in Verbo anima Christi. Hoc enim esset comprehendere omnia quæ Deus potest facere, quod esset comprehendere divinam virtutem, et per consequens divinam essentialiam. Virtus enim quælibet cognoscitur per cognitionem omnium in quæ potest. Quædam vero sunt non solum in potentia divina, sed etiam in potentia creaturæ; et hujusmodi omnia scit anima Christi in Verbo; comprehendit enim in Verbo omnis creaturæ essentialiam, et per consequens potentiam et virtutem et omnia quæ sunt in potentia creaturæ.

Ad primum ergo dicendum, quod illud verbum intellexerunt Arius et Eunomius, non quantum ad scientiam animæ quam in Christo non ponebant, ut supra dictum est (quæst. IX, art. 1), sed quantum ad divinam cognitionem Filii, quem ponebant esse minorem Patre

(2) Sic enim ibi (vers. 27): *Dedit ei Pater potestatem iudicium facere, quia Filius hominis est*, et (Act. X, 42): *Postquam resurrexit a mortuis, præcepit nobis testificari quia ipse constitutus est a Deo iudex vivorum et mortuorum*.

quantum ad scientiam. Sed istud stare non potest: quia per Verbum Dei facta sunt omnia, ut dicitur Joan. 1, et inter alia facta sunt etiam per ipsum omnia tempora. Nihil autem per ipsum factum est quod ab eo ignoretur. Dicitur ergo nescire diem et horam iudicii, quia non facit scire: interrogatus enim super hoc ab Apostolis<sup>1</sup>, hoc eis noluit revelare<sup>2</sup>; sicut e contrario legitur Genesis xxiv vers. 12: *Nunc cognovi quod timeas Deum*, id est nunc cognoscere te feci. Dicitur autem Pater scire, quia huiusmodi cognitionem tradidit Filio. Unde in hoc ipso quod dicitur *nisi Pater*, datur intelligi quod Filius cognoscit; et non solum quantum ad divinam naturam, sed etiam quantum ad humanam; quia, ut Chrysostomus argumentatur<sup>3</sup>, si Christo homini datum est ut sciat qualiter oporteat iudicare, quod est majus, multo magis datum est ei scire quod minus est, scilicet tempus iudicii. Origenes tamen<sup>4</sup> hoc exponit de Christo secundum corpus ejus, quod est Ecclesia, quæ hoc tempus ignorat. Quidam autem dicunt hoc esse intelligendum de filio Dei adoptivo, non de filio naturali.

Ad secundum dicendum, quod Deus tantum perfectius cognoscit suam essentiam quam anima Christi, quod eam comprehendit. Et ideo cognoscit omnia, non solum quæ sunt in actu secundum quodcumque tempus, quæ dicitur cognoscere scientia visionis; sed etiam omnia quæcumque ipse facere potest, quæ dicitur cognoscere per simplicem intelligentiam, ut habitum est (part. I, quæst. xiv, art. 9). Scit ergo anima Christi omnia quæ Deus in seipso cognoscit per scientiam visionis; non tamen omnia quæ Deus in seipso cognoscit per scientiam simplicis intelligentiæ; et ita plura scit Deus in seipso quam anima Christi.

Ad tertium dicendum, quod quantitas scientiæ non solum attenditur secundum numerum scibilium, sed etiam secundum claritatem cognitionis<sup>5</sup>. Quamvis igitur scientia animæ Christi, quam habet in Verbo, parificetur scientiæ visionis, quam Deus habet in seipso, quantum ad

numerum scibilium; scientia tamen Dei excedit in infinitum, quantum ad claritatem cognitionis, scientiam animæ Christi: quia lumen increatum divini intellectus in infinitum excedit lumen creatum quodcumque receptum in anima Christi; licet, absolute loquendo, scientia divina excedat scientiam animæ Christi, non solum quantum ad modum cognoscendi, sed etiam quantum ad numerum scibilium, ut dictum est (in corp. art.).

### ART. III. — UTRUM ANIMA CHRISTI IN VERBO COGNOVERIT INFINITA<sup>6</sup>.

De his etiam part. I, qu. xiv, art. 12, et Sent. iii, dist. 14, qu. 1, art. 2, quæst. iv ad 2, et De ver. qu. xx, art. 4 corp. et ad 1, 2 et 5, et quod iii, quæst. ii, art. 1, et Op. ix, quæst. lxxxv.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod anima Christi non possit cognoscere infinita in Verbo. Quod enim infinitum cognoscatur, repugnat definitioni infiniti, prout dicitur<sup>7</sup>, quod "infinitum est ejus quantitatem accipientibus, semper est aliquid extra accipere." Impossibile autem est definitionem a definito separari; quia hoc esset contradictoria esse simul. Ergo impossibile est quod anima Christi sciat infinita.

2. Præterea, infinitorum scientia est infinita. Sed scientia animæ Christi non potest esse infinita; est enim capacitas ejus finita, cum sit creata. Non ergo anima Christi potest cognoscere infinita.

3. Præterea, infinito non potest esse aliquid majus. Sed plura continentur in scientia divina, absolute loquendo, quam in scientia animæ Christi, ut dictum est (art. præc.). Ergo anima Christi non cognoscit infinita.

Sed contra, anima Christi cognoscit totam suam potentiam et omnia in quæ potest. Potest autem in emundationem infinitorum peccatorum, secundum illud I. Joan. ii, 2: *Ipse est propitiatio pro peccatis nostris; non autem pro nostris tantum, sed etiam pro totius mundi*. Ergo anima Christi cognoscit infinita.

CONCLUSIO. — Anima Christi non cognoscit infinita in actu, cum ea non sint: cognoscit autem in Verbo infinita in potentia, quasi quadam scientia simpli-

(1) Act. 1.

(2) Puta cum dixit (vers. 6) postulantes apostolis quando restitueret regnum Israel: *Non est vestrum nosse tempora vel momenta quæ Pater posuit in sua potestate*.

(3) Hom. lxxviii in Matth., aliquant. a princ.

(4) Tract. 30 in Matth., vers. fin.

(5) Hinc sequitur quod anima Christi nullo modo scientiam Dei adæquat.

(6) Vox *infinita* in hoc articulo non designat infinitum in actu, sed potius infinitum in potentia, quod dicitur italice *l'infinito*.

(7) Phys. lib. iii, text. 63.



cis intelligentiæ, non autem scientia visionis.

Respondeo dicendum quod scientia non est nisi entis, eo quod ens et verum convertuntur. Dupliciter autem dicitur aliquid ens; uno modo simpliciter, quod scilicet est ens actu; alio modo secundum quid, quod scilicet est ens in potentia. Et quia, ut dicitur<sup>1</sup>, unumquodque cognoscitur, secundum quod est in actu; non autem secundum quod est in potentia; scientia primo et principaliter respicit ens actu, secundario autem respicit ens in potentia; quod quidem non secundum seipsum cognoscibile est, sed secundum quod cognoscitur illud in cuius potentia existit. Quantum igitur ad primum modum scientiæ, anima Christi non scit infinita, quia non sunt infinita in actu, etiamsi accipiantur omnia quæcumque sunt in actu<sup>2</sup>, secundum quodcumque tempus; eo quod status generationis et corruptionis non durat in infinitum. Unde est certus numerus non solum eorum quæ sunt absque generatione et corruptione, sed etiam generabilium et corruptibilium. Quantum vero ad alium modum sciendi, anima Christi in Verbo scit infinita; scit enim, ut dictum est (art. præc.), omnia quæ sunt in potentia creaturæ. Unde cum in potentia creaturæ sint infinita, per hunc modum scit infinita, quasi quadam scientia simplicis intelligentiæ, non autem scientia visionis.

Ad primum ergo dicendum, quod infinitum, sicut in prima parte dictum est (quæst. vii, art. 1), dupliciter dicitur: uno modo secundum rationem formæ; et sic dicitur infinitum negative, scilicet id quod est forma vel actus non limitatus per materiam vel subiectum, in quo recipiatur; et huiusmodi infinitum, quantum est de se, est maxime cognoscibile propter perfectionem actus, licet non sit comprehensibile a potentia finita creaturæ: sic enim dicitur Deus infinitus. Et tale infinitum anima Christi cognoscit, licet non comprehendat. Alio modo dicitur infinitum secundum rationem materiæ; quod quidem dicitur private, ex hoc scilicet quod non habet formam quam natum est habere; et per

hunc modum dicitur infinitum in quantitate. Tale autem infinitum ex sui ratione est ignotum, quia scilicet est quasi materia cum privatione formæ, ut dicitur<sup>3</sup>. Omnis autem cognitio est per formam vel actum. Sic ergo si huiusmodi infinitum cognosci debeat secundum modum ipsius cogniti, impossibile est quod cognoscatur. Est enim modus ipsius, ut accipiat pars ejus post partem, ut dicitur<sup>4</sup>. Et hoc modo verum est quod ejus quantitatem accipientibus, scilicet parte accepta post partem, semper est aliquid extra accipere. Sed sicut materialia possunt accipi ab intellectu immaterialiter et multa unite<sup>5</sup>; ita infinita possunt accipi ab intellectu non per modum infiniti, sed quasi finite: ut sic ea quæ sunt in seipsis infinita, sint in intellectu cognoscentis finita. Et hoc modo anima Christi scit infinita, in quantum scilicet scit ea non discurrendo per singula, sed in aliquo uno, puta in aliqua creatura, in cuius potentia existunt infinita, et principaliter in ipso Verbo.

Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet aliquid esse infinitum uno modo, quod est alio modo finitum; sicut si imaginemur in quantitativis superficiem quæ sit secundum longitudinem infinita; secundum latitudinem autem finita. Sic igitur si essent infiniti homines numero, haberent quidem infinitatem secundum aliquid, scilicet secundum multitudinem; secundum tamen essentiæ rationem haberent finitatem, eo quod omnium essentia esset limitata sub ratione unius speciei. Sed id quod est simpliciter infinitum, secundum essentiæ rationem, est Deus, ut in prima parte dictum est (quæst. vii, art. 2). Proprium autem obiectum intellectus est quod quid est, ut dicitur<sup>6</sup>, ad quod pertinet ratio speciei. Sic igitur anima Christi, propter hoc quod habet capacitatem finitam, id quod est simpliciter infinitum secundum essentiam, scilicet Deum, attingit quidem, sed non comprehendit, ut dictum est (art. 1 huj. quæst.). Id autem infinitum quod in creaturis est in potentia, potest comprehendi ab anima Christi, quia comparatur ad ipsam se-

(1) Metaph. lib. ix, text. 20.

(2) Non tantum simul, sed nec etiam successive, ut ex adjunctis patet.

(3) Phys. lib. iii, text. 65.

(4) Phys. lib. iii, text. 62 et 63.

(5) Supple, accipi possunt: nempe ut per modum unius quasi collectivum cognoscantur.

(6) De anima lib. iii, text. 28.

cundum essentiae rationem <sup>1</sup>, ex qua parte infinitatem non habet. Nam etiam intellectus noster intelligit universale, puta naturam generis vel speciei, quod quodammodo habet infinitatem, inquantum potest de infinitis prædicari.

Ad *tertium* dicendum, quod id quod est infinitum omnibus modis, non potest esse nisi unum. Unde et Philosophus dicit <sup>2</sup>, quod quia corpus est ad omnem partem dimensionatum <sup>3</sup>, impossibile est esse plura corpora infinita. Si tamen aliquid esset infinitum uno modo tantum, nihil prohiberet esse plura talia infinita; sicut si intelligeremus plures lineas infinitas secundum longitudinem protractas in aliqua superficie finita secundum latitudinem. Quia igitur infinitum non est substantia quædam, sed accidit rebus quæ dicuntur infinitæ, ut dicitur <sup>4</sup>, sicut infinitum multiplicatur secundum diversa subjecta, ita necesse est quod proprietates infiniti multiplicentur, ita quod conveniat unicuique illorum secundum illud subjectum. Est autem quædam proprietas infiniti quod infinito non sit aliquid majus. Sic igitur si accipiamus unam lineam infinitam, in illa non est aliquid majus infinito; et similiter si accipiamus quaecumque aliarum linearum infinitarum, manifestum est quod uniuscujusque earum partes sunt infinitæ. Oportet ergo quod omnibus illis partibus infinitis non sit aliquid majus in illa linea; tamen in alia linea et in tertia erunt plures partes etiam infinitæ præter istas. Et hoc etiam videmus in numeris accidere: nam species numerorum parium sunt infinitæ, et similiter species numerorum imparium; et tamen numeri pares et impares sunt plures quam pares. Sic igitur dicendum est quod infinito simpliciter et quoad omnia nihil est majus; infinito autem secundum aliquid determinatum <sup>5</sup> non est aliquid majus in illo ordine; potest tamen accipi aliquid aliud majus extra illum ordinem. Per hunc igitur modum infinita sunt in potentia creaturæ; et

tamen plura sunt in potentia Dei quam in potentia creaturæ. Et similiter anima Christi scit infinita scientia simplicis intelligentiæ: plura tamen scit Deus secundum hunc scientiæ vel intelligentiæ modum.

**ART. IV. — UTRUM ANIMA CHRISTI VIDEAT VERBUM SIVE DIVINAM ESSENTIAM CLARIUS QUALIBET ALIA CREATURA <sup>6</sup>.**

De his etiam sup., quæst. ix, art. 2 corp. et infra, quæst. xi, art. 5 ad 1.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod anima Christi non perfectius videat Verbum quam quælibet alia creatura. Perfectio enim cognitionis est secundum medium cognoscendi; sicut perfectior est cognitio quæ habetur per medium syllogismi demonstrativi quam quæ habetur per medium syllogismi dialectici. Sed omnes beati vident Verbum immediate per ipsam divinam essentiam, ut in prima parte dictum est (quæst. xii, art. 2). Ergo anima Christi non perfectius videt Verbum quam quælibet alia creatura.

2. Præterea, perfectio visionis non excedit potentiam visivam. Sed potentia rationalis animæ, qualis est anima Christi, est infra potentiam intellectivam angeli, ut patet per Dionysium <sup>7</sup>. Ergo anima Christi non perfectius videt Verbum quam angeli.

3. Præterea, Deus in infinitum perfectius videt Verbum suum quam anima Christi. Sunt ergo infiniti gradus medii possibles inter modum quo Deus videt Verbum suum, et inter modum quo anima Christi videt Verbum ipsum. Ergo non est asserendum quod anima Christi perfectius videat Verbum, vel essentiam divinam, quam quælibet alia creatura.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit <sup>8</sup>, quod *Deus constituit Christum ad dexteram suam in cælestibus supra omnem Principatum, et Potestatem, et Dominationem, et omne nomen quod nominatur, non solum in hoc sæculo, sed etiam in futuro*. Sed in illa cælesti gloria tanto ali-

aliquo certo genere; puta vel in genere longitudinis, vel in genere latitudinis, etc.

(6) In hoc articulo S. Doctor refellit errorem Origenis docentis Filium non posse videre Patrem, et Spiritum sanctum non posse videre Filium, quod ab Ecclesia damnatum est juxta illud (Matth. xi, 27): *Nemo novit Filium nisi Pater, neque Patrem quis novit nisi Filius*.

(7) De cæl. hier. cap. 4, ante med.

(8) Ephes. i, 20.

(1) Non secundum potentialitatem sive quantitativam virtutalem; sicut universale quod in exemplum subjungitur, illimitatam potentialitatem habet, sed essentiam limitatam.

(2) De cælo lib. i, text. 2 et 3

(3) Id est, habet longitudinem, latitudinem, profunditatem quæ sunt omnes dimensiones quantitatis. (4) Physic. lib. iii, text. 37 et 38.

(5) Sive secundum quamdam partem determinatam, vel secundum aliquam rationem et in



quis est superior, quanto perfectius cognoscit Deum. Ergo anima Christi perfectius videt Deum quam quævis alia creatura.

CONCLUSIO. — Anima Christi, cum perfectissime conjuncta fuerit Verbo Dei, scilicet in persona, cæteris quoque creaturis divinam essentiam perfectius et clarins intuetur.

Respondet dicendum quod visio divinæ essentiae convenit omnibus beatis secundum participationem luminis derivati in eos a fonte Verbi Dei, secundum illud Eccli. 1, 5: *Fons sapientiæ, Verbum Dei in excelsis*. Huic autem Verbo Dei propinquius conjungitur anima Christi, quæ est unita Verbo in persona, quam quævis alia creatura. Et ideo plenius recipit influentiam luminis, in quo Deus videtur ab ipso Verbo, quam quæcumque alia creatura. Et ideo præ cæteris creaturis perfectius videt ipsam primam veritatem, quæ est Dei essentia; unde dicitur Joan. 1, 14: *Vidimus gloriam ejus, quasi Unigeniti a Patre, plenum non solum gratiæ, sed etiam veritatis*.

Ad primum ergo dicendum, quod perfectio cognitionis, quantum est ex parte cogniti, attenditur secundum medium; sed quantum est ex parte cognoscentis, attenditur secundum potentiam vel habitum. Et inde est quod etiam inter homines per unum medium unus perfectius cognoscit aliquam conclusionem quam alius. Et per hunc modum anima Christi, quæ abundantiori repletur lumine, perfectius cognoscit divinam essentiam quam alii beati. licet omnes ipsam Dei essentiam videant per se ipsam.

Ad secundum dicendum, quod visio divinæ essentiae excedit naturalem potentiam cujuslibet creaturæ, ut in prima parte dictum est (qu. xii, art. 4). Et ideo gradus in ipsa attenduntur magis secundum ordinem gratiæ in quo Christus est excellentissimus, quam secundum ordinem naturæ, secundum quem natura angelica præfertur humanæ.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est de gratia (quæst. vii,

art. 12), quod non potest esse major gratia quam gratia Christi per respectum ad unionem Verbi: idem etiam dicendum est et de perfectione divinæ visionis; licet, absolute considerando, possit esse aliquis gradus altior sublimiorque secundum infinitatem divinæ potentiae.

## QUESTIO XI.

### DE SCIENTIA INDITA VEL INFUSA

#### ANIMÆ CHRISTI,

#### IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de scientia indita vel infusa animæ Christi; et circa hoc quaeruntur sex: 1. Utrum secundum hanc scientiam Christus sciat omnia. — 2. Utrum hac scientia uti potuerit non convertendo se ad phantasmata. — 3. Utrum hæc scientia fuerit collativa. — 4. De comparisonem hujus scientiæ ad scientiam angelicam. — 5. Utrum fuerit scientia habitualis. — 6. Utrum fuerit distincta per diversos habitus.

#### ART. I. — UTRUM

#### SECUNDUM SCIENTIAM INDITAM VEL INFUSAM CHRISTUS OMNIA SCIAT <sup>2</sup>.

De his etiam infra, quæst. xii, art. 1 corp. et ad 3, et Sent. iii, dist. 14, quæst. 1, art. 3, quæst. 1, et quæst. iv corp. et qu. v ad 2, et De ver. qu. xx, art. 6, et Opusc. ii, cap. 216.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod secundum hanc scientiam Christus non cognoverit omnia. Hæc enim scientia indita est Christo ad perfectionem possibilis intellectus ejus. Sed intellectus possibilis animæ humanæ non videtur esse in potentia ad omnia simpliciter, sed ad illa sola circa quæ potest reduci in actum per intellectum agentem qui est proprium activum ipsius. quæ quidem sunt cognoscibilia secundum rationem naturalem. Ergo secundum hanc scientiam non cognovit Christus ea quæ naturalem rationem excedunt.

2. Præterea, phantasmata se habent ad intellectum humanum sicut colores ad visum, ut dicitur <sup>3</sup>. Sed non pertinet ad perfectionem visionis potentiæ cognoscere ea quæ sunt omnino absque colore. Ergo neque ad perfectionem intellectus humani pertinet cognoscere ea quorum non possunt esse phantasmata, sicut sunt substantiæ separatæ. Ergo cum hujusmodi scientia fuerit in

(1) Adverbium *magis* hic improprie sumitur, ait Sylvius, et sensus est gradum visionis attendi secundum ordinem gratiæ et non secundum ordinem naturæ.

(2) Vox *omnia* hic non designat possibilia, sed solum omnia singularia, præterita, præsentia et futura, sive naturalia, sive supernaturalia.

(3) De anima, lib. iii, implic. text. 18 31 et 39.

Christo ad perfectionem animæ intellectivæ ipsius, videtur quod per huiusmodi scientiam non cognoverit substantias separatas.

3. Præterea, ad perfectionem intellectus non pertinet cognoscere singularia. Videtur ergo quod per huiusmodi scientiam anima Christi singularia non cognoverit.

Sed *contra* est quod dicitur Isa. xi, quod *replebit eum Spiritus sapientiæ et intellectus, scientiæ et consilii*, sub quibus comprehenduntur omnia cognoscibilia: nam ad *sapientiam* pertinet cognitio omnium divinorum; ad *intellectum* autem pertinet cognitio omnium immaterialium; ad *scientiam* autem pertinet cognitio omnium conclusionum; ad *consilium* autem cognitio omnium agibilium. Ergo videtur quod Christus secundum scientiam inditam sibi per Spiritum sanctum habuerit omnium cognitionem.

CONCLUSIO. — Cum decuerit animam Christi Verbo Dei unitam, omnino perfectam esse per scientiam inditam, vel infusam, omnia etiam necessario cognovit, excepta divina essentia.

Respondeo dicendum quod, sicut prius dictum est (quæst. ix, art. 1), conveniens fuit ut anima Christi omnino esset perfecta per hoc quod omnis ejus potentialitas sit reducta ad actum. Est autem considerandum quod in anima humana, sicut in qualibet creatura, consideratur duplex potentia passiva: una quidem per comparisonem ad agens naturale; alia vero per comparisonem ad agens primum, quod potest quamlibet creaturam reducere in actum aliquem altiore actu in quem reducitur per agens naturale: et hæc consuevit vocari potentia obedientiæ in creatura. Utraque autem potentia animæ Christi fuit reducta in actum, secundum hanc scientiam divinitus inditam. Et ideo secundum eam anima Christi primo quidem cognovit quæcumque ab homine cognosci possunt per virtutem luminis intel-

lectus agentis, sicut sunt quæcumque pertinent ad scientias humanas; secundo vero per hanc scientiam cognovit Christus omnia illa quæ per revelationem divinam hominibus innotescunt; sive pertineant ad donum sapientiæ, sive ad donum prophetiæ, sive ad quodcumque donum Spiritus sancti; omnia enim ista abundantius et plenius cæteris cognovit anima Christi. Ipsam tamen Dei essentiam per hanc scientiam non cognovit<sup>1</sup>, sed solum per primam, de qua supra dictum est (qu. præc.).

Ad *primum* ergo dicendum, quod ratio illa procedit de potentia naturali animæ intellectivæ, quæ scilicet est per comparisonem ad agens naturale, quod est intellectus agens.

Ad *secundum* dicendum, quod anima humana in statu hujus vitæ, quia quodammodo est ad corpus obligata, ut sine phantasmate intelligere non possit, non potest intelligere substantias separatas. Sed post statum hujus vitæ anima separata poterit aliqualiter substantias separatas per seipsam<sup>2</sup> cognoscere, ut in prima parte dictum est (qu. lxxxix, art. 1 et 2): et hoc præcipue manifestum est circa animas beatorum. Christus autem ante passionem non solum fuit viator, sed etiam comprehensor; unde anima ejus poterat cognoscere substantias separatas per modum quo cognoscit anima separata.

Ad *tertium* dicendum, quod cognitio singularium non pertinet ad perfectionem animæ intellectivæ secundum cognitionem speculativam; pertinet tamen ad perfectionem ejus secundum cognitionem practicam, quæ non perficitur absque cognitione singularium, in quibus est operatio, ut dicitur<sup>3</sup>. Unde ad prudentiam requiritur memoria præteritorum, cognitio præsentium et providentia futurorum, ut Tullius dicit in sua Rhetor.<sup>4</sup> Quia igitur Christus habuit plenitudinem prudentiæ secundum donum consilii, consequens est quod cognoverit omnia singularia præsentia, præterita et futura.

(1) Ex his patet, ait Sylvius, Christum novisse omnes cogitationes et volitiones quantumcumque liberas; de quibus licet contrarie senserit auctor (Sent. iii, dist. 14, et De ver. q. xx, art. 6), re tamen accuratius perpensa, hic ita asserit.

(2) Non vult tamen S. Doctor excludere spe-

cies intelligibiles, ut ex part. i, quæst. lxxxix, art. 2 ad 2, et huj. quæst. art. 2 ad 1, patet; sed ostendit quod eas cognoscit per species sibi et illis proprias, non autem per species rerum sensibilibus.

(3) Ethic. lib. vi, cap. 7, circa fin.

(4) Lib. ii De invent., aliquant. ante fin.



**ART. II. — UTRUM CHRISTUS HAC SCIENTIA UTI POTUERIT, NON CONVERTENDO SE AD PHANTASMATA.**

De his etiam infra, art. 4, et quest. xxxiv, art. 2 ad 3, et Sent. iii, dist. 14, quest. 1, art. 3, qu. ii et iii corp. et De ver. quest. xx, art. 3 ad 1.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod anima Christi non potuerit intelligere secundum hanc scientiam, nisi convertendo se ad phantasmata: quia, ut dicitur<sup>1</sup>, phantasmata comparantur ad animam intellectivam humanam, sicut colores ad visum. Sed potentia visiva Christi non potuit exire in actum, nisi convertendo se ad colores. Ergo etiam neque anima intellectiva ejus potuit aliquid intelligere, nisi convertendo se ad phantasmata.

2. Præterea, anima Christi est ejusdem naturæ cum animabus nostris; alioquin ipse non esset ejusdem speciei nobiscum, contra id quod Apostolus dicit<sup>2</sup>, quod est in similitudinem hominum factus. Sed anima nostra non potest intelligere, nisi convertendo se ad phantasmata. Ergo etiam neque anima Christi.

3. Præterea, sensus dati sunt homini ut deserviant intellectui. Si igitur anima Christi intelligere potuit absque conversione ad phantasmata, quæ per sensus accipiuntur, sequeretur quod sensus frustra fuissent in anima Christi; quod est inconveniens. Videtur igitur quod anima Christi non potuerit intelligere, nisi convertendo se ad phantasmata.

Sed contra est quod anima Christi cognovit quædam quæ per phantasmata cognosci non possunt, scilicet substantias separatas<sup>3</sup>. Potuit igitur intelligere, non convertendo se ad phantasmata.

**CONCLUSIO.** — Cum Christus fuerit viator et comprehensor, per scientiam inditam potuit intelligere etiam sine conversione ad phantasmata.

Respondeo dicendum quod Christus in statu ante passionem fuit simul viator et comprehensor, ut infra magis patebit (quest. xv, art. 10); et præcipue quidem conditiones viatoris habuit ex

parte corporis<sup>4</sup>, inquantum fuit passibile; conditiones vero comprehensoris maxime habuit ex parte animæ intellectivæ. Est autem hæc conditio animæ comprehensoris, ut nullo modo subdatur suo corpori, aut ab eo dependeat, sed totaliter ei dominetur. Unde et post resurrectionem ex anima gloria redundabit ad corpus. Ex hoc autem anima hominis viatoris indiget ad phantasmata converti, quod est corpori obligata, et quodammodo ei subjecta, et ab eo dependens. Et ideo animæ beatæ et ante resurrectionem, et post, intelligere possunt absque conversione ad phantasmata. Et hoc etiam oportet dicere de anima Christi, quæ plene habuit facultatem comprehensoris.

Ad primum ergo dicendum, quod similitudo illa quam Philosophus ponit, non attenditur quantum ad omnia. Manifestum est enim quod finis potentiæ visivæ est cognoscere colores; finis autem potentiæ intellectivæ non est cognoscere phantasmata, sed cognoscere species<sup>5</sup> intelligibiles, quas apprehendit a phantasmatibus, et in phantasmatibus secundum statum præsentis vitæ. Est igitur similitudo quantum ad hoc ad quod aspicit utraque potentia, non autem quantum ad hoc in quod utriusque potentiæ conditio terminatur. Nihil autem prohibet, secundum diversos status ex diversis rem aliquam ad suum finem tendere. Finis tamen proprius alicujus rei semper est unus. Et ideo licet visus nihil cognoscat absque colore, intellectus tamen secundum aliquem statum potest cognoscere absque phantasmate, sed non absque specie intelligibili.

Ad secundum dicendum, quod licet anima Christi fuerit ejusdem naturæ cum animabus nostris, habuit tamen aliquem statum quem animæ nostræ non habent nunc in re, sed solum in spe, scilicet statum comprehensoris.

Ad tertium dicendum, quod licet anima Christi potuerit intelligere non convertendo se ad phantasmata, poterat tamen intelligere, se ad phantasmata convertendo. Et ideo sensus non fuerunt frustra<sup>6</sup> in ipsa: præsertim cum sensus

parte animæ habuerit, quia merendi capax fuit.

(5) Species hic ponitur pro rebus per eam representatis.

(6) Dicitur enim frustra quod non attingit finem propter quem est (Phys. lib. ii, text. 62).

(1) De anima lib. iii, implic. text. 18, 31 et 39.

(2) Philip. ii, 7.

(3) Hoc est a corporibus alienas omnino ac remotas, quales angeli, passim sic vocati.

(4) Quippe cum eas quoque aliquo modo ex

non dentur homini solum ad scientiam intellectivam, sed etiam ad necessitatem vitæ animalis.

**ART. III. — UTRUM HÆC SCIENTIA FUERIT COLLATIVA <sup>1</sup>.**

De his etiam Sent. III, dist. 14, qu. 1, art. 3, qu. III, et De ver. quest. XX, art. 3 ad 1.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod anima Christi hanc scientiam non habuerit per modum collationis. Dicit enim Damascenus <sup>2</sup>: "In Christo non dicimus consilium neque electionem." Non autem remouentur hæc a Christo, nisi in quantum important collationem et discursum. Ergo videtur quod in Christo non fuerit scientia collativa vel discursiva.

2. Præterea, homo indiget collatione et discursu rationis ad inquirenda ea quæ ignorat. Sed anima Christi cognovit omnia, ut supra dictum est (quest. præc., art. 2). Non ergo in ea fuit scientia discursiva vel collativa.

3. Præterea, scientia animæ Christi se habuit per modum comprehensorum, qui angelis conformantur, ut dicitur Matth. XXII. Sed in angelis non est scientia discursiva seu collativa, ut patet per Dionysium <sup>3</sup>. Ergo nec etiam in anima Christi fuit scientia discursiva seu collativa.

Sed *contra* est quod Christus habuit animam rationalem, ut supra habitum est (quest. V, art. 3). Propria autem operatio animæ rationalis est conferre et discurrere de uno in aliud. Ergo in Christo fuit scientia discursiva vel collativa.

**CONCLUSIO.** — Scientia infusa animæ Christi quoad ejus acquisitionem, collativa sive discursiva non fuit, sed tantum quantum ad usum.

Respondeo dicendum quod aliqua scientia potest esse discursiva vel collativa dupliciter. Uno modo quantum ad scientiæ acquisitionem: sicut accidit in nobis, qui procedimus ad cognoscendum unum per aliud, sicut effectus per causas, vel e converso. Et hæc modo scientia animæ Christi non fuit discursiva vel collativa: quia hæc scientia, de qua nunc loquimur, fuit ei divinitus indita, non per investigationem rationis

(1) Collativa, id est, discursiva.

(2) Orth. fid. lib. III, cap. 14, ad fin., et lib. II, cap. 22, a med.

(3) De div. nom. cap. 7, inter princ. et med. lect. 2.

(4) Hinc dicit ipse S. Doctor: Talis est col-

acquisita. Alio modo potest dici aliqua scientia discursiva vel collativa quantum ad usum: sicut interdum scientes ex causis concludunt effectus, non ut de novo addiscant, sed volentes uti scientia quam jam habent <sup>4</sup>. Et hoc modo scientia animæ Christi poterat esse collativa et discursiva: poterat enim ex uno aliud concludere, sicut sibi placebat; sicut <sup>5</sup> cum Dominus quæsisset a Petro a quibus reges terræ tributum acciperent, a filiis suis, an ab alienis, Petro respondente, quod ab alienis, conclusit: *Ergo liberi sunt filii*.

Ad *primum* ergo dicendum, quod a Christo excluditur consilium quod est cum dubitatione; et per consequens electio, quæ in sui ratione tale consilium includit: non autem a Christo excluditur usus consiliandi.

Ad *secundum* dicendum, quod ratio illa procedit de discursu et collatione, prout ordinantur ad scientiam acquirendam.

Ad *tertium* dicendum, quod beati conformantur angelis quantum ad dona gratiarum; manet tamen differentia quæ est secundum naturam: et ideo uti collatione et discursu est connaturale animabus beatorum, non autem angelis.

**ART. IV. — UTRUM**

**HÆC SCIENTIA IN CHRISTO**

**FUERIT MAJOR SCIENTIA ANGELORUM.**

De his etiam supra, quest. X, art. 4, et inf., art. 6 ad 1, et qu. LIX, art. 6 corp. et Sent. III, dist. 14, quest. 1 ad 1, et art. 2, quest. II corp. et art. 3, quest. II corp. et De ver. quest. XX, art. 3 corp. et art. 4 corp. et 6 corp. et Opusc. III, cap. 216.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod hujusmodi scientia in Christo fuerit minor quam in angelis. Perfectio enim preportionatur perfectibili. Sed anima humana secundum ordinem nature est infra naturam angelicam. Cum igitur scientia, de qua nunc loquimur, sit indita animæ Christi ad perfectionem ipsius, videtur quod hujusmodi scientia fuerit infra scientiam qua perficitur natura angelica.

2. Præterea, scientia animæ Christi fuit aliquo modo collativa et discursiva; quod non potest dici de scientia ange-

latio secundum quam homo ea quæ habitu tenet, in actum ducens, ex principiis considerat conclusiones, sicut ex causis effectus; et talis collativa scientia fuit in Christo (Sentent. III, dist. 14, art. 3, quest. III).

(5) Matth. XVII.



lica. Ergo scientia animæ Christi fuit inferior scientia angelorum.

3. Præterea, quanto aliqua scientia est magis immaterialis, tanto est potior. Sed scientia angelorum est immaterialior quam scientia animæ Christi: quia anima Christi est actus corporis, et habet conversionem ad phantasmata; quod de angelis dici non potest. Ergo scientia angelorum est potior quam scientia animæ Christi.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit <sup>1</sup>: *Eum autem qui modico quam angeli minoratus est* <sup>2</sup>, *videmus Jesum propter passionem mortis gloria et honore coronatum*; ex quo apparet quod propter solam passionem mortis dicatur Christus ab angelis minoratus. Non ergo propter scientiam.

CONCLUSIO. — Scientia indita vel infusa animæ Christi excedit angelorum scientiam quantum ad id quod in ea consideratur ex parte Dei influentis: est tamen infra eam quantum ad modum recipiendi.

Respondeo dicendum quod scientia indita animæ Christi potest dupliciter considerari: uno modo secundum illud quod habuit a causa influente; alio modo secundum id quod habuit ex subjecto recipiente. Quantum igitur ad primum, scientia indita animæ Christi fuit multo excellentior quam angelorum scientia, et quantum ad multitudinem cognitorum, et quantum ad scientiæ certitudinem; quia lumen spiritualis gratiæ, quod est inditum animæ Christi, est multo excellentius quam lumen quod pertinet ad naturam angelicam. Quantum autem ad secundum, scientia indita animæ Christi est infra scientiam angelicam, scilicet quantum ad modum cognoscendi, qui est naturalis animæ humanæ, qui scilicet est per conversionem ad phantasmata et per collationem et discursum.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

#### ART. V. — UTRUM HEC SCIENTIA FUERIT HABITUALIS.

De his etiam Sent. III, dist. 14, quæst. 1, art. 1, quæst. II et III, et De ver. quæst. XX, art. 2.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod in Christo non fuerit habitua-

lis scientia. Dictum est enim (quæst. IX art. 1), quod animam Christi decuit maxima perfectio scientiæ. Sed major est perfectio scientiæ existentis in actu quam existentis in potentia vel habitu. Ergo conveniens fuisse videtur quod omnia sciret in actu. Non ergo habuit habituales scientiam.

2. Præterea, cum habitus ordinetur ad actum, frustra videtur esse habitus scientiæ, quæ nunquam in actum reducitur. Cum autem Christus sciverit omnia, sicut jam dictum est (quæst. X, art. 2), non potuisset actu omnia illa considerare, unum post aliud cogitando; quia infinita non est enumerando pertransire. Frustra igitur fuisset in eo quorundam scientia habitualis, quod est inconveniens. Habuit ergo actualem scientiam omnium quæ scivit, et non habituales.

3. Præterea, scientia habitualis est quedam perfectio scientis. Perfectio autem est nobilior perfectibili. Si igitur in anima Christi fuisset aliquis habitus scientiæ creatus, sequeretur quod aliquid creatum esset nobilius quam anima Christi. Non igitur in anima Christi fuit scientia habitualis.

Sed *contra*, scientia Christi, de qua nunc loquimur, univoca fuit scientiæ nostræ <sup>3</sup>, sicut et anima ejus fuit unius speciei cum anima nostra. Sed scientia nostra est in genere habitus. Ergo et scientia Christi fuit habitualis.

CONCLUSIO. — Cum scientia Christi fuerit unius rationis cum scientia nostra, et ea uti potuerit cum volebat, necessario fuit habitualis.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. præc.), modus hujus scientiæ inditæ animæ Christi fuit convenienti ipsi subjecto recipienti. Nam receptum est in recipiente per modum recipientis. Est autem hic modus connaturalis animæ humanæ, ut quandoque sit intelligens actu, quandoque in potentia. Medium autem inter puram potentiam et actum completum est habitus. Ejusdem autem generis sunt medium et extrema. Et sic patet quod modus connaturalis animæ humanæ est ut recipiat scientiam per modum habitus.

(3) Cum dicit scientiam Christi esse univocam nostræ, non vult, ait Sylvius, eam esse ejusdem speciei infimæ cum nostra; sed ejusdem generis: est enim univocatio in genere scientiæ.

(1) Hebr. II, 9.

(2) Alludendo ad illud quasi de Christo dictum (Psal. VIII, 6): *Minus est eum paulo minus ab angelis*

Et ideo dicendum est quod scientia indita animæ Christi fuit habitualis; et poterat ea uti quando volebat <sup>1</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod in anima Christi fuit duplex cognitio, et utraque suo modo perfectissima. Una quidem excedens modum naturæ humanæ, quia scilicet vidit Dei essentiam, et alia in ipsa; et hæc fuit perfectissima simpliciter: et talis cognitio non fuit habitualis, sed actualis respectu omnium quæ hoc modo cognovit. Alia autem cognitio fuit in Christo secundum modum proportionatum humanæ naturæ, prout scilicet cognovit res per species sibi divinitus inditas, de qua cognitione nunc loquimur: et hæc cognitio non fuit simpliciter perfectissima, sed in genere duntaxat humanæ cognitionis: unde non oportuit quod esset semper <sup>2</sup> in actu.

Ad *secundum* dicendum, quod habitus reducitur in actum ad imperium voluntatis: nam habitus est quo quis agit cum voluerit. Voluntas autem indeterminate se habet ad infinita. Nec tamen hoc est frustra; licet non in omnia actualiter tendat: dummodo tendat actualiter in id quod convenit loco et tempori. Et ideo etiam habitus non est frustra, licet non omnia reducantur in actum quæ habitui subjacent; dummodo reducatur in actum id quod congruit ad debitum finem voluntatis, secundum exigentiam negotiorum et temporis.

Ad *tertium* dicendum, quod bonum, sicut et ens, dupliciter dicitur: uno modo simpliciter; et sic bonum et ens dicitur substantia, quæ in suo esse, et sua bonitate subsistit. Alio modo dicitur ens et bonum secundum quid; et hoc modo dicitur ens et bonum accedens; non quia ipsum habeat esse et bonitatem, sed quia ejus subjectum est ens et bonum. Sic igitur scientia habitualis non est simpliciter melior aut dignior quam anima Christi, sed secundum quid, cum tota bonitas habitualis scientiæ cedat in bonitatem subjecti.

**ART. VI. — UTRUM HÆC SCIENTIA FUERIT DISTINCTA PER DIVERSOS HABITUS.**

De his etiam Sent. III, dist. 14, qu. 1, art. 3, quæst. III.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod in anima Christi non fuerit nisi

(1) Quod tamen, addit Billuart, non est sic intelligendum quasi aliquando cessaverit ab omni actu talis scientiæ, sed quod non semper

unus habitus scientiæ. Quanto enim scientia est perfectior, tanto est magis unita: unde et angeli superiores per formas magis universales cognoscunt, ut in prima parte dictum est (quæst. LV, art. 3). Sed scientia Christi fuit perfectissima. Ergo fuit maxime una. Non ergo fuit distincta per plures habitus.

2. Præterea, fides nostra derivatur a scientia Christi; unde dicitur Hebr. XII, vers. 2: *Aspicientes in auctorem fidei et consummatorem Jesum*. Sed unus est habitus fidei de omnibus credibilibus, ut in secunda parte dictum est (22, qu. IV, art. 6). Ergo multo magis in Christo non fuit nisi unus habitus scientiæ.

3. Præterea, scientiæ distinguuntur secundum diversas rationes scibilium. Sed anima Christi omnia scivit secundum unam rationem, scilicet secundum lumen divinitus infusum. Ergo in Christo fuit tantum unus habitus scientiæ.

Sed *contra* est quod Zachar. III, 9 dicitur quod *super lapidem unum*, id est, Christum, *sunt septem oculi*. Per oculum autem scientia intelligitur. Ergo videtur quod in Christo fuerint plures habitus scientiæ.

**CONCLUSIO.** — Scientia indita animæ Christi distincta fuit in diversos habitus, secundum varia scibilium genera; hic enim modus est humanæ animæ conaturalis.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. 2 et 4 huj. quæst.), scientia indita animæ Christi habuit modum connaturalem animæ humanæ. Est autem connaturale animæ humanæ ut recipiat species in minori universalitate quam angeli <sup>3</sup>: ita scilicet quod diversas naturas específicas per diversas species intelligibiles cognoscat. Ex hoc autem contingit quod in nobis sint diversi habitus scientiarum, quia sunt diversa scibilium genera; in quantum scilicet ea quæ reducuntur in unum genus, eodem habitu scientiæ cognoscuntur; sicut dicitur <sup>4</sup>, quod " una scientia est quæ est unius generis subjecti. " Et ideo scientia indita animæ Christi fuit distincta secundum diversos habitus.

fuerit in actu secundo quoad omnia objecta.

(2) In Nicol. deest vox, *semper*.

(3) Docuerat S. Doctor species infusas animæ Christi non esse minus universales speciebus angelicis (Sent. III, dist. 14, art. 3, quæst. IV); sed hanc sententiam hic evidenter retractat.

(4) Posterior. IIb. 1, text. 22.



Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 4 hujus quæst.), scientia animæ Christi est perfectissima et excedens angelorum scientiam quantum ad id quod consideratur in ea ex parte Dei influentis; est tamen infra scientiam angelicam quantum ad modum recipientis. Et ad hujusmodi modum pertinet quod scientia illa per multos habitus distinguatur, quasi per species magis particulares existens.

Ad *secundum* dicendum, quod fides nostra innititur primæ veritati; et ideo Christus est auctor fidei nostræ secundum divinam scientiam, quæ est simpliciter una.

Ad *tertium* dicendum, quod lumen divinitus infusum est communis ratio intelligendi ea quæ divinitus revelantur, sicut et lumen intellectus agentis eorum quæ naturaliter cognoscuntur. Et ideo oportuit esse in anima Christi proprias species singularum rerum, ad cognoscendum cognitione propria unumquodque; et secundum hoc oportuit esse diversos habitus scientiæ in anima Christi, ut dictum est (in corp. art.).

## QUESTIO XII.

### DE

#### SCIENTIA ANIMÆ CHRISTI ACQUISITA, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de scientia animæ Christi acquisita vel experimentalis; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1. Utrum secundum hanc scientiam Christus cognoverit omnia. — 2. Utrum in hac scientia profecerit. — 3. Utrum aliquid ab homine didicerit. — 4. Utrum acceperit aliquid ab angelis.

#### ART. I. — UTRUM SECUNDUM HANC SCIENTIAM CHRISTUS COGNOVERIT OMNIA.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod secundum hanc scientiam Christus non omnia cognoverit. Hujusmodi enim scientia per experientiam acquiritur. Sed Christus non omnia expertus est. Non igitur omnia secundum hanc scientiam scivit.

2. Præterea, homo scientiam per sensum acquirit. Sed non omnia sensibilia sensibus corporalibus Christi fuerunt

(1) De anima lib. III, text. 18.

(2) Nec obstat, ut recte advertit Sylvius, quod nec litteras didicerit, nec philosophorum libros revolverit, nec omnium imo nec plurimorum experientiam habuerit; tanta erat vis animæ ipsius, ut ex rebus quas experiebatur colligere posset species et cognitionem aliarum.

subjecta. Non igitur secundum hanc scientiam omnia cognovit Christus.

3. Præterea, quantitas scientiæ attenditur secundum scibilia. Si igitur secundum hanc scientiam Christus omnia scivisset, esset in eo scientia acquisita æqualis scientiæ infusæ et scientiæ beatæ; quod est inconveniens. Non ergo secundum hanc scientiam Christus omnia scivit.

Sed *contra* est quod nihil imperfectum fuit in Christo quantum ad animam. Fuisset autem imperfecta hæc ejus scientia, si secundum eam non scivisset omnia: quia imperfectum est cui potest fieri additio. Ergo secundum hanc scientiam Christus omnia scivit.

CONCLUSIO. — Sicut per scientiam inditam Christus omnia cognovit, ad quæ quocumque modo intellectus possibilis est in potentia; ita per scientiam acquisitam omnia attigit, ad quæ se extendit virtus intellectus agentis.

Respondeo dicendum quod scientia acquisita ponitur in anima Christi, ut supra dictum est (quæst. IX, art. 4), propter convenientiam intellectus agentis, ne ejus actio sit otiosa, quæ facit intelligibilia in actu; sicut et scientia indita vel infusa ponitur in anima Christi ad perfectionem intellectus possibilis. Sicut autem intellectus possibilis est quo est omnia fieri, ita intellectus agens est quo est omnia facere, ut dicitur<sup>1</sup>. Et ideo sicut per scientiam inditam scivit anima Christi omnia illa ad quæ intellectus possibilis est quocumque modo in potentia; ita per scientiam acquisitam scivit omnia illa quæ possunt sciri per actionem intellectus agentis<sup>2</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod scientia rerum acquiri potest non solum per experientiam ipsarum, sed etiam per experientiam quarundam aliarum rerum; cum ex virtute luminis intellectus agentis possit homo procedere ad intelligendum effectus per causas, et causas per effectus, et similia per similia, et contraria per contraria. Sic igitur, licet Christus non fuerit omnia expertus, ex his tamen quæ expertus est, in omnium devenit notitiam<sup>3</sup>.

(3) Prout in una causa omnes effectus et in uno effectus omnes causas, et in simili uno similia omnia, ut et omnia contraria in contrario uno statim per intellectus perspicaciam deprehendit.

Ad *secundum* dicendum, quod licet sensibus corporalibus Christi non fuerint subiecta omnia sensibilia, fuerunt tamen sensibus ejus subiecta aliqua sensibilia, ex quibus propter excellentissimam vim rationis ejus, potuit in aliorum notitiam devenire per modum prædictum (in solut. præc.); sicut videndo corpora cælestia, potuit comprehendere eorum virtutes et effectus, quos habent in istis inferioribus qui ejus sensibus non subiacebant: et eadem ratione ex quibuscumque aliis in aliorum notitiam devenire potuit.

Ad *tertium* dicendum, quod secundum istam scientiam anima Christi non simpliciter cognovit omnia, sed illa omnia quæ per lumen intellectus agentis homini sunt cognoscibilia. Unde per hanc scientiam non cognovit essentias substantiarum separatarum, nec etiam singularia præterita, præsentia et futura, quæ tamen cognovit per scientiam inditam, ut supra dictum est (in corp. art. et quæst. præc.).

**ART. II. — UTRUM CHRISTUS  
IN HAC SCIENTIA PROFECEIT <sup>1</sup>.**

De his etiam supra, quæst. vii, art. 12 ad 3, et infra, art. 3 ad 3, et quæst. xv, art. 8, et Sent. iii, dist. 13 in Exp. litt. fin. et dist. 14, qu. i, art. 3, quæst. v, et De ver. quæst. xx, art. 6 ad 3, et Opusc. ii, cap. 216, et Joan. i, lect. 10 fin. et Hebr. v.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod secundum hanc scientiam Christus non profecerit. Sicut enim secundum scientiam beatitudinis, et secundum scientiam infusam Christus cognovit omnia; ita et secundum hanc scientiam acquisitam, ut ex dictis patet (art. præc.). Sed secundum illas scientias non profecit. Ergo nec secundum istam.

2. Præterea, proficere est imperfecti; quia perfectum additionem non recipit. Sed in Christo non est ponere scientiam imperfectam. Ergo secundum hanc scientiam Christus non profecit.

3. Præterea, Damascenus dicit <sup>2</sup>: "Qui proficere dicunt Christum sapientia et gratia, ut additamentum sensus suscipientem, non venerantur unionem quæ est secundum hypostasim. Sed impium est illam unionem non venerari. Ergo impium est dicere quod scientia ejus additamentum acceperit.

(1) De fide est scientiam beatam et infusam in Christo non profecisse, sed quoad scientiam acquisitam res inter theologos controvertitur.

Sed *contra* est quod dicitur Luc. ii, 52, quod *Jesus proficiebat sapientia, et ætate, et gratia apud Deum et homines*; et Ambrosius dicit <sup>3</sup>, quod „proficiebat secundum sapientiam humanam.„ Humana autem sapientia est quæ humano modo acquiritur, scilicet per lumen intellectus agentis. Ergo Christus secundum hanc scientiam profecit.

**CONCLUSIO.** — Profecisse sapientia, ætate et gratia Christus dicitur, non quod scientiæ habitus in eo postea perfectior fuerit, sed quia secundum augmentum ætatis opera faciebat, quæ majorem scientiam et gratiam demonstrabant.

Respondeo dicendum quod duplex est profectus scientiæ: unus quidem secundum essentiam, prout scilicet ipse habitus scientiæ augetur: alius autem secundum effectum; puta si aliquis secundum eundem et æqualem scientiæ habitum primo minora aliis demonstret, et postea majora et subtiliora. Hoc autem secundo modo manifestum est quod Christus in scientia et gratia profecit, sicut et in ætate; quia scilicet secundum augmentum ætatis opera majora faciebat, quæ scilicet majorem scientiam et gratiam demonstrabant. Sed quantum ad ipsum habitum scientiæ manifestum est quod habitus scientiæ infusæ in eo non est augmentatus, cum a principio plenarie fuerit ei omnium scientia infusa; et multo minus scientia beata in eo augeri potuit: de scientia autem divina, quod non possit augeri, supra in prima parte dictum est (quæst. xiv, art. 15). Si igitur præter habitum scientiæ infusum, non sit in anima Christi aliquis habitus scientiæ acquisitæ, ut quibusdam videtur, et mihi aliquando visum est (3, dist. 14, qu. i, art. 3, quæst. v), nulla scientia in Christo augmentata fuit secundum essentiam, sed solum per experientiam, id est, per conversionem specierum intelligibilium inditarum ad phantasmata. Et secundum hoc dicunt quod scientia Christi profecit secundum experientiam, convertendo scilicet species intelligibiles inditas ad ea quæ de novo per sensum accepit. Sed quia inconveniens videtur quod aliqua naturalis actio intelligibilis Christo deesset, cum extrahere species intelligibiles a phantasmatibus

(2) Orth. fid. lib. iii, cap. 22.

(3) Lib. De incarn. Dom., cap. 7, a med.



sit quædam naturalis actio hominis. secundum intellectum agentem, conveniens videtur hanc etiam actionem in Christo ponere. Et ex hoc sequitur quod in anima Christi aliquis habitus scientiæ fuerit, qui per hujusmodi abstractionem specierum potuerit augmentari; ex hoc scilicet quod intellectus agens post primas species intelligibiles abstractas a phantasmatibus poterat etiam alias et alias abstrahere <sup>1</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod tam scientia infusa animæ Christi quam scientia beata fuit effectus agentis infinitæ virtutis <sup>2</sup>, qui potest simul totum operari: et ita in neutra scientia Christus profecit, sed a principio eam perfectam habuit. Sed scientia acquisita causatur ab intellectu agente, qui non simul totum operatur, sed successive; et ideo secundum hanc scientiam Christus non a principio scivit omnia, sed paulatim et post aliquod tempus, scilicet in perfecta ætate: quod patet ex hoc quod Evangelista simul dicit eum profecisse scientia <sup>3</sup> et ætate.

Ad *secundum* dicendum, quod hæc etiam scientia in Christo semper fuit perfecta secundum tempus; licet non semper fuerit perfecta simpliciter et secundum naturam, et ideo potuit habere augmentum.

Ad *tertium* dicendum, quod verbum *Damasceni* intelligitur quantum ad illos qui dicunt simpliciter fuisse factam additionem scientiæ Christi <sup>4</sup>, scilicet secundum quaecumque ejus scientiam, et præcipue secundum infusam, quæ causatur in anima Christi ex unione ad Verbum; non autem intelligitur de augmento scientiæ quæ ex naturali agente causatur.

**ART. III. — UTRUM CHRISTUS  
ALIQUID AB HOMINE DIDICERIT.**

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Christus aliquid ab hominibus didicerit. Dicitur enim Luc. II, quod invenerunt eum in templo in medio doctorem interrogantem illos et respondentem <sup>5</sup>.

(1) Ex D. Thomæ sententia optime conciliat scientia varias Patrum sententias, quorum alii ignorantiam quæcumque sit, in Christo negant, alii vero quamdam ignorantiam ratione humanitatis confitentur, ex quibus Athan. (cont. Arian. lib. IV), Basil. (ep. 341), Greg. Nazianz. (Orat. 36), Cyril. Alexand. (Thes. lib. XXII, p. 218), Hilarius, Ambros., etc.

(2) Vel *agentis virtutem infinitam agentis*. ut planius construi potest.

Interrogare vero et respondere est ad discens. Ergo Christus aliquid didicit ab hominibus.

2. Præterea, acquirere scientiam ab homine docente videtur esse nobilius quam acquirere a rebus sensibilibus: quia in anima hominis docentis sunt species intelligibiles in actu; in rebus autem sensibilibus sunt species intelligibiles solum in potentia. Sed Christus accipiebat scientiam experimentalem ex rebus sensibilibus, ut dictum est (art. præc.). Ergo multo magis poterat accipere scientiam, addiscendo ab hominibus.

3. Præterea, Christus secundum scientiam experimentalem non omnia a principio scivit, sed in ea profecit, ut dictum est (art. præc.). Sed quilibet audiens sermonem significativum alicujus, potest addiscere quod nescit. Ergo Christus potuit ab hominibus aliqua addiscere quæ secundum hanc scientiam nesciebat.

Sed *contra* est quod dicitur Isa. LV, 4: *Ecce testem populis dedi eum, ducem ac præceptorem gentibus*. Præceptoris autem non est doceri, sed docere. Ergo Christus non accepit aliquam scientiam per doctrinam alicujus hominis.

**CONCLUSIO.** — Cum Christus a Deo constitutus fuerit, ut ab eo doctrinam veritatis reciperent omnes; minime conveniebat eum ab alio quocumque doceri.

Respondeo dicendum quod in quolibet genere id quod est primum movens, non movetur secundum illam speciem motus; sicut primum alterans non alteratur. Christus autem constitutus est a Deo caput Ecclesiæ, quinimo omnium hominum, ut supra dictum est (quæst. VIII, art. 3), ut non solum omnes per ipsum gratiam acciperent, sed etiam ut omnes ab eo doctrinam veritatis reciperent. Unde ipse dicit <sup>6</sup>: *In hoc natus sum, et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati*. Et ideo non fuit conveniens ejus dignitati ut a quocumque homine doceretur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut Origenes dicit <sup>7</sup>, " Dominus interroga-

(3) Sive *sapientia*, sed unum ex alio sequitur, vel in illo subintelligi potest.

(4) Vel quoad illos qui Nestorio desipienti præpostere credentes, Christum prius hominem purum, ac deinde a Verbo per aliquam accidentalem unionem inhabitatum fingunt.

(5) Expressive quidem *interrogantem illos et audientem*, non sic etiam *respondentem*; sed colligitur ex adjunctis. (6) Joan. XVIII, 37.

(7) Super Luc. hom. XVIII, et hom. XIX, ad fin.

bat, non ut aliquid addisceret, sed ut interrogans erudiret. Ex uno quippe doctrinæ fonte manat, et interrogare, et respondere sapienter. „ Unde et ibidem in Evangelio sequitur quod „ stupebant omnes qui eum audiebant, super prudentia et responsis ejus. „

Ad secundum dicendum, quod ille qui addiscit ab homine, non accipit immediate scientiam a speciebus intelligibilibus, quæ sunt in mente ipsius; sed mediantibus vocibus sensibilibus, tamquam signis intelligibilium conceptionum. Sicut autem voces ab homine formatæ sunt signa intellectualis scientiæ ipsius, ita creaturæ a Deo conditæ sunt signa sapientiæ ejus. Unde dicitur Eccli. 1, 10, quod *Deus effudit sapientiam super omnia opera sua*. Sicut igitur dignius est doceri a Deo quam ab homine, ita dignius est accipere scientiam per sensibiles creaturas, quam per hominis doctrinam.

Ad tertium dicendum, quod Jesus proficiebat in scientia experimentalis, sicut et in ætate, ut dictum est (art. præc.). Sicut autem ætas opportuna requiritur ad hoc quod homo accipiat scientiam per inventionem; ita etiam ad hoc quod accipiat scientiam per disciplinam. Dominus autem nihil fecit quod non congrueret ejus ætati<sup>1</sup>: et ideo audiendis doctrinæ sermonibus non accommodavit auditum, nisi illo tempore quo poterat etiam per viam experientiæ talem scientiæ gradum attigisse. Unde Gregorius dicit<sup>2</sup>: „ Duodecimo anno ætatis suæ interrogare dignatus est homines in terra; quia juxta rationis usum, doctrinæ sermo non suppetit nisi in ætate perfecta<sup>3</sup>. „

#### ART. IV. — UTRUM CHRISTUS ALIQUID ACCEPERIT AB ANGELIS.

De his etiam inf., qu. xxx, art. 2 ad 1, et Sent. III, dist. 13, quæst. II, art. 2, quæst. I, et dist. 14, art. 3, quæst. VI.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus ab angelis scientiam acceperit. Dicitur enim Luc. xxii, 43, quod *apparuit Christo angelus de celo confortans eum*. Sed confortatio fit per verba confortatoria docentis, secundum illud Job iv, 3: *Ecce docuisti plurimos, et ma-*

*nus lassas roborasti, vacillantes confirmaverunt sermones tui*. Ergo Christus ab angelis edoctus est.

2. Præterea, Dionysius dicit<sup>4</sup>: „ Video enim quod et ipse Jesus supercælestium substantiarum supersubstantialis substantia, ad nostram intransmutabiliter veniens, obedienter subjicitur Patris et Dei per angelos formationibus. „ Videtur igitur quod ipse Christus ordinationi legis divinæ subjici voluerit, per quam homines mediantibus angelis erudiuntur.

3. Præterea, sicut corpus humanum naturali ordine subjicitur corporibus cælestibus, ita etiam humana mens angelicis mentibus. Sed corpus Christi subjectum fuit impressionibus cælestium corporum: passus est enim calorem in æstate, et in hieme frigus, sicut et alias humanas passiones. Ergo etiam ejus mens humana subiacebat illuminationibus supercælestium spirituum.

Sed contra est quod Dionysius dicit<sup>5</sup>, quod „ supremi angeli ad ipsum Jesum quæstionem faciunt, divinique illius operis, et pro nobis assumptæ carnis scientiam discunt, et eos ipse Jesus sine medio<sup>6</sup> docet. „ Non est autem ejusdem docere et doceri. Ergo Christus non accepit scientiam ab angelis.

CONCLUSIO. — Anima Christi perfecta fuit experimentalis scientia, absque aliquo angelorum ministerio, seu lumine; et scientia divina, solo lumine divinitatis, quo fuit repleta.

Respondeo dicendum quod, sicut anima humana media est inter spirituales substantias et res corporales; ita duobus modis nata est perfici: uno quidem modo per scientiam acceptam ex rebus sensibilibus; alio modo per scientiam inditam sive impressam ex illuminatione spiritualium substantiarum. Utroque autem modo anima Christi fuit perfecta: ex sensibilibus quidem secundum scientiam experimentalem; ad quam quidem non requiritur lumen angelicum, sed sufficit lumen intellectus agentis; ex impressione vero superiori secundum scientiam infusam, quam est immediate adeptus a Deo. Sicut enim supra communem modum creaturæ anima illa unita est Verbo in unitate personæ; ita

(1) Hinc et eum exemplo suo pueros docuisse quid illis conveniret notat Origenes.

(2) Super Ezech. hom. II, parum a princ.

(3) Seu triginta annorum quæ et ipse docere cœpit.

(4) Cæli. hier. cap. 4, vers. fin.

(5) Ibid. cap. 7, a med.

(6) Sine medio, id est, immediate per seipsam.



supra communem modum hominum immediate ab ipso Dei Verbo repleta est scientia et gratia; non autem median-  
tibus angelis, qui etiam ex infinita Verbi rerum scientiam in sui principio acceperunt, sicut<sup>1</sup> Augustinus dicit.

Ad *primum* ergo dicendum, quod illa confortatio angeli non fuit per modum instructionis, sed ad demonstrandam proprietatem humanæ naturæ<sup>2</sup>. Unde Beda dicit<sup>3</sup>: "In documento ntriſque naturæ, et angeli ei ministrasse, et eum confortasse dicuntur. Creator enim creaturæ suæ non eguit præsidio; sed homo factus, sicut propter nos tristis est, ita propter nos confortatur; „ ut scilicet in nobis fides incarnationis ipsius confirmetur.

Ad *secundum* dicendum, quod Dionysius dicit Christum fuisse formationibus angelicis subjectum, non ratione sui ipsius, sed ratione eorum quæ circa ejus incarnationem agebantur, et circa ministrationem ejus in infantili ætate constituti. Unde ibidem subdit quod "per medios angelos nuntiatur Joseph a Patre dispensata Jesu ad Ægyptum recessio, et rursum ad Judæam de Ægypto traductio. „

Ad *tertium* dicendum, quod Filius Dei assumpsit corpus passibile, ut infra dicitur (quæst. xiv, art. 1), sed animam perfectam scientia et gratia: et ideo corpus ejus convenienter fuit subjectum impressioni cælestium corporum; anima vero ejus non fuit subjecta impressioni cælestium spirituum.

## QUÆSTIO XIII.

### DE POTENTIA ANIMÆ CHRISTI, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de potentia animæ Christi; et circa hoc quærentur quatuor: 1. Utrum habuerit omnipotentiam simpliciter. — 2. Utrum habuerit omnipotentiam respectu immutationis creaturarum. — 3. Utrum habuerit omnipotentiam respectu proprii corporis. — 4. Utrum habuerit omnipotentiam respectu executionis suæ voluntatis.

(1) Sup. Gen. ad litt. lib. ii, cap. 8.

(2) Licet, ait Cajetanus, id Christus per se ipsum facere potuisset, potuit tamen etiam ad id ministerio angelorum uti, ad majorem carnis assumptionis manifestationem, quo fine voluit a matre nutriri et gestari.

(3) Sup. Luc. cap. 92.

(4) Habetur in Glossa ord., sup. illud Luc. i: *Hic erit magnus*.

### ART. I. — UTRUM ANIMA CHRISTI HABUERIT OMNIPOTENTIAM SIMPLICITER.

De his etiam infra, art. 3 hujus quæst. et qu. xx, art. 1 ad-1, et Sent. iv, dist. 3, quæst. 1, art. 2, quæst. ii et iii, dist. 14, quæst. i, art. 4.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod anima Christi habuerit omnipotentiam. Dicit enim Ambrosius super Luc. 4: "Potentiam quam Dei Filius naturaliter habet, homo erat ex tempore accepturus. „ Sed hoc præcipue videtur esse secundum animam, quæ est potior pars hominis. Cum ergo Filius Dei ab æterno omnipotentiam habuerit, videtur quod anima Christi ex tempore omnipotentiam acceperit.

2. Præterea, sicut potentia Dei est infinita, ita etiam ejus scientia. Sed anima Christi habet quodammodo scientiam omnium quæ scit Deus<sup>5</sup>, ut supra dictum est (quæst. x, art. 2). Ergo etiam habet omnium potentiam; et ita est omnipotens.

3. Præterea, anima Christi habet omnem scientiam. Sed scientiarum quædam est practica, quædam speculativa. Ergo habet eorum quæ scit, scientiam practicam; ut scilicet sciat facere ea quæ scit; et sic videtur quod omnia facere possit.

Sed *contra*, illud quod est proprium Dei, non potest alieni creaturæ convenire. Sed proprium est Dei esse omnipotentem, secundum illud Exodi xv, 2: *Iste Deus meus, et glorificabo eum*; et postea subditur: *Omnipotens nomen ejus*. Ergo anima Christi, cum sit creatura, non habet omnipotentiam.

CONCLUSIO. — Cum anima Christi sit pars humanæ naturæ, impossibile est eam omnipotentia esse præditam.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (qu. ii, art. 1 et 2), in mysterio Incarnationis ita facta est unio in persona, quod tamen remansit distinctio naturarum, utraque scilicet natura retinente id quod sibi est proprium. Potentia autem activa cujuslibet rei sequitur formam ipsius, quæ est principium agendi<sup>6</sup>. Forma autem vel est ipsa na-

(5) Quantum ad ea quæ scit Deus per scientiam visionis, non autem quæ scit per scientiam simplicis intelligentiæ, ut videre est quæst. x, art. 2.

(6) Principium quo tantum, non quod; quia individuum quidem vel suppositum est id quod agit, seu quod elicit actionem, sed forma id quo agit.

natura rei, sicut in simplicibus; vel est constituens ipsam rei naturam, in his scilicet quæ sunt composita ex materia et forma. Unde manifestum est quod potentia activa cujuslibet rei consequitur naturam ipsius. Et per hunc modum omnipotentia consequenter se habet ad divinam naturam. Quia enim natura divina est ipsum esse Dei incircumscriptum, ut patet per Dionysium <sup>1</sup>, inde est quod habet potentiam activam respectu omnium quæ possunt habere rationem entis: quod est habere omnipotentiam: sicut et quælibet alia res habet potentiam activam respectu eorum ad quæ se extendit perfectio suæ naturæ, sicut calidum ad calefaciendum. Cum igitur anima Christi sit pars humanæ naturæ, impossibile est quod omnipotentiam habeat.

Ad *primum* ergo dicendum, quod homo accepit ex tempore omnipotentiam, quam Filius Dei habuit ab æterno per ipsam unionem personæ; ex qua factum est, ut sicut homo dicitur Deus, ita dicatur omnipotens <sup>2</sup>; non quasi sit alia omnipotentia hominis quam Filii Dei, sicut nec alia Deitas; sed eo quod est una persona Dei et hominis.

Ad *secundum* dicendum, quod alia ratio est de scientia et de potentia activa, sicut quidam dicunt. Nam potentia activa consequitur ipsam naturam rei, eo quod actio consideratur ut egrediens ab agente; scientia autem non semper habetur per ipsam essentiam vel formam scientis, sed potest haberi per assimilationem scientis ad res scitas secundum similitudines susceptas. Sed hæc ratio non videtur sufficere: quia sicut aliquis potest cognoscere per similitudinem susceptam ab alio; ita etiam potest agere per formam ab alio susceptam: sicut aqua, vel ferrum calefacit per calorem susceptum ab igne. Non ergo per hoc prohibetur quin, sicut anima Christi per similitudines omnium rerum sibi a Deo inditas potest omnia cognoscere, ita per easdem similitudines possit ea facere. Est igitur ultorius considerandum quod id quod a superiori natura in inferiori recipitur, habetur por inferiori-

rem modum: non enim calor in eadem perfectione et virtute recipitur ab aqua, qua est in igne. Quia igitur anima Christi inferioris naturæ est quam natura divina, similitudines rerum non recipiuntur in ipsa anima Christi secundum eandem perfectionem et virtutem, secundum quam sunt in natura divina. Et inde est quod scientia animæ Christi est inferior scientia divina quantum ad modum cognoscendi, quia Deus perfectius cognoscit res quam Christus; et etiam quantum ad numerum scitorum, quia anima Christi non cognoscit omnia quæ Deus potest facere, quæ tamen Deus cognoscit scientia simplicis intelligentiæ; licet cognoscat omnia præsentia, præterita et futura, quæ Deus cognoscit scientia visionis. Et similiter similitudines rerum animæ Christi inditæ non adequant virtutem divinam in agendo, ut scilicet possit omnia agere quæ Deus potest, vel etiam eo modo agere sicut Deus agit, qui agit infinita virtute, ejus creatura non est capax. Nulla autem res est ad ejus cognitionem aqualiter habendam requiratur virtus infinita, licet aliquis modus cognoscendi sit virtutis infinitæ; quædam tamen sunt quæ non possunt fieri nisi a virtute infinita, sicut creatio et alia hujusmodi, ut patet ex his quæ in prima parte dicta sunt (quæst. XLV). Et ideo anima Christi, quæ, cum sit creatura, est virtutis finitæ, potest quidem omnia cognoscere, sed non per omnem modum; non autem potest omnia facere, quod pertinet ad rationem omnipotentiae: et inter cætera manifestum est quod non potest creare seipsam.

Ad *tertium* dicendum, quod anima Christi habuit et scientiam practicam et speculativam; non tamen oportet quod omnium illorum habeat scientiam practicam quorum habuit scientiam speculativam. Ad scientiam enim speculativam habendam sufficit sola conformitas vel assimilatio scientis ad rem scitam; ad scientiam autem practicam requiritur quod formæ rerum, quæ sunt in intellectu, sint factivæ. Plus autem est habere formam, et imprimere formam habitam in alterum, quam solum habere formam; sicut plus est lucere et illuminare, quam solum lucere. Et inde est quod anima Christi habet quidem speculativam scientiam creandi (scit enim

(1) De div. nom. cap. 5, lect. 1, circa med.

(2) Ratione communicationis idiomatum, id quod ad utramque naturam pertinet supposito tribuitur, et inde fit ut Christus recte vocetur omnipotens.



qualiter Deus creat), sed non habet huius rei scientiam practicam, quia non habet scientiam creationis factivam.

**ART. II. — UTRUM ANIMA CHRISTI HABUERIT OMNIPOTENTIAM RESPECTU IMMUTATIONIS CREATURARUM.**

De his etiam Sent. III, dist. 14, quæst. 1, art. 4

Adsecundum sic proceditur. 1. Videtur quod anima Christi habeat omnipotentiam respectu immutationis creaturarum. Dicit enim ipse <sup>1</sup>: *Data est mihi omnis potestas in cælo et in terra.* Sed nomine cæli et terræ intelligitur omnis creatura, ut patet cum dicitur Genes. 1, vers. 1: *In principio creavit Deus cælum et terram.* Ergo videtur quod anima Christi habeat omnipotentiam respectu immutationis creaturarum.

2. Præterea, anima Christi est perfectior qualibet creatura. Sed quælibet creatura potest moveri ab aliqua creatura: dicit enim August. <sup>2</sup>, quod "sicut corpora crassiora et inferiora per subtiliora et potentiora quodam ordine reguntur, ita omnia corpora per spiritum vitæ; et spiritus vitæ irrationalis per spiritum vitæ rationalem; et spiritus vitæ rationalis desertor, atque peccator per spiritum vitæ rationalem, pium et iustum." Anima autem Christi etiam ipsos supremos spiritus movet, illuminando eos, ut dicit Dionysius <sup>3</sup>. Ergo videtur quod anima Christi habeat omnipotentiam respectu immutationis creaturarum.

3. Præterea, anima Christi habuit plenissime gratiam miraculorum seu virtutum, sicut et cæteras gratias. Sed omnis immutatio creaturæ potest ad gratiam miraculorum pertinere; cum etiam miraculose cælestia corpora a suo ordine immutata fuerint, sicut Dionysius probat <sup>4</sup>. Ergo anima Christi habuit omnipotentiam respectu immutationis creaturarum.

Sed *contra* est quod ejusdem est transmutare creaturas cujus est eas conservare. Sed hoc est solius Dei, secundum illud Hebr. 1, 3: *Portans omnia verbo virtutis suæ.* Ergo solius Dei est habere omnipotentiam respectu immutationis creaturarum. Non ergo hoc convenit animæ Christi.

**CONCLUSIO.** — Anima Christi ad gubernandum corpus et ad disponendos humanos actus, secundum propriam naturam et virtutem, potentiam habuit; sed præter consuetum naturæ ordinem creaturas immutare non potuit, nisi quatenus fuit divinitatis instrumentum.

Respondeo dicendum quod hic duplici distinctione est opus. Quarum prima est ex parte transmutationis creaturarum, quæ triplex est: una quidem est naturalis, quæ scilicet fit a proprio agente secundum ordinem naturæ; alia vero est miraculosa, quæ fit ab agente supernaturali supra consuetum ordinem et cursum naturæ, sicut resuscitatio mortuorum; tertia autem est secundum quod omnis creatura vertibilis est in nihil. Secunda autem distinctio est accipienda ex parte animæ Christi, quæ dupliciter considerari potest: uno modo secundum propriam naturam et virtutem sive naturalem sive gratuitam; alio modo, prout est instrumentum Verbi Dei sibi personaliter uniti. Si ergo loquamur de anima Christi secundum propriam naturam et virtutem sive naturalem, sive gratuitam, potentiam habuit ad illos effectus faciendos qui sunt animæ convenientes; puta ad gubernandum corpus, et ad disponendos humanos actus; et etiam ad illuminandum per gratiæ et scientiæ plenitudinem omnes creaturas rationales ab ejus perfectione deficientes, per modum quo hoc est conveniens creaturæ rationali <sup>5</sup>. Si autem loquamur de anima Christi, secundum quod est instrumentum Verbi sibi uniti, sic habuit instrumentalem virtutem <sup>6</sup> ad omnes imutationes miraculosas faciendas, ordinabiles ad incarnationis finem, qui est instaurare omnia, sive quæ in cælis, sive quæ in terris sunt. Immutationes vero creaturarum, secundum quod sunt vertibiles in nihil, correspondent creationi rerum; prout scilicet producuntur ex nihilo. Et ideo sicut solus Deus potest creare, ita solus potest creaturas in nihilum redigere; qui etiam solus eas in esse conservat, ne in nihi-

(5) Quæ ultima verba diligenter adverte, ait Billuart, ne forte ex hac conclusione inferas Christum esse causam principalem gratiæ.

(6) Hinc oritur magna controversia inter thomistas et scotistas. Alii volunt hanc virtutem instrumentalem esse physicam, alii vero tantum moralem. Sed redibit eadem quæstio de causalitate sacramentorum in hac III parte.

(1) Matth. ult., 18.

(2) De Trin. lib. III, cap. 4, a princ.

(3) Cæl. hier. cap. 7, post med.

(4) Ep. ad Polycarp., quæ est 7, parum a princ.

lum decidunt. Sic ergo dicendum est quod anima Christi non habet omnipotentiam respectu immutationis creaturarum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut Hieronymus dicit <sup>1</sup>, "illi potestas data est qui paulo ante crucifixus, qui sepultus in tumulo, qui postea resurrexit," id est, Christo, secundum quod homo. Dicitur autem illi omnis potestas data, ratione unionis, per quam factum est ut homo esset omnipotens, ut supra dictum est (art. præc. ad 1). Et quamvis hoc ante resurrectionem innotuerit angelis, post resurrectionem tamen innotuit omnibus hominibus, ut Remigius dicit <sup>2</sup>. Tunc autem dicuntur res fieri quando innotescunt. Et ideo post resurrectionem dicit Dominus sibi datam omnem potestatem in cælo et in terra.

Ad *secundum* dicendum, quod licet omnis creatura sit mutabilis ab alia creatura, præter supremum angelum, qui tamen potest illuminari ab anima Christi; non tamen immutatio omnis quæ potest fieri circa creaturam, potest fieri a creatura; sed quædam immutationes possunt fieri a solo Deo. Quæcumque tamen immutationes possunt fieri per creaturas, possunt etiam fieri per animam Christi, secundum quod est instrumentum Verbi; non autem secundum propriam naturam et virtutem; quia quædam hujusmodi immutationum non pertinent ad animam neque quantum ad ordinem naturæ, neque quantum ad ordinem gratiæ.

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut dictum est in secunda parte (2 2, quæst. cxxxviii, art. 1 ad 1), gratia virtutum, seu miraculorum, datur animæ alicujus sancti, non ut propria virtute ei conveniat miracula facere, sed ut per virtutem divinam hujusmodi miracula fiant. Et hæc quidem gratia excellentissime data est animæ Christi, ut scilicet non solum ipse miracula faceret, sed etiam ut hanc gratiam in alios transfunderet. Unde dicitur Matth. x, 1, quod *convocatis duodecim discipulis, dedit eis potestatem spirituum immundorum, ut ejicerent eos, et curarent omnem languorem, et omnem infirmitatem* <sup>3</sup>.

(1) Sup. loc. Matth. cit. in arg.

(2) Habetur in Cat. aur. D. Thomæ.

(3) Quamvis hanc potestatem a divina virtute

**ART. III. — UTRUM ANIMA CHRISTI HABUERIT OMNIPOTENTIAM RESPECTU PROPRII CORPORIS.**

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod anima Christi habuerit omnipotentiam respectu proprii corporis. Dicit enim Damascenus <sup>4</sup>, quod "omnia naturalia fuerunt Christo voluntaria: volens enim esurivit, volens sitivit, volens timuit, volens mortuus est, etc." Sed ex hoc Deus dicitur omnipotens, quia *omnia quæcumque voluit fecit*. Ergo videtur quod anima Christi habuerit omnipotentiam respectu naturalium operationum proprii corporis.

2. Præterea, in Christo fuit perfectius humana natura quam in Adam; in quo secundum originalem justitiam, quam habuit in innocentie statu, corpus habebat <sup>5</sup> omnino subjectum animæ, ut nihil in corpore posset accidere contra animæ voluntatem. Ergo multo magis anima Christi habuit omnipotentiam respectu sui corporis.

3. Præterea, ad imaginationem animæ naturaliter corpus immutatur; et tanto magis, quanto magis anima fuerit fortis imaginationis, ut in prima parte habitum est (quæst. cxvii, art. 3 ad 3). Sed anima Christi habuit virtutem perfectissimam et quantum ad imaginationem, et quantum ad alias vires. Ergo anima Christi fuit omnipotens in respectu ad corpus proprium.

Sed *contra* est quod dicitur Hebr. ii, vers. 17, quod *debit per omnia fratribus assimilari*, et præcipue in his quæ pertinent ad conditionem naturæ humanæ. Sed ad conditionem humanæ naturæ pertinet quod valetudo corporis et ejus nutritio et augmentum imperio rationis seu voluntatis non subdantur: quia naturalia soli Deo, qui est auctor naturæ, subduntur. Ergo nec in Christo subdebantur. Non igitur anima Christi fuit omnipotens respectu proprii corporis.

**CONCLUSIO.** — Sicut Christus non poterat exteriora corpora immutare a cursu et ordine naturæ, sic nec secundum propriam virtutem respectu proprii corporis omnipotentiam habuit, nisi quatenus Verbi Dei instrumentum.

Respondeo dicendum quod, sicut di-

tantum accepisse subintelligi possint, non ab anima Christi.

(4) Orth. fid. lib. iii, cap. 20, in fin., et cap. 23.

(5) Numquid erat? aut qui loco in quo?



ctum est (art. præc.), anima Christi potest dupliciter considerari. Uno modo secundum propriam naturam et virtutem <sup>1</sup>; et hoc modo sicut non poterat immutare exteriora corpora a cursu et ordine naturæ, ita etiam non poterat immutare proprium corpus a naturali dispositione <sup>2</sup>; quia anima Christi secundum propriam naturam habet determinatam proportionem ad suum corpus. Alio modo potest considerari anima Christi secundum quod est instrumentum unitum Verbo Dei in persona: et sic subdebatur ejus potestati totaliter omnis dispositio proprii corporis. Quia tamen virtus actionis non proprie attribuitur instrumento, sed principali agenti; talis omnipotentia magis attribuitur ipsi Verbo Dei quam animæ Christi.

Ad *primum* ergo dicendum, quod verbum Damasceni est intelligendum quantum ad voluntatem Christi divinam; quia, sicut ipse in præcedentibus dicit <sup>3</sup>, "beneplacito divinæ voluntatis permittebatur carni pati, et operari quæ propria."

Ad *secundum* dicendum, quod non pertinebat hoc ad originalem justitiam quam Adam habuit in statu innocentie, quod anima hominis haberet virtutem transmutandi proprium corpus in quamcumque formam; sed quod posset ipsum conservare absque omni nocumento. Et hanc etiam virtutem Christus assumere potuisset, si voluisset. Sed cum sint tres status hominum, scilicet innocentie, culpæ et gloriæ, sicut de statu gloriæ assumpsit comprehensionem, et de statu innocentie immunitatem a peccato; ita et de statu culpæ assumpsit necessitatem subiacendi poenalitibus hujus vitæ, ut infra dicitur (quæst. xiv, art. 2).

Ad *tertium* dicendum, quod imaginationi, si fuerit fortis, naturaliter obedit corpus quantum ad aliqua, puta quantum ad casum de trabe in alto posita, quia imaginatio nata est esse principium motus localis, ut dicitur <sup>4</sup>. Similiter etiam quantum ad alterationem quæ

est secundum calorem et frigus, et alia consequentia: eo quod ex imaginatione consequenter natæ sunt consequi animæ passiones, secundum quas movetur cor; et sic per commotionem spirituum totum corpus alteratur. Aliæ vero dispositiones corporales, quæ non habent naturalem ordinem ad imaginationem, non transmutantur ab imaginatione, quantumcumque sit fortis: puta figura manus, vel pedis, vel aliquid simile.

**ART. IV. — UTRUM ANIMA CHRISTI HABUERIT OMNIPOTENTIAM RESPECTU EXECUTIONIS SUÆ VOLUNTATIS.**

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod anima Christi non habuerit omnipotentiam respectu executionis propriæ voluntatis. Dicitur enim Marci vii, quod ingressus domum neminem voluit scire et non potuit latere <sup>5</sup>. Non ergo potuit in omnibus exequi propositum suæ voluntatis.

2. Præterea, præceptum est signum voluntatis, ut in prima parte dictum est (quæst. xix, art. 12). Sed Dominus quædam facienda præcepit, quorum contraria acciderunt: dicitur enim Matth. ix, vers. 31, quod cæcis illuminatis comminatus est Jesus, dicens: *Videte ne quis sciat. Illi autem excentes diffamaverunt illum per totam terram illam.* Non ergo in omnibus potuit exequi propositum suæ voluntatis.

3. Præterea, id quod potest aliquis facere, non petit ab alio. Sed Dominus petivit a Patre, orando illud quod fieri volebat: dicitur enim Lucæ vi, 12, quod *exiit in montem orare, et erat pernoctans in oratione Dei.* Ergo non potuit exequi in omnibus propositum suæ voluntatis.

Sed *contra* est quod dicit Augustinus <sup>6</sup> in lib. De quæst. veteris et novi Testamenti <sup>7</sup>: "Impossibile est ut Salvatoris voluntas non impleatur; nec potest velle quod scit fieri non debere."

**CONCLUSIO.** — Anima Christi virtute propria ea omnia efficere potuit, quæ per seipsam efficere voluit: quæ vero divina fieri virtute voluit, non nisi

(1) Etiam gratuitam sanctificantem, quia sanctitas per se id non confert, sed gratuita tantum virtus quæ a gratia gratis data denominatur.

(2) Ex his patet animam Christi non potuisse naturaliter impedire ut corpus suum nutriretur, augeretur, etc.

(3) Cap. 14 et cap. 15, a med.

(4) De anima, lib. ii, text. 48 et seq.

(5) Postquam venit in partes Tyri et Sidonis, ubi filiam Chanaanæ a dæmonio liberavit.

(6) Alius auctor. — Et quidem hæreticus, ut variis exemplis Bellarminus (lib. De scriptorib. eccles.) probat; sed innoxium et catholicum omnino est quod inde citat S. Thomas.

(7) Quæst. 77, in princ.

ut Verbi divini instrumentum efficere potuit.

Respondeo dicendum quod anima Christi dupliciter aliquid voluit: uno modo quasi per se implendum: et sic dicendum est quod quidquid voluit, potuit; non enim conveniret sapientiæ ejus ut aliquid vellet per se facere quod suæ virtuti non subjaceret. Alio modo voluit aliquid ut implendum virtute divina; sicut resuscitationem proprii corporis et alia hujusmodi miraculosa opera: quæ quidem non poterat propria virtute, sed secundum quod erat instrumentum Divinitatis, ut dictum est (art. 2 huj. quæst.).

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit <sup>1</sup>, "quod factum est, hoc voluisse dicendus est Christus. Advertendum est enim quod illud in finibus gestum est Gentilium, quibus adhuc tempus prædicandi non erat. Ultro tamen venientes ad fidem non suscipere, invidiæ erat. A suis ergo noluit prædicari, requiri autem se voluit: et ita factum est." Vel potest dici quod hæc voluntas Christi non fuit de eo quod per eam fiendum erat, sed de eo quod erat fiendum per alios <sup>2</sup>, quod non subiacebat humanæ voluntati ipsius. Unde in epistola Agathonis papæ <sup>3</sup> legitur: "Ergone ille omnium Conditor ac Redemptor, in terris latere volens non potuit, nisi hoc ad humanam ejus voluntatem, quam temporaliter est dignatus assumere, redigatur?"

Ad secundum dicendum, quod, sicut Gregorius dicit <sup>4</sup>, per hoc quod "Dominus præcepit taceri virtutes suas, servis suis se sequentibus exemplum dedit, ut ipsi quidem virtutes suas occultare desiderarent, et tamen ut alii eorum exemplo proficiant, prodantur inviti." Sic ergo præceptum illud designabat voluntatem ipsius, qui humanam gloriam refugiebat, secundum illud Joan. viii, 50: *Ego gloriam meam non quero*. Volebat tamen absolute, præsertim secundum divinam voluntatem, ut publicaretur

miraculum factum propter aliorum utilitatem.

Ad tertium dicendum, quod Christus orabat et pro his quæ virtute divina fienda erant, et pro his etiam quæ humana voluntate erat factururus; quia virtus et operatio animæ Christi dependebat a Deo, qui *operatur in nobis velle et perficere*, ut dicitur Philipp. ii, 13.

## QUESTIO XIV.

### DE DEFECTIBUS CORPORIS ASSUMPTIS A FILIO DEI, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde consideraandum est de defectibus quos Christus in humana natura assumpsit: et primo, de defectibus corporis; secundo, de defectibus animæ. Circa primum quærantur quatuor: 1. Utrum Filius Dei assumere debuerit in humana natura corporis defectus. — 2. Utrum assumpsit necessitatem his defectibus subjacendi. — 3. Utrum hos defectus contraxerit. — 4. Utrum omnes hujusmodi defectus assumpsit.

#### ART. I. — UTRUM FILIUS DEI IN HUMANA NATURA ASSUMERE DEBUERIT CORPORIS DEFECTUS <sup>5</sup>.

De his etiam Sent. iii, dist. 15, quæst. i, art. 1, et dist. 22, quæst. ii, art. 1, quæst. i corp. et Contra gent. lib. iv, cap. 55, et Opusc. ii, cap. 226.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Filius Dei non debuerit assumere humanam naturam cum corporis defectibus. Sicut enim anima unita est personaliter Verbo Dei, ita et corpus. Sed anima Christi habuit omnimodam perfectionem et quantum ad gratiam et quantum ad scientiam, ut supra dictum est (quæst. vii, art. 9, et quæst. ix, art. 1). Ergo etiam corpus ejus debuit esse omnibus modis perfectum, nullum in se habens defectum.

2. Præterea, anima Christi videbat Verbum Dei ea visione qua beati vident, ut supra dictum est (quæst. ix, art. 2); et sic anima Christi erat beata. Sed ex beatitudine animæ glorificatur corpus; dicit enim Augustinus in epistola ad Dioscorum <sup>6</sup>: "Tam potenti natura Deus fecit animam, ut ex ejus plenissima beatitudine redundet etiam in inferiorem naturam, quæ est corpus; non bea-

(1) Lib. De quæstionibus veteris et novi Testamenti, ut sup.

(2) Quærent theologo an voluntate absoluta voluerit aliquid per alios implendum quod non sit factum: negant Sylvius, Billuart et plures alii contra Cajet., Joan. a S. Thoma. Cabrera, etc.

(3) Quæ est recepta in sexta synodo, scilicet Constant. lli, act. 4, a med. epist.

(4) Moral. lib. xix, cap. 14, a princ.

(5) Affirmative respondet S. Doctor contra hæreticos qui dicti sunt phantasiastæ et aphtarodocetæ, quorum auctor Julianus Halicarnasæus dogmatizabat circa annum 476 corpus Christi fuisse incorruptibile etiam ante resurrectionem: in quem errorem impiegit Justinianus imperator sub finem vitæ.

(6) lii8, al. 56, ante med.



titudo quæ fruentis et intelligentis est propria, sed plenitudo sanitatis, id est, incorruptionis vigor. „ Corpus igitur Christi fuit incorruptibile et absque omni defectu.

3. Præterea, pœna consequitur culpam. Sed in Christo non fuit aliqua culpa, secundum illud I. Petr. II, 22: *Qui peccatum non fecit*. Ergo nec defectus corporales, qui sunt pœnales, in eo esse debuerunt.

4. Præterea, nullus sapiens assumit id quod impedit ipsum a proprio fine. Sed per huiusmodi defectus corporales multipliciter videtur impediri finis incarnationis. Primo quidem, quia propter huiusmodi infirmitates homines ab ejus cognitione impediabantur, secundum illud Isa. LIII, 2: *Desideravimus eum despectum, et novissimum virorum, virum dolorum et scientem infirmitatem: et quasi absconditus vultus ejus et despectus: unde nec reputavimus eum*. Secundo, quia sanctorum Patrum desiderium non videtur impleri; ex quorum persona dicitur Isa. LI, 9: *Consurge, consurge, induere fortitudinem brachium Domini*. Tertio, quia congruentius per fortitudinem quam per infirmitatem videbatur et potestas diaboli posse superari, et humana infirmitas posse sanari. Non ergo videtur conveniens fuisse quod Filius Dei humanam naturam assumpsit cum corporalibus infirmitatibus, sive defectibus.

Sed contra est quod dicitur Hebr. II, 18: *In eo in quo passus est ipse et tentatus, potens est et eis qui tentantur, auxiliari*. Sed ad hoc venit ut nos adjuvaret; unde et David dicebat <sup>1</sup>: *Levavi oculos meos in montes, unde veniet auxilium mihi*. Ergo conveniens fuit ut Filius Dei carnem assumpsit infirmitatibus humanis subjacentem, ut in ea posset pati et tentari, et sic auxilium nobis ferre.

CONCLUSIO. — Ut pro peccato humani generis Christus satisfaceret, fidem incarnationis suæ adstrueret, et hominibus patientiæ exemplum exhiberet, conveniens fuit corpus ab eo assumptum humanis infirmitatibus et defectibus subjacere.

Respondeo dicendum conveniens fuis-

se corpus assumptum a Filio Dei humanis infirmitatibus et defectibus subjacere; et præcipue propter tria. Primo quidem, quia ad hoc Filius Dei, carne assumpta, venit in mundum, ut pro peccato humani generis satisfaceret. Unus autem pro peccato alterius satisfacit, dum pœnam pro peccato alterius debitam in se suscipit. Huiusmodi autem defectus corporales, scilicet mors, fames, sitis et huiusmodi, sunt pœna peccati, quod est in mundum per Adam introductum, secundum illud Rom. V, 12: *Per unum hominem peccatum intravit in mundum, et per peccatum mors*. Unde conveniens fuit quantum ad finem incarnationis, quod huiusmodi pœnalitates in nostra natura susciperet, vice nostra, secundum illud Isa. LIII, 4: *Vere linguas nostros ipse tulit*. Secundo propter fidem incarnationis adstruendam. Cum enim natura humana non aliter esset nota hominibus, nisi prout huiusmodi corporalibus defectibus subjacet; si sine his defectibus Filius Dei humanam naturam assumpsisset, videretur non fuisse verus homo, nec veram carnem habuisse, sed phantasticam, ut Manichæi posuerunt. Et ideo, ut dicitur Philipp. II, 7, *exinanivit semetipsum, formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo*. Unde et B. Thomas per aspectum vulnerum est ad fidem revocatus, ut dicitur Joan. XX. Tertio, propter exemplum patientiæ quod nobis exhibet, passiones et defectus humanos fortiter tolerando; unde dicitur Hebr. XII, 3: *Sustinuit a peccatoribus adversus semetipsum contradictionem, ut non fatigemini animis vestris deficientes* <sup>2</sup>.

Ad primum ergo dicendum, quod satisfactio pro peccatis alterius habet quidem, quasi materiam, pœnas quas aliquis pro peccato alterius sustinet; sed pro principio habet habitum animæ, ex quo inclinatur ad volendum satisfacere pro alio, et ex quo satisfactio efficaciam habet: non enim esset efficax satisfactio nisi ex charitate procederet, ut infra dicetur <sup>3</sup>. Et ideo oportuit animam Christi perfectam esse quantum ad habitus scientiarum et virtutum, ut ha-

risse, defatigatum, passum, mortuum probant, et sancti Patres, scilicet Justin., Athanas., Basil., Nyssen., Chrysost., etc.

(3) Vid. Supplem. quæst. XIV, art. 2.

(1) Psal. cxx, 1.

(2) Ultra rationes D. Thomæ, ait Billuart, hanc hæresim, scilicet Phantasiastarum, impugnant omnia Scripturæ testimonia quæ Christum esu-

beret facultatem satisfaciendi; et quod corpus ejus esset subjectum infirmitatibus, ut ei satisfactionis materia non deesset.

Ad *secundum* dicendum, quod secundum naturalem habitudinem, quæ est inter animam et corpus, ex gloria animæ redundat gloria ad corpus. Sed hæc naturalis habitudo in Christo subiacbat voluntati Divinitatis ipsius, ex qua factum est quod beatitudo remaneret in anima et non derivaretur ad corpus; sed caro pateretur quæ conveniunt naturæ passibili, secundum illud quod Damascenus dicit <sup>1</sup>, quod "beneplacito divinæ voluntatis permittebatur carni pati, et operari quæ propria."

Ad *tertium* dicendum, quod poena semper sequitur culpam actuale vel originale, quandoque quidem ejus qui punitur, quandoque autem alterius pro quo ille qui poenas patitur, satisfacit. Et ita accidit in Christo, secundum illud Isa. LIII, 5: *Ipsæ vulneratus est propter iniquitates nostras, attritus est propter scelera nostra.*

Ad *quartum* dicendum quod infirmitas assumpta a Christo non impedit finem incarnationis, sed maxime promovit, ut dictum est (in corp. art.). Et quamvis per hujusmodi infirmitates absconderetur ejus divinitas, manifestabatur tamen humanitas, quæ est via ad divinitatem perveniendi, secundum illud Rom. v, 2: *Accessum habemus per Jesum Christum ad Deum.* Desiderabant autem antiqui patres in Christo non quidem fortitudinem corporalem, sed spiritua-lem, per quam et diabolus vicit, et humanam infirmitatem sanavit.

**ART. II. — UTRUM CHRISTUS NECESSITATEM HIS DEFECTIBUS SUBJACENDI ASSUMPSERIT <sup>2</sup>.**

De his etiam infra, quæst. xv, art. 5 et ad 1, et Sent. III, dist. 15, quæst. 1, art. 1.

Ad *secundum* sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non ex necessitate his defectibus subjacerit. Dicitur enim Isa. LIII, 7: *Oblatus est, quia ipse voluit;* et loquitur de oblatione ad passionem. Sed voluntas opponitur necessitati. Ergo Christus non ex necessitate subjacuit corporalibus defectibus.

2. Præterea, Damascenus dicit <sup>3</sup>: "Ni-

hil coactum in Christo consideratur, sed omnia voluntaria." Sed quod est voluntarium, non est necessarium. Ergo hujusmodi defectus non fuerunt ex necessitate in Christo.

3. Præterea, necessitas infertur ab aliquo potentiori. Sed nulla creatura est potentior quam anima Christi, ad quam pertinebat proprium corpus conservare. Ergo hujusmodi defectus seu infirmitates non fuerunt in Christo ex necessitate.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit <sup>4</sup>: *Misit Deus Filium suum in similitudinem carnis peccati.* Sed conditio carnis peccati est quod habeat necessitatem moriendi et sustinendi alias hujusmodi passiones. Ergo talis necessitas sustinendi hos defectus fuit in carne Christi.

**CONCLUSIO.** — Corpus Christi naturali necessitate sequente materiam, ex qua fuit compositum, morti cæterisque corporalibus defectibus subjectum fuit: nulla autem fuit in Christo coactionis necessitas repugnans divinæ vel humanæ voluntati absolute, sed solum secundum naturalem motum voluntatis.

Respondeo dicendum quod duplex est necessitas: una quidem coactionis quæ fit ab agente extrinseco: et hæc quidem necessitas contrariatur et naturæ et voluntati; quorum utrumque est principium intrinsecum. Alia autem est necessitas naturalis, quæ consequitur principia naturalia; puta formam, sicut necessarium est ignem calefacere; vel materiam, sicut necessarium est corpus ex contrariis compositum dissolvi. Secundum igitur hanc necessitatem, quæ consequitur materiam, corpus Christi subjectum fuit necessitati mortis et aliorum hujusmodi defectuum: quia, sicut dictum est (art. præc. ad 2), "beneplacito divinæ voluntatis carni Christi permittebatur agere, et pati quæ propria." Hæc autem necessitas causatur ex principiis humanæ naturæ, ut dictum est (hic supra). Si autem loquamur de necessitate coactionis, secundum quidem quod repugnat naturæ corporali, sic iterum corpus Christi secundum conditionem propriæ naturæ necessitati subjacuit et clavi perforantis, et flagelli

spectando necessitatem quæ ex principiis naturæ sequitur.

(3) Orth. fid. lib. III, cap. 20, in fin.

(4) Rom. VIII, 3.

(1) Orth. fid. lib. III, cap. 15, a med.

(2) Docet S. Doctor corpus Christi ex necessitate fuisse subjectum morti et aliis defectibus;



percutientis<sup>1</sup>. Secundum vero quod necessitas talis repugnat voluntati, manifestum est quod in Christo non fuit necessitas horum defectuum neque per respectum ad divinam voluntatem, neque per respectum ad voluntatem humanam Christi absolute, prout sequitur rationem deliberantem; sed solum secundum naturalem motum voluntatis, prout scilicet naturaliter refugit mortem, et etiam corporis nocumenta.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Christus dicitur *oblatus, quia voluit et voluntate divina, et voluntate humana deliberata*; licet mors esset contra naturalem motum voluntatis humanæ, ut Damascenus dicit<sup>2</sup>.

Ad *secundum* patet responsio ex dictis (in corp.).

Ad *tertium* dicendum, quod nihil fuit potentius quam anima Christi absolute; nihil tamen prohibet aliquid fuisse potentius quantum ad hunc effectum, sicut clavus ad perforandum. Et hoc dico, secundum quod anima Christi consideratur secundum propriam naturam et virtutem<sup>3</sup>.

#### ART. III. — UTRUM CHRISTUS

##### DEFECTUS CORPORALES CONTRAXERIT<sup>4</sup>.

De his etiam Sent. II, dist. 15, quæst. 1, art. 3, et dist. 21, quæst. II, art. 2 corp. et Opusc. II, cap. 223.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod Christus defectus corporales contraxerit. Illud enim contrahere dicimus quod simul cum natura ex origine trahimus. Sed Christus simul cum natura humana defectus et infirmitates corporales per suam originem traxit a matre, cujus caro hujusmodi defectibus subiacebat. Ergo videtur quod hos defectus contraxerit.

2. Præterea, id quod ex principiis naturæ causatur, simul cum natura trahitur: et ita contrahitur<sup>5</sup>. Sed hujusmodi pœnalitates causantur ex principiis na-

turæ humanæ. Ergo eas Christus contraxit.

3. Præterea, secundum hujusmodi defectus Christus aliis hominibus similatur, ut dicitur Hebr. II. Sed alii homines hujusmodi defectus contrahunt. Ergo videtur quod etiam Christus hujusmodi defectus contraxerit.

Sed *contra* est quod hujusmodi defectus contrahuntur ex peccato, secundum illud Rom. v, 12: *Per unum hominem peccatum intravit in hunc mundum, et per peccatum mors. Sed in Christo non habuit locum peccatum. Ergo hujusmodi defectus Christus non contraxit.*

CONCLUSIO. — Christus non aliquo peccati debito corporales defectus contraxit, sed illos propria voluntate suscepit.

Respondeo dicendum quod in verbo contrahendi intelligitur ordo effectus ad causam, ut scilicet illud dicatur contrahi quod simul cum sua causa ex necessitate trahitur. Causa autem mortis et horum defectuum in humana natura est peccatum, quia *per peccatum mors intravit in hunc mundum, ut dicitur ad Rom. v, 12. Et ideo illi proprie dicuntur hos defectus contrahere, qui ex debito peccati hos defectus incurrunt. Christus autem hos defectus non habuit ex debito peccati; quia, ut Augustinus dicit exponens illud Joan. III: Qui de sursum venit, super omnes est*<sup>6</sup>, " De sursum venit Christus, id est de altitudine naturæ humanæ, quam habuit ante peccatum primi hominis. „ Accepit enim naturam humanam absque peccato in illa puritate in qua erat in statu innocentiae: et simili modo potuisset assumere humanam naturam absque defectibus. Sic igitur patet quod Christus non contraxit hos defectus, quasi ex debito peccati eos suscipiens, sed ex propria voluntate.

Ad *primum* ergo dicendum, quod caro Virginis concepta fuit in originali peccato<sup>7</sup>: et ideo hos defectus contraxit.

nobis nihil aliud est quam peccatum, sequeretur Christum peccasse, si daretur responsio affirmans.

(5) Alludendo ad ipsum verbum *contrahendi*, veluti cum alio trahendi.

(6) Habetur in Glossa ord.

(7) Hæc verba conciliari possunt cum dogmate de Immaculato Deiparæ conceptu. Nam, ideo S. Thomas excipit solum Christum ab his defectibus, quia solus ex *vi conceptionis suæ* sine peccato originali fuit conceptus: at Virgo bea-

(1) Quia nempe ob stare non poterat quin vel perforaretur, quando applicabantur ei clavi, vel quin percuteretur quando ei flagellum admovebatur, etc.

(2) Orth. fid. lib. III, cap. 23, et cap. 24, in fin. (3) Non enim poterat per seipsam anima Christi rerum ordinem immutare et miracula facere, ut antea dictum est.

(4) Negative respondet S. Doctor, quia in verbo *contrahere* per Scholam intelligitur ordo effectus ad causam, ita ut illud dicatur contrahi, quod simul cum sua causa ex necessitate trahitur; ac proinde ut causa defectuum corporalium in

Sed caro Christi ex Virgine assumpsit naturam absque culpa<sup>1</sup>: et similiter potuisset naturam assumere absque pœna. Sed voluit suscipere pœnam propter opus nostræ redemptionis implendum, ut dictum est (art. 1 hujus quæst.). Et ideo habuit hujusmodi defectus, non contrahendo, sed voluntarie assumendo.

Ad *secundum* dicendum, quod causa mortis et aliorum corporalium defectuum in humana natura est duplex: una quidem remota, quæ accipitur ex parte principiorum materialium humani corporis, inquantum est ex contrariis compositum. Sed hæc causa impediabatur per originalem justitiam. Et ideo proxima causa mortis et aliorum defectuum est peccatum, per quod subtracta est originalis justitia. Et propter hoc, quia Christus fuit sine peccato, dicitur non contraxisse hujusmodi defectus, sed voluntarie assumpsisse.

Ad *tertium* dicendum, quod Christus in hujusmodi defectibus assimilatus est aliis hominibus quantum ad qualitatem defectuum, non autem quantum ad causam: et ideo Christus non contraxit hujusmodi defectus, sicut alii.

**ART. IV. — UTRUM CHRISTUS OMNES DEFECTUS CORPORALES HOMINUM ASSUMERE DEBUERIT.**

De his etiam supra, quæst. xii, art. 4 ad 3, et infra, quæst. xv, art. 1 corp. et qu. xvi, art. 5 ad 1, et Sent. iii, dist. 15, quæst. 1, art. 2, et dist. 22, quæst. ii, art. 1, quæst. i corp. et Contra gent. lib. iv, cap. 55, num. 11, et Opusc. ii, capp. 226 et 238.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus omnes defectus corporales hominum assumere debuerit. Dicit enim Damascenus<sup>2</sup>: "Quod est inassumptibile, est incurabile." Sed Christus venerat omnes defectus nostros curare. Ergo omnes defectus nostros assumere debuit.

2. Præterea, dictum est (art. 1 hujus quæst.), quod ad hoc quod Christus pro nobis satisfaceret, debuit habere habitus perfectivos in anima, et defectus in corpore. Sed Christus ex parte animæ assumpsit plenitudinem omnis gratiæ.

tissima, non ex vi conceptionis, sed ex gratia Christi præservata fuit a labe originalis peccati. Sed videnda sunt quæ adnotabimus hac 3 parte, quæst. xxvii, art. 2 ad 3.

(1) Ita Mss. et edit. passim. Edit. Rom.: Sed Christus naturam ex Virgine assumpsit absque culpa.

Ergo ex parte corporis debuit assumere omnes defectus.

3. Præterea, inter omnes defectus corporales præcipuum locum tenet mors<sup>3</sup>. Sed Christus mortem assumpsit. Ergo multo magis omnes alios defectus assumere debuit.

Sed *contra* est quod contraria non possunt simul fieri in eodem<sup>4</sup>. Sed quædam infirmitates sunt sibi ipsis contrariæ, utpote ex contrariis principiis causatæ. Ergo non potuit esse quod Christus omnes infirmitates humanas assumeret.

**CONCLUSIO.** — Cum oportuerit, ut pro omnibus Christus satisfaceret, illum esse scientia et gratia perfectum, non omnes corporales defectus assumere debuit, sed illos tantum qui totam naturam peccato lapsam, consecuti fuerant.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. 1 et 2 huj. quæst.), Christus defectus humanos assumpsit ad satisfaciendum pro peccato humanæ naturæ: ad quod requirebatur quod haberet perfectionem scientiæ et gratiæ in anima. Illos ergo defectus Christus assumere debuit, qui consequuntur ex peccato communi totius naturæ, nec tamen repugnant perfectioni scientiæ et gratiæ<sup>5</sup>. Sic igitur non fuit conveniens ut omnes defectus seu infirmitates humanas assumeret. Sunt enim quidam defectus qui repugnant perfectioni scientiæ et gratiæ; sicut ignorantia, pronitas ad malum, et difficultas ad bonum. Quidam autem defectus sunt, qui non consequuntur communiter totam humanam naturam propter peccatum primi parentis, sed causantur in aliquibus hominibus ex quibusdam particularibus causis; sicut lepra, et morbus caducus, et alia hujusmodi: qui quidem defectus quoad quod causantur ex culpa hominis, puta ex inordinato victu; quandoque autem ex defectu virtutis formativæ: quorum neutrum convenit Christo: quia et caro ejus de Spiritu sancto concepta est, qui

(2) Orth. fid. lib. iii, cap. 6, circa med. et cap. 18, parum a princ.

(3) Ut ille in quem omnes desinunt et in quo consummantur.

(4) Suppl. *individuo vel indivisibile*.

(5) Puta famem, sitim, defatigationem, etc. Unde legitur esurisse (Matth. iv et xxi) et sitisse (Joan. iv et xix), sicut et fatigatus esse (Joan. iv).



est infinitæ sapientiæ et virtutis, errare et deficere non potens; et ipse nihil inordinatum in regimine suæ vitæ exercuit. Sunt autem tertii defectus qui in omnibus hominibus communiter inveniuntur ex peccato primi parentis, sicut mors, fames, sitis, et alia hujusmodi: et hos defectus omnes Christus suscepit, quos vocat Damascenus <sup>1</sup> „ naturales et indetractibiles <sup>2</sup> passionēs; „ naturales quidem, quia consequuntur communiter totam naturam humanam; indetractibiles autem, quia defectum scientiæ et gratiæ non important.

Ad primum ergo dicendum, quod omnes particulares defectus hominum causantur ex corruptibilitate et passibilitate corporis, superadditis quibusdam particularibus causis: et ideo cum Christus curaverit passibilitatem et corruptibilitatem corporis nostri, per hoc quod eam assumpsit, ex consequenti omnes alios defectus curavit.

Ad secundum dicendum, quod plenitudo omnis gratiæ et scientiæ animæ Christi secundum se debebatur ex hoc ipso quod erat a Verbo Dei assumpta: et ideo absolute omnem plenitudinem sapientiæ et gratiæ Christus assumpsit. Sed defectus nostros dispensative assumpsit, ut pro peccato nostro satisfaceret, non quia ei secundum se compererent: et ideo non oportuit quod omnes assumeret, sed solum illos qui sufficiebant ad satisfaciendum pro peccato totius humanæ naturæ <sup>3</sup>.

Ad tertium dicendum, quod mors in omnes homines advenit ex peccato primi parentis; non autem quidam alii defectus, licet sint morte minores. Unde non est similis ratio.

## QUESTIO XV.

### DE DEFECTIBUS ANIMÆ A CHRISTO ASSUMPTIS, IN DECEM ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de defectibus pertinentibus ad animam; et circa hoc quærentur decem: 1. Utrum in Christo fuerit peccatum. —

2. Utrum in eo fuerit fomes peccati. — 3. Utrum in eo fuerit ignorantia. — 4. Utrum anima ejus fuerit passibilis. — 5. Utrum in eo fuerit dolor sensibilis. — 6. Utrum in eo fuerit tristitia. — 7. Utrum in eo fuerit timor. — 8. Utrum in eo fuerit admiratio. — 9. Utrum in eo fuerit ira. — 10. Utrum simul fuerit viator et comprehensor.

#### ART. I. — UTRUM IN CHRISTO FUERIT PECCATUM <sup>4</sup>.

De his etiam infra, quæst. xxxi, art. 7, et Sent. iii, dist. 6, quæst. i corp. fin. et dist. 12, quæst. ii, per tot. et quol. vi, quæst. xi, art. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in Christo fuerit peccatum. Dicitur enim Psal. xxi, 1: *Deus, Deus meus, respice in me: quare me dereliquisti? longe a salute mea verba delictorum meorum.* Sed hæc verba dicuntur ex persona ipsius Christi, ut patet ex hoc quod ipse ea in cruce protulit. Ergo videtur quod in Christo fuerint delicta.

2. Præterea, dicit Apostolus <sup>5</sup>, quod in Adam omnes peccaverunt, quia scilicet in eo originaliter fuerunt. Sed Christus etiam originaliter fuit in Adam. Ergo in eo peccavit.

3. Præterea, Apostolus dicit <sup>6</sup>, quod in eo in quo Christus passus est et tentatus, potens est et his qui tentantur, auxiliari. Sed maxime indigebamus auxilio ejus contra peccatum. Ergo videtur quod in eo fuerit peccatum.

4. Præterea, II. Cor. v, 21 dicitur quod Deus eum qui non noverat peccatum, scilicet Christum, pro nobis peccatum fecit. Sed illud vere est quod a Deo factum est. Ergo in Christo vere fuit peccatum.

5. Præterea, sicut Augustinus dicit <sup>7</sup>, „ in homine Christo se nobis ad exemplum vitæ præbuit Filius Dei. „ Sed homo indiget exemplo non solum ad recte vivendum, sed etiam ad hoc quod pœniteat de peccatis. Ergo videtur quod in Christo debuerit esse peccatum, ut de peccatis pœnitendo, pœnitentiæ nobis daret exemplum.

Sed contra est quod ipse dicit <sup>8</sup>: *Quis ex vobis arguet me de peccato?*

CONCLUSIO. — Cum Christus defectus nostros suscepit, ut pro nobis

absque peccato (Hebr. iv). *Veni princeps mundi hujus et in eum non habet quidquam* (Joan. xiv). *Talis decebat ut nobis esset pontifex, sanctus, innocens, impollutus, segregatus a peccatoribus* (ad Hebr. vii). *Qui peccatum non fecit, nec dolus inventus est in ore ejus* (1. Pet. ii).

(5) Rom. v, 12. (6) Hebr. ii, 18.

(7) In lib. De agone christiano, cap. 11, in fin.

(8) Joan. viii, 46.

(1) Orth. fid. lib. i, cap. 11, in fin., et lib. iii, cap. 20.

(2) Indetractibiles, scilicet reprehensione carentes aut innoxios.

(3) Ex his colligitur Christus personales defectus assumpsisse quos operis, ad quod veniebat, qualitas requirebat; ut sunt livores et vulnera.

(4) De fide est in Christo non fuisse peccatum, ut patet ex Scripturis: *Tentatum per omnia*

satisfaceret, ut veritatem humanæ naturæ comprobaret, et virtutis exemplum nobis fieret, nullo modo defectum peccati nec originalis, nec actualis assumpsit.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. 1 et 2 huj. quæst.), Christus suscepit defectus nostros, ut pro nobis satisfaceret, et ut veritatem humanæ naturæ comprobaret, et ut nobis fieret exemplum virtutis. Secundum quæ tria manifestum est quod defectum peccati assumere non debuit. Primo quidem, quia peccatum nihil operatur ad satisfactionem: quinimo virtutem satisfactionis impedit; quia, ut dicitur Eccli. cap. xxxiv, 23, *dona iniquorum non probat Altissimus*. Similiter etiam ex peccato non demonstratur veritas humanæ naturæ; quia peccatum non pertinet ad humanam naturam, cujus Deus est causa, sed magis est contra naturam per seminationem diaboli introductum, ut Damascenus dicit <sup>1</sup>. Tertio, quia peccando exemplum virtutis præbere non potuit, cum peccatum contrarietur virtuti. Et ideo Christus nullo modo assumpsit defectum peccati nec originalis, nec actualis, secundum illud quod dicitur I. Petr. cap. ii, 22: *Qui peccatum non fecit, nec inventus est dolus in ore ejus*.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Damascenus dicit <sup>2</sup>, dupliciter dicitur aliquid de Christo: uno modo secundum proprietatem naturalem ethypostaticam; sicut dicitur quod Deus factus est homo, et quod passus est pro nobis; alio modo secundum proprietatem personalem et habitudinalem; prout scilicet aliqua dicuntur de ipso in persona nostra, quæ ipsi secundum se nullo modo conveniunt. Unde et inter septem regulas Tichonii, quas Augustinus ponit <sup>3</sup>, " prima ponitur de Domino et ejus corpore, cum scilicet Christi et Ecclesiæ una persona æstimatur. " Et secundum hoc Christus ex persona membrorum suorum loquens dicit <sup>4</sup>: *Verba delictorum meorum*, non quod in ipso capite delicta fuerint.

Ad secundum dicendum, quod, sicut dicit Augustinus <sup>5</sup>, non eodem omni modo Christus fuit in Adam, et in aliis patribus quo nos ibi fuimus. Nos enim fuimus in Adam secundum seminalem rationem, et secundum corpulentam substantiam; quia scilicet, ut ipse <sup>6</sup> dicit, " cum sit in semine et visibilis corpulentia, et invisibilis ratio, utrumque cucurrit ex Adam; sed Christus visibilem carnis substantiam de carne Virginis sumpsit: ratio vero conceptionis ejus non a semine virili, sed longe aliter, ac desuper <sup>7</sup> venit: " unde non fuit in Adam secundum seminalem rationem, sed solum secundum corpulentam substantiam. Et ideo Christus non accepit active ab Adam humanam naturam, sed solum materialiter, active vero a Spiritu sancto; sicut et ipse Adam materialiter sumpsit corpus ex limo terræ, active autem a Deo. Et propter hoc Christus non peccavit in Adam, in quo fuit solum secundum materiam <sup>8</sup>.

Ad tertium dicendum, quod Christus ex sua tentatione et passione nobis auxiliatus est, pro nobis satisfaciendo. Sed peccatum non cooperatur ad satisfactionem, sed magis ipsam impedit, ut dictum est (in corp. art., et quæst. iv, art. 6 ad 2). Et ideo non oportuit quod peccatum in se haberet, sed omnino esset purus a peccato: alioquin pœna quam sustinuit, fuisset ei debita pro proprio peccato.

Ad quartum dicendum, quod Deus fecit Christum peccatum, non quidem ut in se peccatum haberet, sed quia fecit eum hostiam pro peccato; sicut et Oseæ iv, 8 dicitur: *Peccata populi mei comedent*, scilicet sacerdotes, qui secundum legem comedeant hostias pro peccato oblatas. Et secundum hunc modum dicitur Is. lxi, 6, quod Dominus *posuit in eo iniquitatem omnium*: quia scilicet eum tradidit, ut esset hostia pro peccatis omnium hominum; vel fecit eum peccatum, id est habentem similitudinem carnis peccati, ut dicitur Rom. viii. Et hoc

(1) Orth. fid. lib. ii, cap. 30, ante med., et lib. iii, cap. 20.

(2) Orth. fid. lib. iii, cap. 25.

(3) De doctr. christ. lib. iii, cap. 31.

(4) Psal. xxi, 2.

(5) Sup. Gen. ad litt. lib. x, cap. 19 et 20.

(6) Ibidem.

(7) Distinctive intelligendo, quasi nimirum dicat: *Longe aliter, quia desuper*, quoad modum

concipiendi, de quo Angelus (Luc. i, 35): *Spiritus sanctus superveniet in te*, etc.

(8) Insuper, ut ait Billuart, dato Christum fuisse ab Adamo secundum seminalem propagationem, nihilominus in eo nec fuisset, nec esse potuisset peccatum originale, utpote repugnans non solum gratiæ habituali et beatitudini, quibus ab instanti conceptionis fuit ornatus, sed etiam ipsi gratiæ substantiali unionis.



propter corpus passibile et mortale, quod assumpsit.

Ad *quintum* dicendum, quod pœnitens laudabile exemplum dare potest, non ex eo quod peccavit, sed in hoc quod voluntarie pœnam sustinet pro peccato. Unde Christus dedit maximum exemplum pœnitentibus, dum non pro peccato proprio, sed pro peccatis aliorum voluit pœnam subire.

**ART. II. — UTRUM IN CHRISTO  
FUERIT FOMES PECCATI <sup>1</sup>.**

De his etiam infra, quæst. xxvii, art. 3 corp. et ad 1, et Sent. iii, dist. 17, quæst. 1, art. 1, qu. ii ad 4, et Opusc. ii, cap. 226.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in Christo fuerit fomes peccati. Ab eodem enim principio derivatur fomes peccati, et passibilitas corporis, sive mortalitas, scilicet ex subtractione originalis iustitiæ, per quam simul inferiores vires animæ subdebantur rationi et corpus animæ. Sed in Christo fuit passibilitas corporis et mortalitas. Ergo etiam in eo fuit fomes peccati.

2. Præterea, sicut Damascenus dicit <sup>2</sup>, "beneplacito divinæ voluntatis permittebatur carni Christi pati, et operari quæ propria." Sed proprium est carni ut concupiscat delectabilia sibi. Cum igitur nihil aliud sit fomes quam concupiscentia, ut dicitur in Glossa Rom. cap. vii <sup>3</sup>, videtur quod in Christo fuerit fomes peccati.

3. Præterea, ratione fomitis peccati *caro concupiscit adversus spiritum*, ut dicitur Gal. v, 17. Sed tanto spiritus ostenditur fortior et magis dignus corona, quanto magis superat hostem, scilicet concupiscentiam carnis, secundum illud II. Tim. ii, 5: *Non coronabitur, nisi qui legitime certaverit*. Christus autem habuit fortissimum et victoriosissimum spiritum, et maxime dignum corona, secundum illud Apoc. vi, 2: *Data est ei corona, et exivit vincens, ut vinceret*. Videtur ergo quod in Christo maxime debuerit esse fomes peccati.

Sed *contra* est quod dicitur Matth. i, vers. 20: *Quod in ea natum est, de Spiritu sancto est*. Sed Spiritus sanctus excludit

peccatum et inclinationem peccati, quæ importatur nomine fomitis. Ergo in Christo non fuit fomes peccati.

**CONCLUSIO.** — Cum in Christo virtus cum gratia fuerit secundum perfectissimum gradum, nullo modo fuit in ipso fomes peccati.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. vii, art. 2 et 9), Christus perfectissime habuit gratiam et omnes virtutes. Virtus autem moralis, quæ est in irrationali <sup>4</sup> parte animæ, eam facit esse rationi subjectam; et tanto magis quanto perfectior fuerit virtus; sicut temperantia concupiscibilem, et fortitudo et mansuetudo irascibilem, ut in secunda parte dictum est (12, quæst. lvi, art. 4). Ad rationem autem fomitis pertinet inclinatio sensualis appetitus in id quod est contra rationem. Sic igitur patet quod quanto virtus in aliquo fuerit magis perfecta, tanto magis in eo debilitatur vis fomitis. Cum igitur in Christo fuerit virtus secundum perfectissimum gradum, consequens est quod in eo fomes peccati non fuerit; cum etiam iste defectus non sit ordinabilis ad satisfaciendum, sed potius inclinet ad contrarium satisfactioni <sup>5</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod inferiores vires pertinentes ad sensibilem appetitum naturaliter sunt obedibiles rationi; non autem vires corporales, vel humorum corporalem, vel etiam ipsius animæ vegetabilis <sup>6</sup>. Et ideo perfectio virtutis, quæ est secundum rationem rectam, non excludit passibilitatem corporis; excludit autem fomitem peccati, cujus ratio consistit in resistentia sensualis appetitus ad rationem.

Ad *secundum* dicendum, quod caro naturaliter concupiscit id quod est sibi delectabile concupiscentia appetitus sensitivi; sed caro hominis, qui est animal rationale, hoc concupiscit secundum modum et ordinem rationis. Et hoc modo caro Christi concupiscentia appetitus sensitivi naturaliter appetebat escam, et potum, et somnum, et alia quæ secundum rectam rationem appetuntur, ut patet per Damascenum <sup>7</sup>. Ex hoc au-

(1) Fomes, de quo hic agitur, notat vim insitam quæ non est aliud quam habitualis et inordinata concupiscentia sensibilis appetitus.

(2) Orth. fid. lib. iii, cap. 4, et cap. 15, a med.

(3) Interl. et ord. sup. illud: *Nam concupiscentiam nesciebam*.

(4) Ita Mss. et editi passim. Al., in *rationali*.

(5) Hinc in synod. V generali (collat. 8, can. 12) damnatus est Theodorus Mopsuestanus, quod dixerit: Alium esse Dei Verbum, alium Christum, a passionibus animæ et desideris carnis molestias patientem.

(6) Ut patet Ethic. lib. i, cap. ult.

(7) Orth. fid. lib. iii, cap. 14, ante med

tem non sequitur quod in Christo fuerit fomes peccati, qui importat concupiscentiam delectabilium præter ordinem rationis.

Ad *tertium* dicendum, quod fortitudo spiritus aliqualis ostenditur ex hoc quod resistit concupiscentiæ carnis sibi contrariantis; sed major fortitudo spiritus ostenditur, si per ejus virtutem totaliter caro comprimatur, ne contra spiritum concupiscere possit. Et ideo hoc competebat Christo, cujus spiritus summum fortitudinis gradum attigerat: et licet non sustinuerit impugnationem interiorem ex parte fomitis, sustinuit tamen exteriorem impugnationem ex parte mundi et diaboli, quos superando victoriæ coronam promeruit.

### ART. III. — UTRUM IN CHRISTO FUERIT IGNORANTIA <sup>1</sup>.

De his etiam Sent. III, dist. 17, art. 1, qu. II ad 5.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod in Christo fuerit ignorantia. Illud enim vere fuit in Christo, quod ei competit secundum humanam naturam, licet ei non competat secundum divinam, sicut passio et mors. Sed ignorantia convenit Christo secundum humanam naturam: dicit enim Damascenus <sup>2</sup>, quod "ignorantem et servilem assumpsit naturam." Ergo ignorantia vere fuit in Christo.

2. Præterea, aliquis dicitur ignorans per notitiæ defectum. Sed aliqua notitia defuit Christo; dicit enim Apostolus <sup>3</sup>: *Eum qui non novit peccatum, pro nobis peccatum fecit*. Ergo in Christo fuit ignorantia.

3. Præterea, Isa. VIII, 4 dicitur: *Antequam sciat puer vocare patrem suum et matrem suam, auferetur fortitudo Damasci*. Puer autem ille est Christus. Ergo in Christo fuit aliquarum rerum ignorantia.

Sed *contra*, ignorantia per ignorantiam non tollitur. Christus autem ad hoc venit ut ignorantias nostras auferret; venit enim ut *illuminaret his qui in tenebris et in umbra mortis sedent* <sup>4</sup>. Ergo in Christo ignorantia non fuit.

CONCLUSIO. — Sicut in Christo ex virtutis et gratiæ plenitudine, nullus fuit peccati fomes propter scientiæ, quæ in eo

fuit, perfectionem, ita nulla etiam ignorantia in eo esse potuit.

Respondeo dicendum quod, sicut in Christo fuit plenitudo gratiæ et virtutis, ita in ipso fuit plenitudo omnis scientiæ, ut ex prædictis patet (qu. VII, art. 9, et qu. IX, art. 1). Sicut autem in Christo plenitudo gratiæ et virtutis excludit fomitem peccati; ita plenitudo scientiæ excludit ignorantiam, quæ scientiæ opponitur. Unde sicut in Christo non fuit fomes peccati, ita non fuit in eo ignorantia.

Ad *primum* ergo dicendum, quod natura a Christo assumpta potest dupliciter considerari. Uno modo secundum rationem suæ speciei; et secundum hoc dicit Damascenus "eam esse ignorantem et servilem," unde subdit: "Nam serva quidem est hominis natura, ejus qui fecit ipsam, Dei scilicet, et non habet futurorum cognitionem." Alio modo potest considerari secundum id quod habet ex unione ad hypostasim divinam, ex qua habet plenitudinem scientiæ et gratiæ, secundum illud Joan. 1, 14: *Vidimus eum quasi unigenitum a Patre, plenum gratiæ et veritatis*: et hoc modo natura humana in Christo ignorantiam non habuit.

Ad *secundum* dicendum, quod Christus dicitur non novisse peccatum, quia nescivit per experientiam, scivit autem per simplicem notitiam.

Ad *tertium* dicendum, quod loquitur ibi Propheta de scientia humana Christi; dicit enim: *Antequam sciat puer, scilicet secundum humanitatem, vocare patrem suum, scilicet Joseph, qui pater ejus fuit putativus, et matrem suam, scilicet Mariam, auferetur fortitudo Damasci*. Quod non est sic intelligendum, quasi aliquando fuerit homo, et hoc nesciverit; sed *antequam sciat*, id est, antequam fiat homo scientiam habens humanam, *auferetur*, vel ad litteram, *fortitudo Damasci et spolia Samariæ* per regem Assyriorum; vel spiritualiter, quia "nondum natus populum suum sola invocatione salvabit," ut Glossa <sup>5</sup> ibi exponit. Augustinus tamen <sup>6</sup> dicit hoc esse completum in adoratione Magorum. Ait enim: "Antequam per humanam carnem humana verba proferret, acce-

(1) Negative respondet S. Doctor juxta illud quod antea dictum est (quæst. x, art. 2).

(2) Orth. fid. lib. III, cap. 21, in princ.

(3) II. Cor. v, 21.

(4) Luc. I, 79.

(5) Interl. Hieronymi.

(6) In serm. de Epiph., 32 De temp., circa med.



pit virtutem Damasci, scilicet divitias, in quibus Damascus præsuebat: in divitiis autem principatus auro defertur. Spolia vero Samariæ iidem ipsi erant qui eam incolebant. Samaria namque pro idololatria ponitur; illic enim populus Israel aversus a Domino, ad idola colenda conversus est. Hæc igitur prima spolia puer idololatriæ dominationi detraxit. Et secundum hoc intelligitur, *antequam sciat*, id est, *antequam ostendat se scire* <sup>1</sup>.

**ART. IV. — UTRUM ANIMA CHRISTI FUERIT PASSIBILIS <sup>2</sup>.**

De his etiam Sent. iii, dist. 13, qu. 1, art. 1. qu. 1 ad 2, et dist. 15, quæst. ii, art. 1. quæst. i et ii, et dist. 33, in Expos. litt. et Opusc. ii, cap. 226, et Opusc. LX, cap. 3.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod anima Christi non fuerit passibilis. Nihil enim patitur, nisi a fortiori, quia agens præstantius est patiente, ut patet per Augustinum <sup>3</sup>, et per Philosophum <sup>4</sup>. Sed nulla creatura fuit præstantior quam anima Christi. Ergo anima Christi non potuit ab aliqua creatura pati, et ita non fuit passibilis: frustra enim in ea fuisset potentia patiendi, si a nullo pati potuisset.

2. Præterea, Tullius <sup>5</sup> dicit, quod passionibus animæ sunt quædam ægritudines. Sed in anima Christi non fuit aliqua ægritudo; nam ægritudo animæ sequitur peccatum, ut patet per illud Psalmi XL, 5: *Sana animam meam, quia peccavi tibi*. Ergo in Christo non fuerunt animæ passionibus.

3. Præterea, passionibus animæ videntur idem esse cum fomite peccati: unde et Apostolus <sup>6</sup> vocat eas passionibus peccatorum. Sed in Christo non fuit fomites peccati, ut supra dictum est (art. 2 huj. quæst.). Ergo videtur quod non fuerint in eo animæ passionibus; et ita anima Christi non fuit passibilis.

Sed contra est quod Psal. LXXXVII, 4 dicitur ex persona Christi: *Repleta est malis anima mea*. non quidem peccatis, sed humanis malis, id est, doloribus, ut Glossa <sup>7</sup> ibi exponit. Sic ergo anima Christi fuit passibilis.

**CONCLUSIO.** — Anima Christi passibilis fuit corporali passione: animales vero passionibus habuit quidem, sed non ut cæteri homines: nam neque ad illicita ferebantur, neque rationis iudicium præveniebant, sed secundum illud oriebantur, neque rationem ullo modo impediebant.

Respondeo dicendum quod animam in corpore constitutam dupliciter contingit pati: uno modo passione corporali; alio modo passione animali. Passione quidem corporali patitur per corporis læsionem: cum enim anima sit forma corporis, consequens est quod unum sit esse animæ et corporis; et ideo corpore perturbato per aliquam corpoream passionem, necesse est quod anima per accidens perturbetur; scilicet quantum ad esse, quod habet in corpore. Quia igitur corpus Christi fuit passibile et mortale, ut supra habitum est (quæst. XIV, art. 2), necesse fuit ut etiam ejus anima hoc modo passibilis esset. Passione autem animali pati dicitur anima secundum operationem; quæ vel est propria animæ, vel principalis est animæ quam corporis; et quamvis etiam secundum intelligere et sentire dicatur hoc modo anima aliquid pati, tamen, sicut in secunda parte dictum est (12, quæst. XXII), propriissime dicuntur passionibus animæ affectiones appetitus sensitivi, quæ in Christo fuerunt, sicut et cætera quæ ad naturam hominis pertinent. Unde Augustinus dicit <sup>8</sup>: "Ipse Dominus in forma servi vitam agere dignatus humanam, adhibuit eas, ubi adhibendas esse iudicavit; neque enim in quo verum erat hominis corpus, et verus hominis animus, falsus erat humanus affectus." Sciendum tamen est quod huiusmodi passionibus aliter fuerunt in Christo quam in nobis, quantum ad tria. Primo quidem quantum ad objectum: quia in nobis plerumque huiusmodi passionibus feruntur ad illicita, quod in Christo non fuit. Secundo, quantum ad principium: quia huiusmodi passionibus frequenter in nobis præveniunt iudicium rationis; sed in Christo omnes motus sensitivi appe-

*runt carnis et sanguini. et ipse similiter participavit eisdem* (Hebr. II).

(3) Sup. Gen. ad litt. lib. XII, cap. 16, in med.

(4) De anima, lib. III, text. 19.

(5) De Tusculanis Quæstionibus, lib. III, aliquant. a princ. (6) Rom. VII. (7) Interl. Aug.

(8) De civ. Dei, lib. XIV, cap. 9, parum ante med.

(1) Eandem expositionem afferunt Carthes. et Cornelius in Isai.

(2) Ex Scripturis patet animam Christi fuisse passibilem: *Nunc anima mea turbata est* (Luc. XIX). *Videns civitatem flevit super illam* (Luc. XIX). *Circumspiciens eos cum ira, contristatus super cæcitate cordis eorum* (Marc. III). *Quia pueri communicave-*

titus oriebantur secundum dispositionem rationis. Unde Augustinus dicit <sup>1</sup>, quod " hos motus certissimæ <sup>2</sup> dispensationis gratia ita, cum voluit, Christus suscepit animo humano, sicut cum voluit, factus est homo. " Tertio, quantum ad effectum <sup>3</sup>; quia in nobis quandoque hujusmodi motus non sistunt in appetitu sensitivo, sed trahunt rationem, quod in Christo non fuit; quia motus naturaliter humanæ carni convenientes sic ex ejus dispositione in appetitu sensitivo manebant, quod ratio ex his nullo modo impediabatur facere quæ conveniebant. Unde Hieronymus dicit <sup>4</sup>, quod " Dominus noster, ut veritatem assumpti probaret hominis, vere quidem contristatus est: sed ne passio in animo illius dominaretur, per propassionem dicitur quod cœpit contristari, et mœstus esse: " ut passio perfecta intelligatur, quando animo, id est, rationi dominatur; propassio autem, quando est inchoata in appetitu sensitivo, sed ulterius non se extendit.

Ad *primum* ergo dicendum, quod anima Christi poterat quidem resistere passionibus, ut ei non supervenirent, præsertim virtute divina: sed propria voluntate se passionibus subiciebat tam corporalibus quam animalibus.

Ad *secundum* dicendum, quod Tullius ibi loquitur secundum opinionem Stoicorum; qui non vocabant passionem quoscunque motus appetitus sensitivi, sed solum inordinatos <sup>5</sup>. Tales autem passionem manifestum est in Christo non fuisse.

Ad *tertium* dicendum, quod passionem peccatorum sunt motus appetitus sensitivi in illicita tendentes: quod non fuit in Christo, sicut nec fomes peccati <sup>6</sup>.

#### ART. V. — UTRUM IN CHRISTO FUERIT DOLOR SENSIBILIS <sup>7</sup>.

De his etiam infra, quæst. XLVI, art. 6 corp. et Sent. III, dist. 15, quæst. II, art. 2, quæst. I, et De ver. quæst. XXVI, art. 8 corp. fin. et ad 8, et Opusc. II, cap. 231.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod in Christo non fuerit verus dolor

sensibilis. Dicit enim Hilarius <sup>8</sup>: " Cum pro Christo mori sit vita, quid ipse in mortis sacramento doluisse existimandus est, qui pro se morientibus vitam rependit? " Et infra dicit: " Unigenitus Deus hominem verum, non deficiens a se Deo, sumpsit: in quem quamvis aut ictus incideret, aut vulnus descenderet, aut nodi concurrerent, aut suspensio elevarer; afferrent quidem hæc impetum passionis, non tamen dolorem passionis inferrent, ut telum aliquod aquam perforans. " Non igitur in Christo fuit verus dolor.

2. Præterea, hoc proprium videtur esse carni in peccato conceptæ, quod necessitati doloris subiaceat. Sed caro Christi non est cum peccato concepta, sed ex Spiritu sancto in utero virginali. Non ergo subjacuit necessitati patiendi dolorem.

3. Præterea, delectatio contemplationis divinorum diminuit sensum doloris: unde et martyres in passionibus suis tolerabilius sustinuerunt ex consideratione divini amoris. Sed anima Christi summe delectabatur in contemplatione Dei, quem per essentiam videbat, ut supra dictum est (quæst. IX, art. 2). Non ergo poterat sentire aliquem dolorem.

Sed *contra* est quod Isa. LIII, 4 dicitur: *Vere languores nostros ipse tulit, et dolores nostros ipse portavit.*

CONCLUSIO. — Cum Christi corpus passibile et mortale fuerit, animaque ejus perfecte habuerit omnes suas naturales potentias, nulli dubium esse debet, quin in Christo fuerit verus dolor.

Respondeo dicendum quod, sicut patet ex his quæ in secunda parte dicta sunt (1 2, quæst. XXXV, art. 1), ad veritatem doloris sensibilis requiritur læsio corporis, et sensus læsionis. Corpus autem Christi lædi poterat, quia erat passibile et mortale, ut supra habitum est (quæst. XIV, art. 1): nec defuit ei sensus læsionis, cum anima Christi perfecte haberet omnes potentias naturales. Unde nulli dubium debet esse quin in Christo fuerit verus dolor.

arbitrari et dominus erat motuum naturalium et omnium suorum affectuum sive passionum, qui nisi eo annuente non movebantur.

(7) S. Doctor probat in Christo fuisse dolorem sensibilem, contra Cerdonem, Manichæum et alios hæreticos qui dogmatizabant Christum non vere, sed tantum phantastice aut putative fuisse passum. (8) De Trin. lib. X, aliquant. a princ.

(1) De civ. Dei, lib. XIV, cap. 9, parum ante med.

(2) Al., certæ.

(3) Ita Mss. et edit. potiores. Al., affectum.

(4) Sup. Matth., sup. illud c. 26: *Cœpit contristari.*

(5) Unde cum apud veteres legitur in Christo non fuisse passionem, intelligendi sunt quoque de passionibus pravis et inordinatis.

(6) Hinc synod. VI general. act. 11: " Christus



Ad primum ergo dicendum, quod in omnibus illis verbis, et similibus Hilarius a carne Christi non veritatem doloris, sed necessitatem excludere intendit <sup>1</sup>. Unde post præmissa verba subdit (infra): "Neque enim cum sitivit, aut esurivit, aut flevit, bibisse Dominus, aut manducasse, aut doluisse monstratus est. Sed ad demonstrandam corporis veritatem, corporis consuetudo suscepta est; ita ut naturæ nostræ consuetudine consuetudini sit corporis satisfactum. Vel cum potum et cibum accepit, non necessitati corporis, sed consuetudini tribuit. „ Et non accepit necessitatem per comparisonem ad causam primam horum defectuum, quæ est peccatum, ut supradictum est (qu. xiv, art. 1, et art. 3 ad 2), ut scilicet ea ratione dicatur caro Christi non subjacuisse necessitati horum defectuum, quia non fuit in ea peccatum. Unde subdit: "Habuit enim, scilicet Christus, corpus, sed originis suæ proprium, neque ex vitiis humanæ conceptionis existens, sed in forma corporis nostri, virtutis suæ potestate subsistens. „ Quantum tamen ad causam propinquam horum defectuum, quæ est compositio contrariorum, caro Christi subjacuit necessitati horum defectuum, ut supra dictum est (quæst. xiv, art. 2).

Ad secundum dicendum, quod caro in peccato concepta subjacet dolori, non solum ex necessitate naturalium principiorum, sed etiam ex necessitate reatus peccati: quæ quidem necessitas in Christo non fuit, sed solum necessitas naturalium principiorum.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. xiv, art. 1 ad 2), virtute Divinitatis Christi dispensative sic beatitudo in anima continebatur, quod non derivabatur ad corpus, ne ejus passibilitas et mortalitas tolleretur; et eadem ratione delectatio contemplationis sic retinebatur in mente, quod non derivabatur ad vires sensibiles, ne per hoc dolor sensibilis excluderetur.

(1) S. Bonaventura (Sent. iii, dist. 10, art. 1, quæst. 1) narrat se audivisse Guillelmum Parisiensem dicentem se legisse librum in quo Hilarius se retractavit, quamvis eum conetur exponere, dicendo quod loquatur de ipsa divinitate (Billuart, diss. xiv, art. 1).

(2) Isa. xlii, 4.

(3) Hinc et divitiis commutandam virtutem negabat Solon, quia firma est.

(4) Ethic. lib. vii, cap. 13 et 14.

ART. VI. — UTRUM IN CHRISTO  
FUERIT TRISTITIA.

De his etiam infra, quæst. xlvj, art. 6, et Sent. iii, dist. 15, quæst. ii, art. 3, quæst. iii corp. et ad 5, et Opusc. ii, cap. 226.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod in Christo non fuerit tristitia. Dicitur enim de Christo <sup>2</sup>: *Non erit tristis nec turbulentus*.

2. Præterea, Proverb. xii, 21 dicitur: *Non contristabit justum, quidquid ei acciderit*. Et hujus rationem Stoici assignabant, quia nullus tristatur nisi de amissione suorum bonorum: justus autem non reputat bona sua nisi justitiam et virtutem, quas non potest amittere <sup>3</sup>; alioquin subiceretur justus fortunæ, si pro amissione bonorum fortunæ tristeretur. Sed Christus fuit maxime justus, secundum illud Jerem. xxiii, 6: *Hoc est nomen quod vocabunt eum, Dominus justus noster*. Ergo in eo non fuit tristitia.

3. Præterea, Philosophus dicit <sup>4</sup> quod omnis tristitia est malum et fugiendum. Sed nullum malum fugiendum fuit in Christo. Ergo in Christo non fuit tristitia.

4. Præterea, sicut Augustinus dicit <sup>5</sup>, "Tristitia est de his quæ nobis nolentibus accidunt. „ Sed nihil passus est Christus contra suam voluntatem; dicitur enim Isa. liii, 7: *Oblatus est, quia ipse voluit*. Non ergo in Christo fuit tristitia.

Sed contra est quod dicit Dominus <sup>6</sup>: *Tristis est anima mea usque ad mortem*. F<sup>4</sup> Ambrosius dicit <sup>7</sup>: "Ut homo tristitiam habuit: suscepit enim tristitiam meam. Confidenter tristitiam nomino, quia crucem prædico. „

CONCLUSIO. — Cum anima Christi potuerit interius aliquid apprehendere ut nocivum; sicut in illo potuit verus esse dolor, ita et tristitiam in eo aliquam potuisse esse, fatendum est.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. præc. ad 3), delectatio divinæ contemplationis ita per dispensationem divinæ virtutis retinebatur in mente Christi, quod non derivabatur ad vires sensitivas, ut per hoc dolor sensibilis excluderetur. Sicut autem dolor sensibilis est in appetitu sensitivo, ita et tristitia. Sed est differentia secundum motivum sive objectum: nam objectum

(5) De civit. Dei, lib. xiv, cap. 6, in med.

(6) Matth. xvi, 38.

(7) De Trin. lib. ii, seu De fide ad Gratianum cap. 3, versus fin.

et motivum doloris est læsio sensu tactus percepta, sicut cum aliquis vulneratur: objectum autem, et motivum tristitiæ est nocivum, seu malum interius apprehensum sive per rationem, sive per imaginationem, ut in secunda parte habitum est (1 2, quæst. xxxiii, art. 2), sicut cum aliquis tristatur de amissione gratiæ vel pecuniæ. Potuit autem anima Christi interius apprehendere aliquid ut nocivum et quantum ad se, sicut passio et mors ejus fuit, et quantum ad alios, sicut peccatum discipulorum, vel etiam Judæorum occidentium ipsum. Et ideo sicut in Christo potuit esse verus dolor, ita potuit in eo esse vera tristitia; alio tamen modo quam in nobis, secundum illa tria quæ supra assignata sunt (art. 4 huj. quæst.), cum communiter de passionibus animæ Christi loqueremur<sup>1</sup>.

Ad primum ergo dicendum, quod tristitia removetur a Christo secundum passionem perfectam: fuit tamen in eo initiata secundum propassionem. Unde dicitur Matth. xxvi, 37: *Cœpit contristari, et mœstus esse*. "Aliud enim est contristari, aliud incipere contristari," ut Hieronymus ibidem dicit<sup>2</sup>.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit<sup>3</sup>, pro tribus perturbationibus, scilicet cupiditate, lætitia, et timore, Stoici tres *εὐπαιδείας*, id est, bonas passiones, in animo sapientis posuerunt: scilicet pro cupiditate voluntatem, pro lætitia gaudium, pro metu cautionem. Sed pro tristitia negaverunt aliquid posse esse in animo sapientis; quia tristitia de malo est quod jam accidit: nullum autem malum existimant posse accidere sapienti. Et hoc ideo est quia non credebant aliquid esse bonum, nisi honestum, quod homines bonos facit; nec aliquid esse malum, nisi inhonestum, per quod homines mali fiunt. Quamvis autem honestum sit principale hominis bonum, et inhonestum principale hominis malum, quia hæc pertinent ad ipsam rationem quæ est principalis in homine; sunt tamen quædam secundaria hominis bona, quæ pertinent ad ipsum corpus, vel ad exteriores res corpori deservientes. Et

secundum hoc potest in animo sapientis esse tristitia quantum ad appetitum sensitivum, secundum apprehensionem hujusmodi malorum; non tamen ita quod ista tristitia perturbet rationem. Et secundum hoc etiam intelligitur quod non contristabit justum, quidquid ei acciderit; quia scilicet ex nullo accidente ejus ratio perturbatur. Et secundum hoc tristitia fuit in Christo secundum propassionem, non autem secundum passionem.

Ad tertium dicendum, quod omnis tristitia est malum pœnæ: non autem est semper malum culpæ, sed solum quando ex inordinato affectu procedit. Unde Augustinus dicit<sup>4</sup>: "Cum rectam rationem sequuntur istæ affectiones, et quando, et ubi oportet adhibentur, quis eas tunc morbidas, seu vitiosas passiones audeat dicere?"

Ad quartum dicendum, quod nihil prohibet aliquid esse contrarium voluntati secundum se, quod tamen est volitum ratione finis, ad quem ordinatur: sicut medicina amara non est secundum se volita, sed solum secundum quod ordinatur ad sanitatem. Et hoc modo mors Christi et ejus passio fuit, secundum se considerata, involuntaria, et tristitiam causans; licet fuerit voluntaria in ordine ad finem, qui est redemptio humani generis.

#### ART. VII. -- UTRUM IN CHRISTO FUERIT TIMOR<sup>5</sup>.

De his etiam supra, quæst. vii, art. 6, et Sent. iii, dist. 15, quæst. ii, art. 2, quæst. iii.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod in Christo non fuerit timor. Dicitur enim Proverb. xxviii, 1: *Justus quasi leo confidens, absque terrore erit*. Sed Christus fuit maximè justus. Ergo in Christo non fuit aliquis timor.

2. Præterea, Hilarius dicit<sup>6</sup>: "Interrogo eos qui hoc ita existimant, an ratione subsistat, ut mori timuerit qui omnem ab Apostolis mortis timorem expellens, ad gloriam eos sit martyrii exhortatus. Non ergo in Christo rationabile est fuisse timorem."

3. Præterea, timor non videtur esse nisi de malo quod non potest homo vi-

(1) Puta, objectum, principium, effectum, ut plenius explicatum est ibi.

(2) Apud 70 legitur: *Splendebit et conteretur*, quo significatur quod ex mortuis resurgens sanctos illuminabit, nec morte contritus sit, ait ipse Hieron.

(3) De civ. Dei, lib. xiv, cap. 8, in princ.

(4) De civit. Dei lib. xiv, cap 9, ante med.

(5) S. Doctor docet in Christo fuisse timorem; nam ex timore mortis procedebat illa oratio: *Si possibile est, transat a me calix iste*, ut videre est apud Ambros. (De fide, lib. ii, cap. 3), Luc. (serm. vii De passione), Chrysost. (in 4. 20 Matth.).

(6) De Trin. lib. x, aliquant. a princ



tare. Sed Christus poterat vitare et malum pœnæ, quod passus est, et malum culpæ, quod aliis accidit. Ergo in Christo non fuit aliquis timor.

Sed *contra* est quod dicitur Marc. xiv, vers. 33: *Cæpit Jesus pavere et tædere.*

**CONCLUSIO.** — Fuit quidem timor in Christo respectu imminētis futuri mali; non fuit autem timor in illo quoad eventus incertitudinem.

Respondeo dicendum quod sicut tristitia causatur ex apprehensione mali præsentis, ita timor causatur ex apprehensione mali futuri. Apprehensio autem mali futuri, si omnimodam certitudinem habeat, non inducit timorem. Unde Philosophus dicit <sup>1</sup>, quod timor non est nisi ubi est aliqua spes evadendi. Nam quando nulla spes est evadendi, apprehenditur malum ut præsens; et sic magis causat tristitiam quam timorem. Sic ergo timor potest considerari quantum ad duo: uno modo quantum ad hoc quod appetitus sensitivus naturaliter refugit corporis læsionem, et per tristitiam, si sit præsens, et per timorem, si sit futura; et hoc modo timor fuit in Christo, sicut et tristitia. Alio modo potest considerari secundum incertitudinem futuri eventus, sicut quando nocte timemus ex aliquo sonitu, quasi ignorantes quid hoc sit; et quantum ad hoc timor non fuit in Christo, ut Damascenus dicit <sup>2</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod justus dicitur esse absque terrore, secundum quod terror importat perfectam passionem avertentem hominem ab eo quod est rationis. Et sic timor non fuit in Christo, sed solum secundum propassionem. Et ideo dicitur quod *Jesus cæpit tædere et pavere*, quasi "secundum propassionem, " ut Hieronymus exponit <sup>3</sup>.

Ad *secundum* dicendum, quod Hilarius eo modo a Christo excludit timorem, quo excludit tristitiam; scilicet quoad necessitatem timendi. Sed tamen ad comprobendam veritatem humanæ naturæ, voluntarie timorem assumpsit, sicut etiam et tristitiam.

(1) Rhet. lib. II, cap. 5, circa med.

(2) Orth. fid. lib. III, cap. 23, in med.

(3) Sup. illud Matth. xxvi: *Cæpit contristari.*

(4) Addi potest, ait Sylvius, timorem etiam esse de malo quod non potest honeste et rationabiliter vitari; quomodo martyres mortem timere potuerunt, quam tamen vitare potuissent, sed non honeste vel sine peccato.

Ad *tertium* dicendum, quod licet Christus potuerit vitare mala futura secundum virtutem divinitatis, erant tamen inevitabilia, vel non de facili vitabilia secundum infirmitatem carnis <sup>4</sup>.

**ART. VIII.** — UTRUM IN CHRISTO FUERIT ADMIRATIO <sup>5</sup>.

De his etiam Cont. gent. lib. IV, cap. 33 fin. et Matth. VII, eom. 5 fin.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod in Christo non fuerit admiratio. Dicit enim Philosophus <sup>6</sup>, quod admiratio causatur ex hoc quod aliquis videt effectum et ignorat causam: et sic admirari non est nisi ignorantis. Sed in Christo non fuit ignorantia, ut dictum est (art. 3 hujus quæst.). Ergo in Christo non fuit admiratio.

2. Præterea, Damascenus dicit <sup>7</sup>, quod "admiratio est timor ex magna imaginatione; " et ideo Philosophus dicit <sup>8</sup> quod magnanimus non est admirativus. Sed Christus fuit maxime magnanimus. Ergo in Christo non fuit admiratio.

3. Præterea, nullus admiratur de eo quod ipse facere potest. Sed Christus facere poterat quicquid magnum erat in rebus. Ergo videtur quod de nullo admirabatur.

Sed *contra* est quod dicitur Matth. VIII, vers. 10: *Audiens Jesus*, scilicet verba Centurionis, *miratus est.*

**CONCLUSIO.** — Cum Christo secundum divinam et infusam scientiam, nihil novum fuerit, non potuit in illo aliqua admiratio esse, nisi secundum scientiam experimentalem.

Respondeo dicendum quod admiratio proprie est de aliquo novo et insolito. In Christo autem non poterat esse aliquid novum et insolitum, quantum ad scientiam divinam, qua cognoscebat res in Verbo; neque etiam quantum ad scientiam humanam, qua cognoscebat res per species inditas: potuit tamen aliquid esse ipsi novum et insolitum secundum scientiam experimentalem, secundum quam ei poterant quotidie aliqua nova occurrere. Et ideo si loquamur de ipso quantum ad scientiam divinam

(5) Admiratio non est ipsa rei novæ ac insolitæ cognitio, sed id quod eam in animo sequitur, scilicet intentio animæ applicatio per attentionem vel affectum, ex eo quod occurrat aliquid sive ignotum, sive insolitum et excellens.

(6) Metaphys. lib. I, cap. 2, in me.

(7) Orth. fid. lib. II, cap. 15.

(8) Ethic. lib. IV, cap. 3, ad fin.

et scientiam beatam vel etiam infusam, non fuit in Christo admiratio; si autem loquamur de eo quantum ad scientiam experimentalem, sic admiratio in eo esse potuit: et assumpsit hunc affectum ad nostram instructionem, ut scilicet doceat esse mirandum quod etiam ipse mirabatur. Unde dicit Augustinus <sup>1</sup>: "Quod mirabatur Dominus, nobis mirandum esse significat; quibus adhuc opus est sic moveri. Omnes ergo tales motus ejus non perturbati animi signa sunt, sed docentis magistri."

Ad *primum* ergo dicendum, quod licet Christus nihil ignoraret, poterat tamen aliquid de novo occurrere experimentali ejus scientiæ, ex quo admiratio causaretur.

Ad *secundum* dicendum, quod Christus non admirabatur de fide Centurionis ea ratione quod esset magna quantum ad ipsum, sed quia erat magna quantum ad alios.

Ad *tertium* dicendum, quod ipse poterat facere omnia secundum virtutem divinam, secundum quam in eo admiratio non erat, sed solum secundum humanam scientiam experimentalem, ut dictum est (in corp. art.).

#### ART. IX. — UTRUM IN CHRISTO FUERIT IRA <sup>2</sup>.

De his etiam Sent. III, dist. 15, qu. II, art. 2, qu. II.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod in Christo non fuerit ira. Dicitur enim Jacobi 1, 20: *Ira viri justitiam Dei non operatur*. Sed quidquid fuit in Christo, ad justitiam Dei pertinuit: *Ipse enim factus est nobis justitia a Deo*, ut dicitur I. Corinth. 1, 30. Ergo videtur quod in Christo non fuerit ira.

2. Præterea, ira mansuetudini opponitur <sup>3</sup>. Sed Christus fuit maxime mansuetus. Ergo in eo non fuit ira.

3. Præterea, Gregorius dicit <sup>4</sup>, quod "ira per vitium excæcat oculum mentis; ira vero per zelum ipsum turbat." Sed in Christo mentis oculus non fuit excæcatus, nec turbatus. Ergo in Christo nec fuit ira per vitium, nec ira per zelum.

(1) Sup. Gen. contra Manichæos, cap. 8, ad fin.

(2) Affirmative respondet S. Doctor; quod patet ex Scripturis: *Circumspiciens eos cum ira* (Marc. III). *O generatio incredula atque perversa, quousque ero vobiscum? usquequo paliar vos?* (Matth. XVII, Marc. IV, Luc. IX).

(3) Ut patet Ethic. lib. IV, cap. 5.

(4) Moral. lib. V, cap. 30, inter med. et fin.

Sed *contra* est quod Joan. II de eo dicitur esse impletum quod Ps. LXVIII, 10 legitur: *Zelus domus tuæ comedit me*.

CONCLUSIO. — Cum in Christo fuerit tristitia et vindictæ appetitus, non contra vel præter rationis ordinem, non fuit in eo ira per vitium, sed per zelum divini honoris.

Respondeo dicendum quod, sicut in secunda parte dictum est (12, quæst. XLVI, art. 3 ad 3, et 22, qu. CLVIII, art. 1, 2 et 3), ira est effectus tristitiæ. Ex tristitia enim alicui illata consequitur in eo circa sensitivam partem appetitus repellendi illatam injuriam vel sibi, vel aliis. Et sic ira est passio composita ex tristitia et appetitu vindictæ. Dictum est autem (art. 6 huj. qu.), quod in Christo tristitia esse potuit. Appetitus etiam vindictæ quandoque est cum peccato, quando scilicet aliquis vindictam quærit sibi absque ordine rationis. Et sic ira in Christo esse non potuit: hujusmodi enim dicitur ira per vitium <sup>5</sup>. Quandoque vero talis appetitus est sine peccato, imo est laudabilis; puta cum aliquis appetit vindictam secundum ordinem justitiæ: et hoc vocatur ira per zelum <sup>6</sup>. Dicit enim Augustinus <sup>7</sup> quod "zelo domus Dei comeditur, qui omnia quæ ibi perversa videt, satagit emendare; et si emendare non potest, tolerat, et gemit. Et talis ira fuit in Christo."

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut Gregorius dicit <sup>8</sup>, ira dupliciter se habet in homine. Quandoque enim prævenit rationem, et trahit eam secum ad operandum; et tunc proprie ira dicitur operari, nam operatio attribuitur principali agenti. Et secundum hoc intelligitur quod *ira viri justitiam Dei non operatur*. Quandoque vero ira sequitur ipsam rationem, et est quasi instrumentum ipsius: et tunc operatio, quæ est justitiæ, non attribuitur iræ, sed rationi.

Ad *secundum* dicendum, quod ira quæ transgreditur ordinem rationis, opponitur mansuetudini; non autem ira quæ est moderata, et ad medium reducta per

(5) Seu vitiosa vel ex vitio nascens, et vitioso fine vel modo exercetur.

(6) Ilinc cum Iesus a templo vendentes ac ementes ejecisset, dicitur: *Recordati sunt discipuli ejus quia scriptum est: Zelus domus tuæ comedit me*.

(7) Super Joan. tract. 10, aliquant. a med.

(8) Mor. lib. V, cap. 30.



rationem: nam mansuetudo medium tenet in ira.

Ad *tertium* dicendum, quod in nobis secundum naturalem ordinem potentiae animae multum se impediunt; ita scilicet quod cum unius potentiae operatio fuerit intensa, alterius operatio debilitetur. Et ex hoc procedit quod motus iræ, etiamsi sit secundum rationem moderatus, utcumque impedit oculum animae contemplantis. Sed in Christo per moderationem divinæ virtutis unicuique potentiae permittebatur agere quod erat ei proprium, ita quod una potentia ex alia non impediatur. Et ideo sicut delectatio mentis contemplantis non impediabat tristitiam, vel dolorem inferioris partis; ita etiam e converso passiones inferioris partis in nullo impediabant actum rationis.

**ART. X. — UTRUM CHRISTUS  
SIMUL FUERIT VIATOR ET COMPREHENSOR.**

De his etiam Sent. III, dist. 14, art. 2, et dist. 18, art. 2, et De ver. qu. XXVI, art. 10, et qu. XXIX, art. 6, et quol. 1, quæst. II, art. 11 corp. et Op. II, cap. 238, et Opusc. XVIII, cap. 4.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non fuerit simul viator et comprehensor. Viatori enim competit moveri ad finem beatitudinis: comprehensori autem competit in fine quiescere. Sed non potest eidem simul convenire quod moveatur ad finem, et quod quiescat in fine. Ergo non potuit simul esse quod Christus esset viator et comprehensor.

2. Præterea, moveri ad beatitudinem, aut eam obtinere, non competit homini secundum corpus, sed secundum animam<sup>1</sup>; unde Augustinus dicit<sup>2</sup>, quod "ad inferiorem naturam, quæ est corpus, redundat ab anima, non beatitudo quæ propria est fruentis et intelligentis, sed plenitudo sanitatis, id est incorruptionis vigor." Sed Christus licet haberet corpus passibile, tamen secundum mentem plene Deo fruebatur. Non igitur Christus fuit viator, sed purus comprehensor.

3. Præterea, sancti, quorum animæ sunt in cælo et corpora in sepulcris, fruuntur quidem beatitudine secundum

(1) Ut suo loco ex professo dicitur, qu. LIX, supplem. art. 2, ex lib. IV Sent. dist. 45, quæst. I, art. 1, ubi et contrarium pro heresi habendum ostenditur.

(2) In epistola ad Dioscorum, 118, a. 56, parum ante med.

animam, quamvis eorum corpora morti subiaceant; et tamen non dicuntur viatores, sed solum comprehensores. Ergo pari ratione licet corpus Christi fuerit mortale; quia tamen mens ejus Deo fruebatur, videtur quod fuerit purus comprehensor, et nullo modo viator.

Sed *contra* est quod dicitur Jer. XIV, 8: *Quare quasi colonus futurus es in terra, et quasi viator declinans ad manendum?*

**CONCLUSIO.** — Christus simul comprehensor fuit, quatenus beatitudinem animæ propriam habebat, et viator, quatenus in beatitudinem tendebat secundum id quod ei de beatitudine deerat.

Respondeo dicendum quod aliquis dicitur viator ex eo quod tendit in beatitudinem; comprehensor autem dicitur ex hoc quod jam beatitudinem obtinet, secundum illud I. Corinth. IX, vers. 24: *Sic currite ut comprehendatis*, et Philipp. III, 12: *Sequor autem, si quo modo comprehendam*. Hominis autem beatitudo perfecta consistit in anima et corpore, ut in secunda parte habitum est (12, quæst. IV, art. 6). In anima quidem quantum ad id quod est ei proprium, secundum quod mens videt et fruitur Deo; in corpore vero, secundum quod corpus resurget spirituale, et in virtute, et in gloria, et in incorruptione, ut dicitur I. Corinth. XV. Christus autem ante passionem secundum mentem plene videbat Deum; et sic habebat beatitudinem quantum ad id quod est proprium animæ; sed quantum ad alia deerat ei beatitudo; quia et anima ejus erat passibilis et corpus passibile et mortale, ut ex supra dictis patet (art. 4 huj. quæst. et qu. XIV, art. 1 et 2). Et ideo simul erat comprehensor, in quantum habebat beatitudinem propriam animæ, et simul viator, in quantum tendebat in beatitudinem secundum id quod ei de beatitudine deerat.

Ad *primum* ergo dicendum, quod impossibile est moveri ad finem et quiescere in fine secundum idem; sed secundum diversa nihil hoc prohibet: sicut aliquis homo simul est sciens quantum ad ea quæ jam novit, et addiscens quantum ad ea quæ nondum novit.

Ad *secundum* dicendum, quod beatitudo principaliter et proprie consistit in anima secundum mentem; secundario tamen, et quasi instrumentaliter requiruntur ad beatitudinem corporis

bona; sicut etiam Philosophus dicit <sup>1</sup>, quod exteriora bona organice deserviunt beatitudini.

Ad *tertium* dicendum, quod non est eadem ratio de animabus sanctorum et de Christo, propter duo. Primo quidem, quia animæ sanctorum non sunt passibiles, sicut fuit anima Christi; secundo, quia corpora non agunt aliquid, per quod in beatitudinem tendant, sicut Christus secundum corporis passiones in beatitudinem tendebat quantum ad gloriam corporis.

## QUESTIO XVI.

DE CONSEQUENTIBUS UNIONEM, QUANTUM AD EA QUÆ CONVENIUNT CHRISTO SECUNDUM ESSE ET FIERI <sup>2</sup>, IN DUODECIM ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de his quæ consequuntur unionem: et primo, quantum ad ea quæ conveniunt Christo secundum se; secundo, de his quæ conveniunt Christo per comparisonem ad Deum Patrem; tertio, de his quæ conveniunt Christo per comparisonem ad nos. Circa primum duplex consideratio occurrit. Prima quidem de his quæ conveniunt Christo secundum esse et fieri; secunda de his quæ conveniunt Christo secundum rationem unitatis. Circa primum queruntur duodecim: 1. Utrum hæc sit vera: *Deus est homo*. — 2. Utrum hæc sit vera: *Homo est Deus*. — 3. Utrum Christus possit dici homo dominicus. — 4. Utrum ea quæ conveniunt Filio hominis, possint prædicari de Filio Dei et e contrario. — 5. Utrum ea quæ conveniunt Filio hominis, possint prædicari de divina natura, et de humana ea quæ conveniunt Filio Dei. — 6. Utrum hæc sit vera: *Filius Dei factus est homo*. — 7. Utrum hæc sit vera: *Homo factus est Deus*. — 8. Utrum hæc sit vera: *Christus est creatura*. — 9. Utrum hæc sit vera: *Iste homo, demonstrato Christo, incipit esse, vel fuit semper*. — 10. Utrum hæc sit vera: *Christus secundum quod homo est creatura*. — 11. Utrum hæc sit vera: *Christus secundum quod homo est Deus*. — 12. Utrum hæc sit vera: *Christus, secundum quod homo, est hypostasis vel persona*.

### ART. I. — UTRUM HÆC SIT VERA: DEUS EST HOMO.

De his etiam Sent. III, dist. 7, quæst. 1, art. 1, et un. art. 4 corp. fin.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod hæc sit falsa: *Deus est homo*. Omnis enim propositio affirmativa in materia remota est falsa. Sed hæc propositio: *Deus est homo*, est in materia remota: quia formæ significatæ per sub-

jectum et prædicatum sunt maxime distantes. Cum ergo propositio prædicta sit affirmativa, videtur quod sit falsa.

2. Præterea, magis conveniunt <sup>3</sup> tres personæ divinæ ad invicem, quam humana natura et divina. Sed in mysterio Trinitatis una persona non prædicatur de alia: non enim dicimus quod Pater est Filius, vel e converso. Ergo videtur quod nec humana natura possit prædicari de Deo. ut dicatur quod Deus est homo.

3. Præterea, Athanasius dicit <sup>4</sup>, quod "sicut anima et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus." Sed hæc est falsa: *Anima est corpus*. Ergo etiam hæc est falsa: *Deus est homo*.

4. Præterea, sicut in prima parte habitum est (quæst. xxxix, art. 3), quod prædicatur de Deo non relative, sed absolute, convenit toti Trinitati et singulis personis. Sed hoc nomen *homo* non est relativum, sed absolutum. Si ergo vere prædicaretur de Deo, sequeretur quod tota Trinitas et quælibet persona sit homo: quod patet esse falsum.

Sed *contra* est quod dicitur Philip. II, 6: *Qui cum in forma Dei esset... exinanivit semetipsum, formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo*; et sic ille qui est in forma Dei, est homo. Sed ille qui est in forma Dei, est Deus. Ergo Deus est homo.

CONCLUSIO. — Cum persona Filii Dei, quæ hoc nomine, *Deus*, recte significatur, sit suppositum naturæ humanæ, quam hæc vox, *homo*, in concreto significat, perspicuum est hanc propositionem, *Deus est homo*, veram esse, et propriam, non solum propter terminorum, verum etiam propter prædicationis veritatem.

Respondeo dicendum quod ista propositio, *Deus est homo*, ab omnibus christianis conceditur: non tamen ab omnibus secundum eandem rationem. Quidam enim hanc propositionem concedunt, non secundum propriam acceptionem horum terminorum. Nam

earumque proprietatum de se invicem mutua prædicatio.

(3) Id est, *magis unum sunt*, quia unius essentie simplicissimæ, unicissimæ et indivisæ.

(4) In Symb. fid.

(1) Ethic. lib. I, cap. 8, circa fin.

(2) Seu de communicatione idiomatum, ut ajunt theologi; sive de modo loquendi de mysterio Incarnationis. Communicatio idiomatum definiri potest: "Naturæ divinæ et humanæ



Manichæi Verbum Dei dicunt esse hominem<sup>1</sup>, non quidem verum sed similitudinarium, inquantum dicunt Filium Dei corpus phantasticum assumpsisse; ut sic dicatur Deus homo, sicut cuprum figuratum<sup>2</sup> dicitur homo, quia habet similitudinem hominis. Similiter etiam illi qui posuerunt quod in Christo anima et corpus non fuerunt unita, non possunt dicere quod Deus sit verus homo; sed quod dicatur homo figurative ratione partium. Sed utraque harum opinionum supra improbata est (qu. II, art. 5 et 6, et qu. V, art. 1 et 2).—Alii vero e converso ponunt veritatem ex parte hominis, sed negant veritatem ex parte Dei. Dicunt enim Christum, qui est Deus et homo, esse Deum non naturaliter, sed participative, scilicet per gratiam; sicut et omnes sancti viri dicuntur Dii; excellentius tamen Christus præ aliis propter gratiam abundantior. Et secundum hoc, cum dicitur, *Deus est homo*, ly *Deus* non supponit verum et naturalem Deum<sup>3</sup>; et hæc est hæresis Photini, quæ supra improbatæ est (quæst. II, art. 6). Alii vero concedunt hanc propositionem cum veritate utriusque termini, ponentes Christum et verum Deum esse, et verum hominem: sed tamen veritatem prædicationis non salvant. Dicunt enim quod homo prædicatur de Deo per quamdam conjunctionem vel dignitatis, vel auctoritatis, vel etiam affectionis aut inhabitationis. Et sic posuit Nestorius Deum hominem esse; ut per hoc nihil aliud significetur, quam quod Deus est homini conjunctus tali conjunctione, quod homo inhabitetur a Deo, et uniatur ei secundum affectum, et secundum participationem auctoritatis et honoris divini<sup>4</sup>. Et in similem errorem incidunt quicumque ponunt duas hypostases vel duo supposita in Christo: quia non est possibile intelligi, quod duorum quæ sunt secundum suppositum vel hypostasim distincta, unum proprie prædicetur de alio, sed solum secundum

quamdam figurativam locutionem, inquantum in aliquo conjunguntur: puta si dicamus Petrum esse Joannem, quia habent aliquam conjunctionem, ad invicem. Et hæc etiam opiniones supra improbatæ sunt (qu. II, art. 6). Unde supponendo secundum veritatem catholicæ fidei, quod vera natura divina unita est cum vera natura humana, non solum in persona, sed etiam in supposito vel hypostasi, dicimus hanc propositionem esse veram et propriam: *Deus est homo*, non solum propter veritatem terminorum, quia scilicet Christus est verus Deus et verus homo, sed etiam propter veritatem prædicationis<sup>5</sup>. Nomen enim significans naturam communem in concreto, potest supponere pro quolibet contentorum sub natura communi; sicut hoc nomen *homo* potest supponere pro quolibet homine singulari. Et ita hoc nomen *Deus* ex ipso modo suæ significationis potest supponere pro persona Filii Dei, ut etiam in prima parte habitum est (quæst. XXXIX, art. 4). De quolibet autem supposito alicujus naturæ potest vere et proprie prædicari nomen significans illam naturam in concreto; sicut de Socrate et Platone proprie et vere prædicatur *homo*. Quia ergo persona Filii Dei, pro qua supponit hoc nomen *Deus*, est suppositum naturæ humanæ, vere et proprie hoc nomen *homo* potest prædicari de hoc nomine *Deus*, secundum quod supponit pro persona Filii Dei<sup>6</sup>.

Ad primum ergo dicendum, quod quando formæ diversæ non possunt convenire in unum suppositum, tunc oportet quod propositio sit in materia remota, cujus subjectum significat unam illarum formarum, et prædicatum aliam; sed quando duæ formæ possunt convenire in unum suppositum, non est materia remota, sed naturalis vel contingens; sicut cum dico: *Album est musicum*<sup>7</sup>. Natura autem divina et humana

(5) Quia vere et proprie unum de altero prædicatur.

(6) Hinc dicitur in symb. Athanas.: « Perfectus Deus et perfectus homo ex anima rationali et humana carne subsistens; » in synod. V, can. 8: « Consubstantialis Patri secundum deitatem, et consubstantialis nobis secundum humanitatem. »

(7) Tum materia est contingens, quia prædicatum est accidentale. Est vero naturalis quando attributum dicitur de subjecto per se, sicut species de individuo, quod in incarnatione reperitur.

(1) Tum vox *Deus* in sensu proprio, sed vox *homo* improprie tantum usurpatur.

(2) Puta in effigiem vel figuram hominis effortatum.

(3) Hinc cum Photinus diceret: *Deus est homo*, vox *homo* in sensu proprio, sed vox *Deus* tantum improprie sumebatur, quod erat omnino manichæorum sententiæ oppositum.

(4) Cum Nestorius diceret: *Deus est homo*, id intelligebat sensu morali, sed non proprio, ut amicus dicit de amico: *Est alter ego*.

quamvis sint maxime distantes, tamen conveniunt per Incarnationis mysterium in uno supposito, cui neutra illarum inest per accidens, sed per se. Et ideo hæc propositio, *Deus est homo*, non est neque in materia remota, neque in materia contingenti, sed in materia naturali; et prædicatur homo de Deo non per accidens, sed per se, sicut species de sua hypostasi; non quidem ratione formæ significatæ per hoc nomen *Deus*, sed ratione suppositi, quod est hypostasis humanæ naturæ.

Ad secundum dicendum, quod tres personæ divinæ conveniunt in natura; distinguuntur tamen in supposito: et ideo non prædicantur de invicem. In mysterio autem Incarnationis, naturæ quidem, quia distinctæ sunt, de invicem non prædicantur, secundum quod significantur in abstracto (non enim natura divina est humana): sed quia conveniunt in supposito, prædicantur de se invicem in concreto <sup>1</sup>.

Ad tertium dicendum, quod *anima* et *caro* significantur ut in abstracto, sicut divinitas et humanitas: in concreto vero dicuntur *animatum* et *carneum*, sive *corporeum*, sicut et ex alia parte *Deus* et *homo*. Unde utrobique abstractum, non prædicatur de abstracto, sed solum concretum de concreto.

Ad quartum dicendum, quod hoc nomen *homo* prædicatur de Deo ratione unionis in persona: quæ quidem unio relationem importat; et ideo non sequitur regulam eorum nominum <sup>2</sup> quæ absolute prædicantur de Deo ab æterno.

**ART. II. — UTRUM HÆC SIT VERA:  
HOMO EST DEUS <sup>3</sup>.**

De his etiam locis supra, art. 1, inductis.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod hæc sit falsa: *Homo est Deus*. Deus enim est nomen incommunicabile; unde Sap. xiii et xiv reprehendunt idololatras de hoc quod hoc nomen *Deus*, quod est incommunicabile, lignis et lapidibus imposuerunt. Ergo pari ratione videtur

(1) Hinc in communicatione idiomatum illa regula: concreta de concretis tam naturarum quam proprietatum possunt de se invicem prædicari regulariter, ut *Deus est homo*; abstracta vero de se invicem non prædicantur, ut *humanitas est divinitas*; abstractum quoque de concreto non prædicatur, ut *humanitas est Deus*, aut *divinitas est homo*.

(2) Nomen illud non est essenziale, sed mere relativum.

esse inconveniens quod hoc nomen *Deus* prædicetur de homine.

2. Præterea, quidquid prædicatur de prædicato, prædicatur de subjecto. Sed hæc est vera: *Deus est Pater*, vel *Deus est Trinitas*. Si ergo hæc sit vera: *Homo est Deus*, videtur quod hæc etiam sit vera: *Homo est Pater*, vel *Homo est Trinitas*; quas quidem patet esse falsas; ergo et primam.

3. Præterea, Ps. lxxx, 9 dicitur: *Non erit in te Deus recens*. Sed homo est quiddam recens: non enim Christus semper fuit homo. Ergo hæc est falsa: *Homo est Deus*.

Sed contra est quod dicitur Rom. ix, 5: *Ex quibus est Christus secundum carnem, qui est super omnia Deus benedictus in sæcula*. Sed Christus secundum carnem est homo. Ergo hæc est vera: *Homo est Deus*.

**CONCLUSIO.** — Supposita veritate utriusque naturæ et unione in persona, et hypostasi, sicuti hæc est vera, Deus est homo; ita et ista, Homo est Deus.

Respondeo dicendum quod supposita veritate <sup>4</sup> utriusque naturæ, divinæ scilicet et humanæ, et unione in persona, et hypostasi, hæc est vera et propria: *Homo est Deus*, sicut et ista: *Deus est homo*. Hoc enim nomen *homo* potest supponere pro qualibet hypostasi humanæ naturæ; et ita potest supponere pro persona Filii Dei, quam dicimus esse hypostasim humanæ naturæ. Manifestum est autem quod de persona Filii Dei vere et proprie prædicatur hoc nomen *Deus*, ut in prima parte habitum est (qu. xxxix, art. 3 et 4). Unde relinquitur quod hæc sit vera et propria: *Homo est Deus*.

Ad primum ergo dicendum, quod idololatras attribuebant nomen Deitatis lapidibus et lignis, secundum quod in sua natura considerantur, quia putabant in illis aliquid numinis esse <sup>5</sup>. Nos autem non attribuimus nomen Deitatis Christo homini secundum humanam naturam, sed secundum suppositum æternum, quod est etiam per unionem suppositum humanæ naturæ, ut dictum est (in corp. art.).

(3) Hæc propositio vera est; siquidem concretum de concreto prædicari possit, ut annotatum est (art. præc.).

(4) Quæ supponi secundum fidem necessario debet, ut ex prædictis constat.

(5) Hinc *dii aurei et argentei* (Ex. xx), *dii conflatiles* (Levit. xix), *dii ex ligno et lapide* (IV. Regum xix), *dii sculptiles* (Is. xlv).



Ad secundum dicendum, quod hoc nomen *Pater* prædicatur de hoc nomine *Deus*, secundum quod hoc nomen *Deus* supponit pro persona Patris. Sic autem non prædicatur de persona Filii, quia persona Filii non est persona Patris; et per consequens non oportet quod hoc nomen *Pater* prædicetur de hoc nomine *homo*, de quo prædicatur hoc nomen *Deus*, inquantum ly *homo* supponit pro persona Filii.

Ad tertium dicendum, quod licet humana natura in Christo sit quiddam recens, tamen suppositum humanæ naturæ non est recens, sed æternum. Et quia hoc nomen *Deus* non prædicatur de homine ratione humanæ naturæ, sed ratione suppositi, non sequitur quod ponamus Deum recentem; sequeretur autem, si poneremus quod homo supponit suppositum creatum, secundum quod oportet dicere eos qui in Christo ponunt duo supposita.

**ART. III. — UTRUM CHRISTUS POSSIT DICI HOMO DOMINICUS <sup>1</sup>.**

De his etiam Sent. III, dist. 7, quæst. 1, art. 2.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Christus possit dici *homo dominicus*. Dicit enim Augustinus <sup>2</sup>: "Monendum est ut illa bona expectentur quæ fuerunt in illo homine dominico; „ loquitur autem de Christo. Ergo videtur quod Christus sit homo dominicus.

2. Præterea, sicut dominium convenit Christo ratione divinæ naturæ; ita etiam humanitas pertinet ad humanam naturam. Sed Deus dicitur *humanatus*, ut patet per Damascenum in lib. III Orth. fid. <sup>3</sup>, ubi dicit quod "humanatio eam, quæ ad hominem, copulationem demonstrat. „ Ergo pari ratione potest dici denominative quod homo ille sit *dominicus*.

3. Præterea, sicut *dominicus* denominative dicitur a Domino, ita divinus denominative dicitur a Deo. Sed Dionysius <sup>4</sup> Christum nominat divinissimum Jesum. Ergo pari ratione potest dici quod Christus sit homo dominicus.

(1) Solitos fuisse hæreticos, sed nominatim apollinaristas, dicere quod Christus esset homo dominicus, tanquam alius esset Dominus, et alius homo, testatur Nazianz. (Orat. 51).

(2) Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 36, circa med.

(3) Cap. 2, ante med.

(4) Eccl. hierarch. cap. 4, ante med.

(5) Retract. lib. I, cap. 19, ad fin.

Sed contra est quod Augustinus dicit <sup>5</sup>: "Non video utrum recte dicatur homo dominicus Jesus Christus, cum sit utique Dominus. „

CONCLUSIO. — Cum de persona Filii Dei prædicetur Deus et Dominus, essentialiter, Dominicus vero denominative a Domino dicatur, non proprie et vere ille homo, scilicet Christus, est homo dominicus, sed Dominus dicendus.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. præc. ad 3), cum dicitur homo Christus Jesus, designatur suppositum æternum, quod est persona Filii Dei, propter hoc quod est unum suppositum utriusque naturæ. De persona autem Filii Dei prædicatur *Deus* et *Dominus* essentialiter; et ideo non debet prædicari denominative <sup>6</sup>, quia hoc derogat veritati unionis. Unde cum *dominicus* dicatur denominative a Domino, non potest vere et proprie dici quod homo ille sit dominicus, sed magis quod sit Dominus. Si autem per hoc quod dicitur, Homo Christus Jesus, designaretur suppositum aliquod creatum, secundum illos qui ponunt in Christo duo supposita, posset dici homo ille *dominicus*, inquantum assumitur in participationem honoris divini, sicut Nestoriani posuerunt. Et hoc etiam modo humana natura non dicitur essentialiter *dea*, sed *deificata*, non quidem per conversionem ipsius in divinam naturam, sed per conjunctionem ad divinam naturam in una hypostasi, ut patet per Damascenum <sup>7</sup>.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus verba illa et similia retractat in lib. I Retract. <sup>8</sup>; unde post verba præmissa <sup>9</sup> subdit: "Ubi cumque hoc dixi, scilicet quod Christus Jesus sit homo dominicus, dixisse me nollem: postea quippe vidi non esse dicendum, quamvis nonnulla ratione possit defendi; „ quia scilicet posset aliquis dicere quod dicitur *homo dominicus* ratione humanæ naturæ <sup>10</sup>, quam significat hoc nomen *homo*, non autem ratione suppositi.

Ad secundum dicendum, quod illud unum suppositum, quod est humanæ et

(6) Denominative et participative.

(7) Orth. fid. lib. III, cap. 11 et 17.

(8) Cap. 19, ad fin.

(9) Retract. lib. I, cap. 19, ad fin.

(10) Quatenus est distincta a supposito divino et ad illud ratione unionis pertinet; et ita explicandi sunt quidam Patres qui tales modos loquendi usurparunt.

dum similitudinem gratiæ, et quæ est a tota Trinitate. Sed de Christo est alia ratio, ut dictum est (in corp. art.).

Et similiter dicendum est ad *tertium*.

**ART. IV. — UTRUM B. VIRGO ALIQUID ACTIVE EGERIT IN CONCEPTIONE CORPORIS CHRISTI <sup>1</sup>.**

De his etiam infra, quæst. xxxiii, art. 4 ad 2, et Sent. iii, dist. 3, quæst. ii, art. 1.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod B. Virgo aliquid active egerit in conceptione corporis Christi. Dicit enim Damascenus <sup>2</sup>, "quod Spiritus sanctus supervenit Virgini, purgans ipsam, et virtutem susceptivam Verbi Dei tribuens, simul autem et generativam. „ Sed virtutem generativam passivam habebat a natura, sicut et quælibet femina. Ergo dedit ei virtutem generativam activam: et sic aliquid active egit in conceptione Christi.

2. Præterea, omnes virtutes animæ vegetabilis sunt virtutes activæ, sicut Commentator dicit <sup>3</sup>. Sed potentia generativa tam in mare quam in femina pertinet ad animam vegetabilem. Ergo tam in mare quam in femina active operatur ad conceptionem prolis.

3. Præterea, femina ad conceptionem prolis materiam ministrat, ex qua naturaliter corpus prolis formatur. Sed natura est principium motus intrinsecum. Ergo videtur quod in ipsa materia, quam B. Virgo ministravit ad conceptum Christi, fuerit aliquod principium activum.

Sed *contra* est quod principium activum in generatione dicitur ratio seminalis. Sed, sicut Augustinus dicit <sup>4</sup>, "corpus Christi in sola materia corporali per divinam conceptionis formationisque rationem de Virgine assumptum est, non autem secundum aliquam rationem seminalem humanam. „ Ergo B. Virgo nihil active fecit in conceptione corporis Christi.

**CONCLUSIO.** — Quanquam beata Virgo ante Filii Dei conceptionem aliquid egerit, materiam preparando; nihil tamen in illius conceptione egit, sed solam materiam ministravit, cum a Spiritu sancto acceperit ut illius tantum mater esset.

Respondeo dicendum quod quidam dicunt B. Virginem aliquid active operatam esse in conceptione Christi et naturali virtute, et supernaturali. Naturali quidem virtute, quia ponunt quod in qualibet materia naturali est aliquod activum principium; alioquin credunt quod non esset transmutatio naturalis. In quo decipiuntur, quia transmutatio dicitur naturalis propter principium intrinsecum, non solum activum, sed etiam passivum. Expresse enim dicit Philosophus <sup>5</sup>, quod in gravibus et levibus est principium passivum motus naturalis, et non activum. Nec est possibile quod materia agat ad sui formationem, quia non est actu: nec est etiam possibile quod aliquid moveat seipsum, nisi dividatur in duas partes, quarum una sit movens, et alia sit mota; quod in solis animalibus contingit <sup>6</sup>. Supernaturali autem virtute, quia dicunt ad matrem requiri quod non solum materiam ministret (quæ est sanguis menstruus), sed etiam semen, quod commixtum virili semini habet virtutem activam in generatione. Et quia in beata Virgine nulla fuit facta resolutio seminis propter integerrimam ejus virginitatem, dicunt quod Spiritus sanctus supernaturaliter ei tribuit virtutem activam in conceptione corporis Christi, quam aliæ matres habent per semen resolutum. — Sed hoc non potest stare: quia cum quælibet res sit propter suam operationem, ut dicitur <sup>7</sup>, natura non distingueret ad opus generationis sexum maris et feminae, nisi esset distincta operatio maris ab operatione feminae. In generatione autem distinguitur operatio agentis et patientis. Unde relinquitur quod tota virtus activa sit ex parte maris, passio autem ex parte feminae: propter quod in plantis, in quibus utraque vis commiscetur, non est distinctio maris et feminae. — Quia igitur B. Virgo non hoc accepit ut esset pater Christi, sed mater, consequens est quod non acceperit potentiam activam in conceptione Christi, sive aliquid egerit, ex quo sequitur ipsam fuisse patrem Christi; sive nihil egerit, ut quidam di-

(1) Docet S. Thomas B. Virginem nihil active operatam esse in conceptione Christi; id est, in ipsa corporis ejus formatione et organizatione.

(2) Orth. fid. lib. iii, cap. 2, ante med.

(3) De anima, lib. ii, comment. 33 et seq.

(4) Sup. Gen. ad litt. lib. x, cap. 20 et 21.

(5) Physic. lib. viii, text. 29 et seq.

(6) Ut probatur Phys. lib. viii, text. 30.

(7) De cælo, lib. ii, text. 17.



cunt, ex quo sequitur hujusmodi potentiam activam ei frustra fuisse collatam. Et ideo dicendum est quod in ipsa conceptione Christi B. Virgo nihil active operata est, sed solam materiam ministravit; operata tamen est ante conceptionem aliquid active, præparando materiam, ut esset apta conceptui.

Ad *primum* ergo dicendum, quod illa conceptio tria privilegia habuit: scilicet quod esset sine peccato originali; quod esset non puri hominis, sed Dei et hominis; item quod esset conceptio virginis; et hæc tria habuit a Spiritu sancto. Et ideo dicit Damascenus quantum ad primum, quod Spiritus sanctus supervenit Virgini purgans ipsam, id est, præservans, ne cum peccato originali conciperet. Quantum ad secundum dicit: "Et virtutem susceptivam Verbi Dei tribuens," id est, ut conciperet Verbum Dei. Quantum autem ad tertium dicit: "Simul autem et generativam;" ut scilicet manens virgo posset generare, non quidem active, sed passive; sicut aliæ matres hoc consequuntur ex semine viri.

Ad *secundum* dicendum, quod potentia generativa in femina est imperfecta respectu potentiae generativæ quæ est in mare. Et ideo sicut in artibus ars inferior disponit materiam, ars autem superior inducit formam, ut dicitur <sup>1</sup>, ita etiam virtus generativa feminæ præparat materiam, virtus autem activa maris format materiam præparatam.

Ad *tertium* dicendum, quod ad hoc quod transmutatio sit naturalis, non requiritur quod in materia sit principium activum, sed solum passivum, ut dictum est (in corp. art.).

### QUESTIO XXXIII.

#### DE MODO ET ORDINE CONCEPTIONIS CHRISTI, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de modo et ordine conceptionis Christi; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1. Utrum corpus Christi in primo instanti conceptionis fuerit formatum. — 2. Utrum in primo instanti conceptionis fuerit animatum. — 3. Utrum in primo instanti conceptionis fuerit a Verbo assumptum. — 4. Utrum conceptio illa fuerit naturalis vel miraculosa.

(1) Phys. lib. II, text. 25.

(2) Fide certum est, ait Sylvius, quod corpus Christi non sit formatum per additamenta et temporum intervalla communi aliorum more,

#### ART. I. — UTRUM CORPUS CHRISTI

##### FUERIT FORMATUM

##### IN PRIMO INSTANTI CONCEPTIONIS.

De his etiam Sent. III, dist. 3, quæst. V, art. 2, et Cont. gent. lib. IV, cap. 44.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod corpus Christi non fuerit formatum in primo instanti conceptionis. Dicitur enim Joan. II, 20: *Quadraginta et sex annis ædificatum est templum hoc*; quod exponens Augustinus <sup>3</sup> dicit: "Hic numerus perfectioni dominici corporis aperte congruit;" et <sup>4</sup> dicit: "Non absurde quadraginta sex annis dicitur fabricatum esse templum, quod corpus ejus figurabat, ut quot anni fuerunt in fabricatione templi, tot dies fuerint in corporis dominici perfectione." Non ergo in primo instanti conceptionis corpus Christi fuit perfecte formatum.

2. Præterea, ad formationem corporis Christi requirebatur motus localis, quo purissimi sanguines de corpore Virginis ad locum generationi congruum pervenirent. Nullum autem corpus potest moveri localiter in instanti, eo quod tempus motus dividitur secundum divisionem mobilis <sup>5</sup>. Ergo corpus Christi non fuit in instanti formatum.

3. Præterea, corpus Christi formatum est ex purissimis sanguinibus Virginis, ut supra habitum est (qu. XXXI, art. 5). Non autem potuit esse materia illa in eodem instanti sanguis et caro, quia sic materia simul fuisset sub duabus formis. Ergo aliud fuit instans in quo ultimo fuit sanguis, et aliud in quo primo fuit caro formata. Sed inter quælibet duo instantia est tempus medium. Ergo corpus Christi non fuit in instanti formatum, sed per aliquod tempus.

4. Præterea, sicut potentia augmentativa requirit determinatum tempus in suo actu, ita etiam virtus generativa: utraque enim est potentia naturalis ad vegetativam animam pertinens. Sed corpus Christi fuit determinato tempore augmentatum, sicut et aliorum hominum corpora: dicitur enim Lucæ II, 52, quod *proficiebat sapientia et ætate*. Ergo videtur quod pari ratione formatio corporis ejus, quæ pertinet ad vim genera-

sed statim: quod factum omnino in instanti, etsi certum sit, non constat tamen esse fidei.

(3) De Trin. lib. IV, cap. 5.

(4) Quæst. lib. XXXIII, qu. 56, in fin.

(5) Ut probatur Physic. lib. VI, text. 37 et 38.

posse de divina natura in abstracto prædicari.

Respondeo dicendum quod ea quæ sunt propria unius, non possunt vere de alio prædicari, nisi de eo quod est idem illi; sicut risibile non convenit nisi ei quod est homo. In mysterio autem Incarnationis non est eadem natura divina et humana; sed eadem est hypostasis utriusque naturæ. Et ideo ea quæ sunt unius naturæ non possunt de alia prædicari, secundum quod in abstracto significantur <sup>1</sup>. Nomina vero concreta supponunt hypostasim naturæ: et ideo indifferenter prædicari possunt ea quæ ad utramque naturam pertinent, de nominibus concretis: sive illud nomen de quo dicuntur, det intelligere utramque naturam, sicut hoc nomen *Christus*, in quo intelligitur et Divinitas unguis et humanitas uncta; sive solum divinam naturam, sicut hoc nomen *Deus*, vel *Filius Dei*; sive solum naturam humanam, sicut hoc nomen *homo*, vel *Jesus*. Unde Leo papa dicit in epistola ad Palæstinos <sup>2</sup>: "Non interest ex qua Christus substantia nominetur; cum inseparabiliter manente unitate personæ, idem sit et totus hominis filius propter carnem, et totus Dei Filius propter unam cum Patre Deitatem."

Ad primum ergo dicendum, quod in divinis realiter est idem persona cum natura: et ratione hujus identitatis divina natura prædicatur de Filio Dei; non tamen est idem modus significandi; et ideo quædam dicuntur de Filio Dei quæ non dicuntur de divina natura; sicut dicimus quod Filius Dei est genitus; non tamen dicimus quod natura divina sit genita, ut in prima parte habitum est (quæst. xxxix, art. 5). Et similiter in mysterio Incarnationis dicimus quod Filius Dei passus est: non autem dicimus quod divina natura sit passa.

Ad secundum dicendum, quod incarnatio magis importat unionem ad carnem quam carnis proprietatem. Utraque autem natura in Christo est unita alteri in persona; ratione cujus unionis et divina natura dicitur incarnata, et hu-

mana natura deificata, ut supra dictum est (quæst. iii, art. 2).

Ad tertium dicendum, quod ea quæ sunt divinæ naturæ dicuntur de humana natura, non secundum quod essentialiter competunt divinæ naturæ, sed secundum quod participative derivantur ad humanam naturam: unde ea quæ participari non possunt a natura humana (sicut esse increatum aut omnipotentem), nullo modo de humana natura dicuntur. Divina autem natura nihil participative accipit ab humana natura: et ideo ea quæ sunt humanæ naturæ, nullo modo possunt dici de divina natura.

#### ART. VI. — UTRUM HÆC SIT VERA: DEUS FACTUS EST HOMO <sup>3</sup>.

De his etiam infra, quæst. xxxiii, art. 3 corp. et Sent. iii, dist. 3, quæst. v, art. 3 corp. et iv, dist. 7, quæst. ii, et Opusc. i, cap. 18, et Op. iii, cap. 6, et Rom. i, lect. 2.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod hæc sit falsa: *Deus factus est homo*. Cum enim *homo* significet substantiam, fieri hominem est fieri simpliciter. Sed hæc est falsa: *Deus factus est simpliciter*. Ergo hæc est falsa: *Deus factus est homo*.

2. Præterea, fieri hominem est mutari. Sed Deus non potest esse subjectum mutationis, secundum illud Malach. iii, vers. 6: *Ego Dominus, et non mutor*. Ergo videtur quod hæc sit falsa: *Deus factus est homo*.

3. Præterea, homo, secundum quod de Christo dicitur, supponit personam Filii Dei <sup>4</sup>. Sed hæc est falsa: *Deus factus est persona Filii Dei*. Ergo hæc est falsa: *Deus factus est homo*.

Sed contra est quod dicitur Joan. i, 13: *Verbum caro factum est*; et sicut Athanasius dicit <sup>5</sup>, "quod dixit: Verbum caro factum est, simile est ac si diceretur quod Deus homo factus est."

CONCLUSIO. — Cum non ab æterno, sed in tempore esse hominem, de Deo prædicetur, propositionem hanc, Deus factus est homo, veram esse fatendum est.

Respondeo dicendum quod unumquodque dicitur esse factum illud quod de novo incipit prædicari de ipso. Esse autem hominem vere prædicatur de Deo, sicut dictum est (art. 1 hujus quæst.);

(1) Quod redit ad regulas quas exposuimus (art. 1).

(2) 83, inter med. et fin.

(3) Affirmative respondet S. Doctor, et hæc doctrina est fidei, siquidem in symbolo Nicæno dicitur: *Et homo factus est*.

(4) Sive supponit pro persona Filii Dei humanitatem terminante.

(5) In epist. ad Epictetum, contra hæreticos aliquant. a med.



ita tamen quod non convenit Deo esse hominem ab æterno, sed ex tempore per assumptionem humanæ naturæ. Et ideo hæc est vera: *Deus factus est homo*; diversimode tamen intelligitur a diversis, sicut et hæc: *Deus est homo*, ut supra dictum est (art. 1 hujus quæst.).

Ad primum ergo dicendum, quod fieri hominem est fieri simpliciter in omnibus his in quibus humana natura incipit esse in supposito de novo creato. Deus autem dicitur factus homo, eo quod humana natura incepit esse in supposito divinæ naturæ ab æterno præexistente. Et ideo Deum fieri hominem, non est Deum fieri simpliciter.

Ad secundum dicendum, quod, sicut dictum est (in corp. art.), fieri importat quod aliquid de novo prædicetur de altero. Unde quodcumque aliquid de novo prædicatur de altero cum mutatione ejus de quo dicitur, tunc fieri est mutari: et hoc contingit in omnibus quæ absolute dicuntur<sup>1</sup>: non enim potest albedo aut nigredo de novo advenire alicui, nisi per hoc quod de novo mutatur ad albedinem vel nigredinem. Ea vero quæ relative dicuntur, possunt de novo prædicari de aliquo absque ejus mutatione; sicut homo de novo fit dexter absque cui mutatione per motum illius qui fit ei sinister. Unde in talibus non oportet omne quod dicitur fieri esse mutatum, quia hoc potest accidere per mutationem alterius. Et per hunc modum Deo dicimus: *Domine, refugium factus es nobis*<sup>2</sup>. Esse autem hominem convenit Deo ratione unionis, quæ est relatio quædam. Et ideo esse hominem prædicatur de novo de Deo absque ejus mutatione per mutationem humanæ naturæ, quæ assumitur in divinam personam. Et ideo cum dicitur *Deus factus est homo*, non intelligitur aliqua mutatio ex parte Dei, sed solum ex parte humanæ naturæ.

Ad tertium dicendum, quod homo supponit personam Filii Dei non nudam, sed prout subsistit in humana natura: et ideo quamvis hæc sit falsa: *Deus fa-*

*ctus est persona Filii Dei*; est tamen hæc vera: *Deus factus est homo*, ex eo quod est unitus humanæ naturæ.

**ART. VII. — UTRUM HÆC SIT VERA: HOMO FACTUS EST DEUS<sup>4</sup>.**

De his etiam locis supra, art. 6, cit.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod hæc sit vera: *Homo factus est Deus*. Dicitur enim Rom. 1, 2: *Quod antea promiserat per prophetas suos in Scripturis sanctis de Filio suo, qui factus est ei ex semine David secundum carnem*. Sed Christus, secundum quod homo, est ex semine David secundum carnem. Ergo homo factus est Filius Dei.

2. Præterea, Augustinus dicit<sup>5</sup>: "Talis erat illa susceptio, quæ Deum hominem faceret, et hominem Deum. Sed ratione illius susceptionis hæc est vera: *Deus factus est homo*. Ergo similiter hæc est vera: *Homo factus est Deus*."

3. Præterea, Gregorius Nazianzenus dicit<sup>6</sup>: "Deus quidem humanatus est, homo autem deificatus, vel quomodolibet aliquis nominaverit. Sed Deus ea ratione dicitur humanatus quia est homo factus. Ergo homo ea ratione dicitur deificatus quia est factus Deus; et ita hæc est vera: *Homo factus est Deus*."

4. Præterea, cum dicitur: *Deus factus est homo*, subjectum factionis vel mutationis non est Deus, sed humana natura, quam significat hoc nomen *homo*. Sed illud videtur esse subjectum factionis cui factio attribuitur. Ergo hæc magis est vera: *Homo factus est Deus*, quam ista: *Deus factus est homo*.

Sed contra est quod Damascenus dicit<sup>7</sup>: "Non hominem deificatum dicimus, sed Deum humanatum. Idem autem est fieri Deum quod deificari. Ergo hæc est falsa: *Homo factus est Deus*."

**CONCLUSIO.** — Cum in hac propositione proprie accepta, homo factus est Deus, vox homo, personalem habeat suppositionem, persona autem Filii Dei semper Deus fuerit, eam esse falsam perspicuum est.

Respondeo dicendum quod ista propositio: *Homo factus est Deus*, tripliciter

(4) Ostendit S. Doctor eam esse falsam in sensu proprio, quia subjectum supponit pro persona quæ ab æterno est Deus.

(5) De Trin. lib. 1, cap. 13, in princ.

(6) Epist. 1 ad Cledonium, seu orat. 51, inter princ. et med.

(7) Orth. fid. lib. III, cap. 2, ad fin.

(1) Sive in supposito Verbi quod ex naturæ suppositis unum est.

(2) Id est quæ habent esse absolutum vel denominationem absolutam, per oppositum ad relativa.

(3) Psal. LXXIX. 1. — Non dissimili locutione Ps. xciii, 22: *Factus est mihi Dominus in refugium*; ut et paulo aliter Ps. xvi, 19: *Factus est Dominus protector meus*, et Ps. xxix. 11.

potest intelligi. Uno modo ita quod participium *factus* determinet absolute vel subjectum vel prædicatum: et in hoc sensu est falsa; quia neque homo ille de quo Deus prædicatur, est factus, neque Deus est factus, ut infra dicitur (art. 8 et 9 seq.): et sub eodem sensu hæc est falsa: *Deus factus est homo*. Sed sub hoc sensu non quæritur hic de istis propositionibus. Alio modo potest intelligi, ut ly *factus* determinet compositionem, ut sit sensus: *Homo factus est Deus*; id est, factum est ut homo sit Deus. Et sub hoc sensu utraque est vera, et *Homo factus est Deus*, et *Deus factus est homo*. Sed hic non est proprius sensus harum locutionum: nisi forte intelligatur, secundum quod ly *homo* non habet personalem suppositionem, sed simplicem<sup>1</sup>. Licet enim hic homo non sit factus Deus, quia hoc suppositum, scilicet persona Filii Dei, ab æterno fuit Deus; tamen homo, communiter loquendo, non semper fuit Deus. Tertio modo proprie intelligitur secundum quod hoc participium *factus* ponit fieri circa hominem in respectu ad Deum, sicut ad terminum factionis. Et in hoc sensu, supposito<sup>2</sup> quod in Christo sit eadem persona, et hypostasis, et suppositum Dei, et hominis, ut supra ostensum est (quæst. II, art. 3); ista propositio est falsa: quia cum dicitur: *Homo factus est Deus*, ly *homo* habet personalem suppositionem. Non enim esse Deum verificatur de homine ratione humanæ naturæ, sed ratione suppositi sui. Suppositum autem illud humanæ naturæ, de quo verificatur esse Deum, est idem quod hypostasis, seu persona Filii Dei, quæ semper fuit Deus. Unde non potest dici quod iste homo incœpit esse Deus, vel quod fiat Deus, aut quod factus sit Deus. Si vero esset alia persona vel hypostasis Dei et hominis<sup>3</sup>, ita quod esse Deum prædicaretur de homine, et e converso, per quamdam conjunctionem suppositorum, vel dignitatis personalis, vel affectionis, vel innationis, ut Nestoriani dixerunt; tunc pari

ratione posset dici quod homo factus est Deus, id est, conjunctus Deo, sicut et quod Deus factus est homo, id est, conjunctus homini.

Ad primum ergo dicendum, quod in verbis illis Apostoli hoc relativum *qui*, quod refert personam Filii Dei, non debet intelligi ex parte prædicati; quasi aliquis existens ex semine David secundum carnem, sit factus Filius Dei; in quo sensu objectio procedebat: sed debet intelligi ex parte subjecti; ut sit sensus quod *Filius Dei factus est*, "scilicet homo, ad honorem Patris, ut Glossa interl. exponit, existens ex semine David secundum carnem; " ac si diceret: "Filius Dei factus est habens carnem ex semine David ad honorem Dei."

Ad secundum dicendum, quod illud verbum Augustini est intelligendum in illo sensu, secundum quod ex illa susceptione incarnationis factum est ut homo esset Deus, et Deus esset homo: in quo sensu ambæ locutiones sunt veræ, ut dictum est (in corp. art.).

Et similiter dicendum est ad tertium; nam deificari idem est quod fieri Deum.

Ad quartum dicendum, quod terminus in subjecto positus tenetur materialiter, id est, pro supposito; positus vero in prædicato tenetur formaliter, id est, pro natura significata. Et ideo cum dicitur: *Homo factus est Deus*, ipsum fieri non attribuitur humanæ naturæ, sed supposito humanæ naturæ, quod est ab æterno Deus: et ideo non convenit ei fieri Deum. Cum autem dicitur: *Deus factus est homo*, factio intelligitur terminari ad ipsam humanam naturam. Et ideo, proprie loquendo, hæc est vera: *Deus factus est homo*; sed hæc est falsa: *Homo factus est Deus*<sup>4</sup>; sicut si Socrates, cum prius fuerit homo, postea factus est albus, demonstrato Socrate, hæc est vera: *Hic homo hodie factus est albus*; hæc tamen est falsa: *Hoc album hodie factum est homo*. Si tamen ex parte subjecti poneretur aliquod nomen significans naturam humanam in abstracto, posset hoc

(1) Seu pro natura sola supponentem, ut Deus factus homo dicitur, quod naturam humanam suscepit: dicitur autem *suppositio simplex*, quia pro primario per se significato accipitur.

(2) Non ex dubia hypothesi, sed ex assertionem certa secundum fidem; qualis contra nestorianos et alios in eam imprudenter hæresim incurrentes probatum est.

(3) Id est, alia Dei et alia hominis: puta una

persona terminans ipsam Christi naturam, ut Deus est, alia ut homo est.

(4) Nec sic intelligendum illud Augustini (serm. VI De nativ.): "Factus est Deus homo ut homo fieret Deus," quasi de Christo id verum sit: sed sicut S. Thomas in officio Sacramenti explicat: "Ut homines deos faceret, factus homo."



modo significari ut subjectum factionis; puta si dicatur quod natura humana facta est Filii Dei.

**ART. VIII. — UTRUM HÆC SIT VERA:  
CHRISTUS EST CREATURA <sup>1</sup>.**

De his etiam infra, qu. xx, art. 1 ad 1, et part. 1, qu. xli, art. 3 corp. et ad 4, et Sent. iii, dist. 4, quæst. ii, art. 2 ad 4, et dist. 11, quæst. i, art. 2, et dist. 21, quæst. i, art. 3 ad 2, et Contra gent. lib. iv, cap. 48, et De ver. qu. xxix, art. 1 ad 1, et Opusc. ii, cap. 223, et I. Cor. xv, lect. 3.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod hæc sit vera: *Christus est creatura*. Dicit enim Leo papa <sup>2</sup>: "Nova et inaudita conventio: Deus qui est, et erat, fit creatura. „ Sed illud potest prædicari de Christo quod Filius Dei factus est per incarnationem. Ergo hæc est vera: *Christus est creatura*.

2. Præterea, proprietates utriusque naturæ possunt prædicari de hypostasi communi utriusque naturæ, quocumque nomine significetur, ut supra dictum est (art. 5 huj. qu.). Sed proprietas humanæ naturæ est esse creaturam, sicut et proprietas divinæ naturæ est esse creatorem. Ergo utrumque potest dici de Christo, scilicet quod sit creatura, et quod sit increatus et creator <sup>3</sup>.

3. Præterea, principalior pars hominis est anima quam corpus. Sed Christus ratione corporis, quod de Virgine traxit, dicitur esse simpliciter natus de Virgine. Ergo ratione animæ, quæ creata est a Deo, debet simpliciter dici quod Christus sit creatura.

Sed contra est quod Ambrosius dicit <sup>4</sup>: "Numquid dicto factus est Christus? numquid mandato creatus est Christus? „ quasi dicat, non. Unde subdit: "Quomodo autem creatura in Deo esse potest? etenim Deus naturæ simplicis est, non conjunctæ. „ Ergo hæc non est concedenda: *Christus est creatura*.

**CONCLUSIO.** — Ne hæreticorum errori favere videamur, non est absolute dicendum, quod Christus sit creatura, sed cum determinatione, scilicet secundum humanam naturam.

Respondeo dicendum quod, sicut Hieronymus dicit <sup>5</sup>, "ex verbis inordinate prolatis incurritur hæresis; „ unde cum hæreticis nec nomina debemus habere communia, ne eorum errori favere videamur <sup>6</sup>. Ariani autem hæretici Christum dixerunt esse creaturam et minorem Patre, non solum ratione humanæ naturæ, sed etiam ratione divinæ personæ. Et idco non est absolute dicendum quod Christus *sit creatura*, vel *minor Patre*; sed cum determinatione, scilicet secundum humanam naturam. — Ea vero de quibus suspicari non potest quod divinæ personæ convenient secundum seipsam, possunt simpliciter dici de Christo ratione humanæ naturæ; sicut simpliciter dicimus Christum esse passum, mortuum et sepultum; sicut etiam in rebus corporalibus et humanis, ea quæ in dubitationem venire possunt an convenient toti, vel parti, si insunt alicui parti, non attribuimus toti simpliciter, id est, sine determinatione: non enim dicimus quod Æthiops est albus, sed quod est albus secundum dentes; dicimus autem absque determinatione quod est crispus, quia hoc non potest ei convenire nisi secundum capillos.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquando sancti doctores causa brevitatis, determinatione omissa, nomine creaturæ utuntur circa Christum: est tamen in eorum dictis subintelligenda determinatio, *inquantum homo*.

Ad secundum dicendum, quod omnes proprietates humanæ naturæ, sicut et divinæ, possunt æqualiter dici de Christo. Unde et Damascenus dicit <sup>7</sup>, quod "Christus, qui Deus est et homo, dicitur et creatus et increatus, passibilis et impassibilis. „ Sed tamen illa quæ dubitationem habent circa alterutram naturam, non sunt dicenda absque determinatione; unde ipse postea alibi <sup>8</sup> subdit: "Ipsa una hypostasis, scilicet Christi, et increata est deitate, et creata est humanitate; „ sicut et e converso non

(1) Negative respondet S. Doctor, idque ut evitetur hæresis Arii dogmatizantis Filium Dei esse factum et creatum, contra quam (part. 1, quæst. xvii, art. 1) actum est.

(2) Quid simile habet serm. 3 Pentecost., parum a princ.

(3) Pro uno et eodem positum, quia unum alteri annexum est, ut sit creator quia increatus.

(4) De Trin. lib. i, seu de fide ad Gratian., c. 7, circa med.

(5) Implic. in cap. 5 ad Gal.

(6) Addit S. Doctor (Sent. iii, dist. 11, art. 2): Christus non potest dici creatura, non tantum ad evitandum errorem Arii, ut quidam dicunt; sed etiam ad evitandam falsitatem. Idem sentit (lib. iv, cant. 5, et c. 43, quæst. 29 De verit., art. 1 ad 1), et illa sententia communis est.

(7) Orth. fid. lib. iii, cap. 4, ad fin.

(8) Ibid. lib. iv, cap. 5.

esset dicendum sine determinatione: "Christus est incorporeus, vel impassibilis," ad evitandum errorem Manichæi, qui posuit Christum verum corpus non habuisse, nec vere passum esse: sed dicendum est cum determinatione quod Christus secundum deitatem est incorporeus et impassibilis.

Ad *tertium* dicendum, quod de natiuitate ex Virgine nulla dubitatio potest esse quod conveniat personæ Filii Dei, sicut potest esse de creatione; et ideo non est similis ratio utrobique.

**ART. IX. — UTRUM HÆC SIT VERA:  
ISTE HOMO, DEMONSTRATO CHRISTO,  
INCÆPIT ESSE.**

De his etiam Sent. III, dist. 12, qu. 1, art. un

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod ille homo, demonstrato Christo, incœperit esse. Dicit enim Augustinus <sup>1</sup>: "Priusquam mundus esset, nec nos eramus, nec ipse mediator Dei et hominum homo Jesus Christus." Sed illud quod non semper fuit, incœpit esse. Ergo ille homo, demonstrato Christo, incœpit esse.

2. Præterea, Christus incœpit esse homo. Sed esse hominem est esse simpliciter. Ergo ille homo incœpit esse simpliciter.

3. Præterea, homo importat suppositum humanæ naturæ. Sed Christus non semper fuit suppositum humanæ naturæ. Ergo ille homo incœpit esse.

Sed *contra* est quod dicitur Hebr. ult., vers. 8: *Jesus Christus hæc, et hodie, ipse et in sæcula.*

**CONCLUSIO.** — Cum his vocibus, hic homo, demonstrato Christo, suppositum æternum designetur, hæc propositio, hic homo, demonstrato Christo, incœpit esse, simpliciter falsa est.

Respondetur dicendum quod non est dicendum quod *ille homo*, demonstrato Christo, *incœperit esse*, si nihil addatur <sup>2</sup>. Et hoc duplici ratione. Primo quidem, quia hæc locutio est simpliciter falsa secundum sententiam catholicæ fidei, qua ponimus in Christo unum suppositum,

et unam hypostasim, sicut et unam personam <sup>3</sup>. Secundum hoc enim oportet quod in hoc quod dicitur, *iste homo*, demonstrato Christo, designetur suppositum æternum, cuius æternitati repugnat incipere esse; unde hæc est falsa: *Hic homo incœpit esse*. Nec obstat quod incipere esse convenit humanæ naturæ, quæ significatur per hoc nomen *homo*, quia terminus in subjecto positus non tenetur formaliter pro natura, sed magis materialiter pro supposito, ut supra dictum est (art. 7 huj. qu. ad 4). Secundo, quia etiamsi esset vera, non tamen esset ea utendum absque determinatione, ad evitandam hæresim Arii; quia sicut personæ Filii Dei attribuit quod esset creatura, et quod esset minor Patre, ita attribuit ei quod esse incœperit, dicens quod erat quando non erat <sup>4</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod auctoritas illa est intelligenda cum determinatione, ut scilicet dicamus quod homo Jesus Christus non fuit antequam mundus esset, secundum humanitatem.

Ad *secundum* dicendum, quod cum hoc verbo *incipit*, non sequitur argumentum ab inferiori ad superius <sup>5</sup>. Non enim sequitur: Hoc incipit esse album, ergo incipit esse coloratum. Et hoc ideo, quia incipere importat nunc esse et non prius. Non autem sequitur: Hoc non erat prius album. Ergo non erat prius coloratum. Esse autem simpliciter est superius ad esse hominem. Unde non sequitur: Christus incœpit esse homo; ergo incœpit esse.

Ad *tertium* dicendum, quod hoc nomen *homo*, secundum quod accipitur pro Christo, licet significet humanam naturam, quæ incœpit esse, tamen supponit suppositum æternum, quod esse non incœpit. Et ideo, quia secundum quod ponitur in subjecto, tenetur pro supposito, secundum autem quod ponitur in prædicato, refertur ad naturam; ideo hæc est falsa: *Homo Christus esse incœpit*; sed hæc est vera: *Christus incœpit esse homo*.

(1) Super Joan. tract. 105, a mod. — Explicans illa verba ex cap. 67: *Clarifica me, Pater, apud te metipsum claritate quam habui, priusquam mundus esset apud te.*

(2) Quod nempe modifcet vel determinet propositionem, ut explicatur infra.

(3) Hæc tria enim sunt quid unum et idem.

(4) Impersonali sensu sic supplendo: Erat aliqua duratio quando non erat adhuc Filius Dei; hoc est, non semper fuit, quod intendebant ariani.

(5) Aut a minus communi ad magis commune, quod dicitur sophisma



**ART. X** — UTRUM HÆC SIT VERA:  
CHRISTUS, SECUNDUM QUOD HOMO,  
EST CREATURA<sup>1</sup>.

De his etiam Sent. III, dist. 4, qu. I, art. 2, qu. I corp. et quæst. II ad 3, et dist. 10, qu. I, art. 1, quæst. II et dist. 11, quæst. I, art. 3.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod hæc sit falsa: *Christus, secundum quod homo, est creatura vel inæp̃t esse*. Nihil enim in Christo est creatum, nisi humana natura. Sed hæc est falsa: *Christus, secundum quod homo, est humana natura*. Ergo hæc etiam est falsa: *Christus, secundum quod homo, est creatura*.

2. Præterea, prædicatum magis prædicatur de termino in reduplicatione posito, quam de ipso subjecto propositionis; sicut si dicam: Corpus, secundum quod coloratum, est visibile, sequitur quod coloratum sit visibile. Sed hæc non est absolute, sicut dictum est (art. 8 et 9 præc.), concedenda: *Homo Christus est creatura*. Ergo neque hæc: *Christus, secundum quod homo, est creatura*.

3. Præterea, quidquid prædicatur de quocumque homine, secundum quod homo, prædicatur de eo per se et simpliciter: idem enim est per se, et secundum quod ipsum, ut dicitur in Metaph. lib. V<sup>2</sup>. Sed hæc est falsa: *Christus est per se, et simpliciter creatura*. Ergo etiam hæc est falsa: *Christus, secundum quod homo, est creatura*.

Sed contra, omne quod est, vel est creator vel creatura. Sed hæc est falsa: *Christus, secundum quod homo, est creator*. Ergo hæc est vera: *Christus, secundum quod homo, est creatura*.

CONCLUSIO. — Hæc propositio, *Christus, secundum quod homo, est creatura*, simpliciter concedenda est, quia reduplicatio ad naturam pertinet; hæc vero, *Christus, secundum quod hic homo, est creatura*, quia reduplicatio per id quod additur, ad suppositum trahitur, magis neganda quam concedenda est.

Respondeo dicendum quod cum dicitur: *Christus secundum quod homo, hoc nomen homo potest resumī in reduplicatione vel ratione suppositi, vel ratione naturæ*. Si quidem resumatur ratione suppositi, cum suppositum humanæ naturæ in Christo sit æternum et increatum, hæc erit falsa: *Christus, secundum quod homo, est creatura*. Si vero re-

(1) S. Doctor ostendit hanc propositionem magis esse concedendam quam negandam.  
(2) Text. 23.

sumatur ratione humanæ naturæ, sic est vera; quia ratione humanæ naturæ, sive secundum humanam naturam, convenit ei esse creaturam, ut supra dictum est (art. 8 huj. quæst.). Sciendum tamen quod nomen sic resumptum in reduplicatione magis proprie tenetur pro natura quam pro supposito; resumitur enim in vi prædicati, quod tenetur formaliter: idem enim est dictu: *Christus, secundum quod homo*, ac si diceretur: *Christus, secundum quod est homo*. Et ideo hæc est magis concedenda quam neganda: *Christus, secundum quod homo, est creatura*. Si tamen adderetur aliquid per quod traheretur ad suppositum, esset propositio magis neganda quam concedenda; puta si diceretur: *Christus, secundum quod hic homo, est creatura*.

Ad primum ergo dicendum, quod licet Christus non sit humana natura, est tamen habens humanam naturam. Nomen autem creaturæ natum est prædicari non solum de abstractis, sed etiam de concretis; dicimus enim quod humanitas est creatura, et quod homo est creatura.

Ad secundum dicendum, quod *ly homo, secundum quod ponitur in subjecto*, magis respicit suppositum; secundum autem quod ponitur in reduplicatione, magis respicit naturam; ut dictum est (in corp. art.). Et quia natura est creata, suppositum vero increatum; ideo licet non concedatur ista simpliciter, *Homo Christus est creatura*; conceditur tamen ista, *Christus, secundum quod homo, est creatura*.

Ad tertium dicendum, quod cuilibet homini, qui est suppositum solius naturæ humanæ, competit quod non habeat esse, nisi secundum humanam naturam; et ideo de quolibet tali supposito sequitur, si secundum quod homo, est creatura, quod sit creatura simpliciter. Sed Christus non solum est suppositum humanæ naturæ, sed etiam divinæ, secundum quam habet esse increatum. Et ideo non sequitur, si secundum quod homo, est creatura, quod sit simpliciter creatura.

**ART. XI** — UTRUM HÆC SIT VERA: CHRISTUS, SECUNDUM QUOD HOMO, EST DEUS<sup>3</sup>.

De his etiam Sent. III, dist. 10, quæst. I, art. 1, quæst. I, et quæst. III corp.

Ad undecimum sic proceditur. 1. Vi-

(3) Docet S. Doctor hanc propositionem potius negandam quam concedendam esse.

detur quod Christus, secundum quod homo, sit Deus. Christus enim est Deus per gratiam unionis. Sed Christus, secundum quod homo, habet gratiam unionis. Ergo Christus, secundum quod homo, est Deus.

2. Præterea, dimittere peccata est proprium Dei, secundum illud Isa. XLIII, 25: *Ego sum ipse qui deleo iniquitates tuas propter me*. Sed Christus, secundum quod homo, dimittit peccata, secundum illud Matth. ix, 6: *Ut autem sciatis quia Filius hominis habet potestatem in terra dimittendi peccata*<sup>1</sup>, etc. Ergo Christus, secundum quod homo, est Deus.

3. Præterea, Christus non est homo communis, sed est homo iste particularis. Sed Christus, secundum quod est iste homo, est Deus; quia in isto homine designatur suppositum æternum, quod naturaliter est Deus. Ergo Christus, secundum quod homo, est Deus.

Sed *contra*, illud quod convenit Christo, secundum quod homo, convenit cuilibet homini. Si ergo Christus, secundum quod homo, est Deus, sequitur quod omnis homo sit Deus: quod patet esse falsum.

**CONCLUSIO.** — Tametsi hæc, Christus, secundum quod homo, est Deus, concedi possit ut vera, dummodo homo teneatur pro supposito, non autem pro natura; magis tamen neganda est quam concedenda, cum reduplicatio ad naturam potius quam ad personam referenda sit.

Respondeo dicendum quod iste terminus *homo* in reduplicatione positus potest dupliciter accipi. Uno modo quantum ad naturam: et sic non est verum quod Christus, secundum quod homo, sit Deus; quia humana natura est distincta a divina secundum differentiam naturæ. Alio modo potest accipi ratione suppositi; et sic cum suppositum naturæ humanæ in Christo sit persona Filii Dei, cui per se convenit esse Deum, verum est quod Christus, secundum quod homo, sit Deus. Quia tamen terminus in reduplicatione positus magis proprie tenetur pro natura quam pro supposito, ut supra dictum est (art. præc. in corp. et ad 2), ideo magis est ista neganda: *Chri-*

*stus, secundum quod homo, est Deus, quam sit affirmanda.*

Ad *primum* ergo dicendum, quod non secundum idem convenit alicui moveri ad aliquid et esse illud; nam moveri convenit alicui ratione materiæ vel subiecti<sup>2</sup>; esse autem in actu ratione formæ. Et similiter non secundum idem convenit Christo ordinari ad hoc quod sit Deus per gratiam unionis, et esse Deum; sed primum convenit ei secundum humanam naturam, secundum vero secundum divinam. Et ideo hæc est vera: *Christus, secundum quod homo, habet gratiam unionis*, non tamen ista: *Christus, secundum quod homo, est Deus.*

Ad *secundum* dicendum, quod Filius hominis habet in terra potestatem dimittendi peccata, non virtute humanæ naturæ, sed virtute naturæ divinæ; in qua quidem natura divina consistit potestas dimittendi peccata per auctoritatem; in humana autem natura consistit instrumentaliter et per ministerium. Unde Chrysostomus<sup>3</sup> hoc exponens dicit: "Signanter dixit: *In terra dimittendi peccata*, ut ostenderet quod humanæ naturæ potestatem Divinitatis univit indivisibili unione; quia etsi factus est homo, tamen Dei Verbum permansit."

Ad *tertium* dicendum, quod cum dicitur *iste homo*, pronomen demonstrativum hoc nomen *homo* trahit ad suppositum; et ideo magis est hæc vera: *Christus, secundum quod iste homo, est Deus*, quam ista: *Christus, secundum quod homo, est Deus.*

**ART. XII.** — UTRUM HÆC SIT VERA: CHRISTUS, SECUNDUM QUOD HOMO, EST HYPOSTASIS VEL PERSONA.

De his etiam Sent. III, dist. 10, quæst. 1, art. 2, et Rom. 1, lect. 3.

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus, secundum quod homo, sit hypostasis vel persona. Illud enim quod convenit cuilibet homini, convenit Christo, secundum quod est homo: est enim aliis hominibus similis, secundum illud Philipp. II, 7: *In similitudinem hominum factus*. Sed omnis homo est persona. Ergo Christus, secundum quod homo, est persona.

est materiæ vel subiecti: sicut e contrario esse actum convenit formæ quasi subjectum ipsum vel materiam actuanti.

(3) Super Matth. implic., hom. 30, circa med.

(1) Occasione paralytici, cui dixerat: *Confide, fili, remittuntur tibi peccata tua*.

(2) Nempe quia moveri ad aliquid est ejus quod est adhuc in potentia; esse autem in potentia



2. Præterea, Christus, secundum quod homo, est substantia rationalis naturæ; non autem substantia universalis; ergo substantia individua. Sed nihil aliud est persona quam " rationalis naturæ individua substantia, " ut Boetius dicit <sup>1</sup>. Ergo Christus, secundum quod homo, est persona.

3. Præterea, Christus, secundum quod homo, est res humanæ naturæ; et suppositum, et hypostasis ejusdem naturæ. Sed omnis hypostasis, et suppositum, et res humanæ naturæ est persona. Ergo Christus, secundum quod homo, est persona.

Sed *contra*, Christus, secundum quod homo, non est persona æterna. Si ergo Christus, secundum quod homo, sit persona, sequeretur quod in Christo sint duæ personæ, una temporalis et alia æterna; quod est erroneum, ut supra dictum est (quæst. II, art. 3 et 6, et qu. IV, art. 2 et 3).

CONCLUSIO. — Hæc propositio, Christus, secundum quod homo, est hypostasis vel persona, vera est, si vox homo in reduplicatione accipiatur ratione suppositi vel naturæ, cui competit esse in aliqua persona, non quidem humana, sed divina.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. 10 et 11 huj. quæst.), iste terminus *homo* in reduplicatione positus potest accipi vel ratione suppositi, vel ratione naturæ. Cum ergo dicitur: *Christus, secundum quod homo, est persona*; si accipiatur ratione suppositi, manifestum est quod Christus, secundum quod homo, est persona; quia suppositum humanæ naturæ nihil aliud quam persona Filii Dei <sup>2</sup>. Si autem accipiatur ratione naturæ, sic potest intelligi dupliciter: uno modo, ut intelligatur quod naturæ humanæ competat esse in aliqua persona; et hoc etiam modo verum est: omne enim quod subsistit in humana natura, est persona. Alio modo potest intelligi, ut naturæ humanæ in Christo propria personalitas debeat, causata ex principiis humanæ naturæ: et sic Christus, secundum quod

homo, non est persona; quia humana natura non est per se seorsum subsistens a divina natura, quod requirit ratio personæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quod omni homini convenit esse personam, secundum quod omne subsistens in humana natura est persona <sup>3</sup>. Sed hoc est proprium homini Christo, quod persona subsistens in humana natura ejus non sit causata ex principiis humanæ naturæ, sed sit æterna: et ideo uno modo est persona, secundum quod homo; alio modo non, sicut dictum est (in corp. artic.).

Ad *secundum* dicendum, quod *substantia individua*, quæ ponitur in definitione personæ, importat substantiam completam per se subsistentem separatim ab aliis: alioquin manus hominis posset dici persona <sup>4</sup>, cum sit substantia quædam individua: quia tamen est substantia individua, sicut in alio existens, non potest dici persona: et eadem ratione nec humana natura in Christo, quæ tamen potest dici individuum vel singulare quoddam.

Ad *tertium* dicendum, quod sicut persona significat quid completum et per se subsistens in natura rationali; ita hypostasis, suppositum et res naturæ <sup>5</sup> in genere substantiæ significant quiddam per se subsistens. Unde sicut humana natura non est per se persona seorsum a persona Filii Dei; ita etiam non est per se hypostasis, vel suppositum, vel res naturæ. Et ideo in sensu in quo negatur ista: *Christus, secundum quod homo, est persona*, oportet etiam negari omnes alias.

## QUÆSTIO XVII.

### DE PERTINENTIBUS AD UNITATEM IN CHRISTO QUANTUM AD ESSE, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de his quæ pertinent ad unitatem in Christo in communi. Nam de his quæ pertinent ad unitatem vel pluralitatem in speciali, suis locis determinandum est; sicut supra determinatum est (quæst. IX), quod in Christo non est una tantum scientia, et *infra* determinabitur (quæst. XXXV), quod in Christo

tius adæquate subsistens, ut mox plenius ad 2 explicabitur ex professo.

(4) Sicut et multo magis talis proprie dici posset anima; quia separatim subsistit extra corpus: non est autem persona, quia completo non subsistit.

(5) Hæc verba ex professo (part. I, qu. XXX, art. 2) explicata sunt.

(1) In lib. De duabus nat., aliquant. a princ.

(2) Ut sit naturæ humanæ suppositum virtualiter prout illam terminat, et propriam subsistentiam illi confert; non formaliter prout ex ejus principiis oritur, sicut suppositum humanum.

(3) Si sit per se, complete, ac per modum to-

non est una tantum nativitas. Considerandum est ergo: primo, de unitate Christi quantum ad esse; secundo, quantum ad velle; tertio, quantum ad operari. Circa primum quaeruntur duo: 1. Utrum Christus sit unum vel duo. — 2. Utrum in Christo sit tantum unum esse.

**ART. I. — UTRUM CHRISTUS SIT UNUM VEL DUO <sup>1</sup>.**

De his etiam Sent. III, dist. 6, quaest. II, art. 1, et dist. 21, quaest. I, art. 1, quaest. II ad 6 et Contra gent. lib. IV, cap. 38 fin. et un. art. 2 ad 2, et 7, et art. 3 et 4, per tot., et art. 5 ad 14.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non sit unum, sed duo. Dicit enim Augustinus <sup>2</sup>: "Quia forma Dei accepit formam servi, utrumque Deus propter accipientem Deum, utrumque autem homo propter acceptum hominem." Sed utrumque dici non potest, nisi ubi sunt duo. Ergo Christus est duo.

2. Præterea, ubicumque est aliud et aliud, ibi sunt duo. Sed Christus est aliud et aliud; dicit enim Augustinus <sup>3</sup>: "Cum in forma Dei esset, formam servi accepit, utrumque unus; sed est aliud propter Verbum; aliud propter hominem." Ergo Christus est duo.

3. Præterea, Christus non est tantum homo, quia sic purus <sup>4</sup> homo esset. Ergo est aliquid aliud quam homo; et ita in Christo est aliud et aliud. Ergo Christus est duo.

4. Præterea, Christus est aliquid quod est Pater, et est aliquid quod non est Pater <sup>5</sup>. Ergo Christus est aliquid et aliquid. Ergo Christus est duo.

5. Præterea, sicut in mysterio Trinitatis sunt tres personæ in una natura; ita in mysterio Incarnationis sunt duæ naturæ in una persona. Sed propter unitatem naturæ, non obstante distinctione personæ, Pater et Filius sunt unum, secundum illud Joan. x, 30: *Ego et Pater unum sumus*. Ergo, non obstante unitate personæ, propter dualitatem naturarum, Christus est duo.

6. Præterea, Philosophus dicit <sup>6</sup>, quod unum et duo denominative dicuntur. Sed Christus habet dualitatem naturarum. Ergo Christus est duo.

(1) Christus est unus aut unum, non duo; hinc in symbolo Athanas. dicitur: "Qui licet Deus sit et homo, non duo tamen, sed unus est Christus. Unus autem non conversione divinitatis in carnem; sed assumptione humanitatis in Deum. Unus omnino non confusione substantiæ, sed unitate personæ. Nam sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus." (2) De Trin. lib. I, cap. 7, circa med.

7. Præterea, sicut forma accidentalis facit alterum, ita forma substantialis aliud, ut Porphyrius dicit <sup>7</sup>. Sed in Christo sunt duæ naturæ substantiales, humana scilicet et divina. Ergo Christus est aliud et aliud. Ergo Christus est duo.

Sed contra est quod Boetius dicit <sup>8</sup>: "Omne quod est, inquantum est, unum est." Sed Christum esse confitemur. Ergo Christus est unum.

**CONCLUSIO.** — Cum in Christo sit unum suppositum et una persona, Christus et unus esse recte dicitur, et unum; non autem duo.

Respondeo dicendum quod natura secundum se considerata, prout in abstracto significatur, non vere potest prædicari de supposito seu persona, nisi in Deo, in quo non differt *quod est*, et *quo est*, ut in prima parte habitum est (qu. III, art. 3 et 4). In Christo autem cum sint duæ naturæ, divina scilicet et humana; altera earum, scilicet divina, potest de eo prædicari et in abstracto et in concreto; dicimus enim quod Filius Dei, qui supponitur in hoc nomine *Christus*, et est divina natura, et est Deus. Sed humana natura non potest prædicari de Christo secundum se in abstracto, sed solum in concreto, prout scilicet significatur in supposito. Non enim vere potest dici quod Christus sit humana natura, quia natura humana non est nata prædicari de suo supposito: dicitur autem quod Christus est homo, sicut et quod Christus est Deus. Deus autem significat habentem Deitatem, et homo significat habentem humanitatem. Aliter tamen habens humanitatem significatur per hoc nomen *homo*, et aliter per hoc nomen *Jesus* vel *Petrus*. Nam hoc nomen *homo* importat habentem humanitatem indistincte, sicut et hoc nomen *Deus* indistincte importat habentem Deitatem; hoc autem nomen *Petrus* vel *Jesus*, importat distincte habentem humanitatem; scilicet sub determinatis individualibus proprietatibus; sicut et hoc

(3) In Ench. cap. 35, in med.

(4) Seu *merus homo*, excludendo divinitatem.

(5) Id est, habet aliquod esse quod habet Pater, puta esse divinum: et aliquid aliud esse quod non habet etiam Pater, puta esse humanum. (6) Physic. lib. III, text. 18.

(7) In Prædic. cap. De differ.

(8) In lib. De duab. naturis implic, et lib. De unit. et uno, circa princ.



nomen *Filius Dei* importat habentem Deitatem sub determinata proprietate personali. Numerus autem dualitatis in Christo ponitur circa ipsas naturas. Et ideo si ambæ naturæ in abstracto prædicarentur de Christo, sequeretur quod Christus esset duo. Sed quia duæ naturæ non prædicantur de Christo, nisi prout significantur in supposito, oportet secundum rationem suppositi prædicari de Christo unum vel duo. Quidam autem posuerunt in Christo duo supposita, sed unam personam: quæ quidem videtur se habere secundum eorum opinionem tanquam suppositum completum ultima completionem. Et ideo quia ponebant in Christo duo supposita, dicebant Christum esse duo neutraliter. Sed quia ponebant unam personam, dicebant Christum unum masculine: nam neutrum genus designat quiddam informe et imperfectum: genus autem masculinum designat quiddam formatum et perfectum. Nestoriani autem ponentes in Christo duas personas, dicebant, Christum non solum esse duo neutraliter, sed etiam duos masculine. Quia vero nos ponimus in Christo unam personam, et unum suppositum, ut ex supra dictis patet (quæst. II, art. 2 et 3), sequitur quod dicamus quod non solum Christus est unus masculine, sed etiam quod est unum neutraliter<sup>1</sup>.

Ad primum ergo dicendum quod verbum illud Augustini non est sic intelligendum, quod ly *utrumque* teneatur ex parte prædicati, quasi dicat quod Christus sit utrumque; sed tenetur ex parte subjecti. Et tunc ly *utrumque* ponitur non quasi pro duobus suppositis, sed pro duobus nominibus significantibus duas naturas in concreto. Possum enim dicere quod utrumque, scilicet Deus et homo, est Deus propter accipientem Deum; et utrumque, scilicet Deus et homo, est homo propter acceptum hominem.

Ad secundum dicendum, quod cum dicitur: *Christus est aliud et aliud*, locutio est exponenda, ut sit sensus: *Habens aliam et aliam naturam*. Et hoc modo exponit Augustinus in lib. contra Felicia-

num<sup>2</sup>, ubi cum dixisset: "In mediatore Dei et hominum aliud Dei Filius, aliud hominis Filius," subdit: "Aliud, inquam, pro discretionem substantiæ, non aliud pro unitate personæ." Unde Gregorius Nazianz. in ep. I<sup>3</sup> ad Cledonium dicit: "Si oportet compendiose dicere, aliud quidem et aliud ea ex quibus Salvator est: siquidem non idem est invisibile visibili, et quod absque tempore, ei quod sub tempore: non autem alius et alius: absit: hæc enim ambo unum."

Ad tertium dicendum quod hæc est falsa: *Christus est tantum homo*, quia non excludit aliud suppositum, sed aliam naturam, eo quod termini in prædicato positi formaliter tenentur. Si vero adderetur aliquid, per quod traheretur ad suppositum, esset vera locutio, puta: *Christus est tantum id quod est homo*. Non tamen sequitur quod sit aliquid aliud quam homo; quia ly *aliud*, cum sit relativum diversitatis substantiæ<sup>4</sup>, proprie refertur ad suppositum, sicut et omnia relativa facientia personalem relationem. Sequitur autem: ergo habet aliam naturam.

Ad quartum dicendum, quod cum dicitur: *Christus est aliquid quod est Pater*, ly *aliquid* tenetur pro natura divina, quæ etiam in abstracto prædicatur de Patre et Filio. Sed cum dicitur, *Christus est aliquid quod non est Pater*, ly *aliquid* tenetur non pro ipsa natura humana, secundum quod significatur in abstracto, sed secundum quod significatur in concreto, non quidem secundum suppositum distinctum, sed secundum suppositum indistinctum; prout scilicet substat naturæ, non autem proprietatibus individuantibus. Et ideo non sequitur quod Christus sit aliud et aliud, vel quod sit duo; quia suppositum humanæ naturæ in Christo, quod est persona Filii Dei, non ponit in numerum cum natura divina, quæ prædicatur de Patre et Filio.

Ad quintum dicendum, quod in mysterio divinæ Trinitatis natura divina prædicatur etiam in abstracto de tribus personis: et ideo simpliciter potest dici quod tres personæ sint unum. Sed in

(1) Non tamen eo sensu quo *unum* neutraliter dicitur in divinis ad unam et eandem naturam designandam; sicut cum Christus ait (Jo. x, 30): *Ego et Pater unum sumus*, sed propter unitatem suppositi.

(2) Cap. 11, in fin. — Plenius quam hic prope finem: sicut in uno, inquit, homine aliud animus, aliud corpus.

(3) Inter princ. et med.

(4) Hoc est substantiæ diversitatem significans

mysterio Incarnationis non prædicantur ambæ naturæ in abstracto de Christo: et ideo non potest simpliciter dici quod Christus sit duo.

Ad sextum dicendum, quod duo dicitur, quasi habens dualitatem, non quidem in aliquo alio, sed in ipso de quo *duo* prædicatur. Fit autem prædicatio de supposito, quod importatur per hoc nomen *Christus*. Quamvis igitur Christus habeat dualitatem naturarum, quia tamen non habet dualitatem suppositorum, non potest dici Christus esse duo.

Ad septimum dicendum, quod *alterum* importat diversitatem accidentis. Et ideo diversitas accidentis sufficit ad hoc quod aliquid simpliciter dicatur alterum. Sed *aliud* importat diversitatem substantiæ; substantia autem dicitur non solum natura, sed etiam suppositum, ut dicitur <sup>1</sup>. Et ideo diversitas naturæ non sufficit ad hoc quod aliquid simpliciter dicatur aliud, nisi adsit diversitas secundum suppositum: sed diversitas naturæ facit aliud secundum quid, scilicet secundum naturam, si non adsit diversitas suppositi.

#### ART. II. — UTRUM IN CHRISTO SIT TANTUM UNUM ESSE <sup>2</sup>.

De his etiam Sent. III, dist. 4, quæst. 1, art. 2, qu. 1 corp. fin. et dist. 6, quæst. 11, art. 2, et un. art. 4, et quol. IX, quæst. 11, art. 2, et Opusc. II, cc. 210 et 211.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in Christo non sit tantum unum esse, sed duo. Dicit enim Damascenus <sup>3</sup>, quod ea quæ consequuntur naturam, in Christo duplicantur. Sed esse consequitur naturam; esse enim est a forma. Ergo in Christo sunt duo esse.

2. Præterea, esse Filii Dei est ipsa natura divina, et est æternum. Esse autem hominis Christi non est divina natura, sed est esse temporale. Ergo in Christo non est tantum unum esse.

3. Præterea, in Trinitate quamvis sint tres personæ, est tamen unum esse <sup>4</sup> propter unitatem naturæ. Sed in Christo sunt duæ naturæ, quamvis sit una

persona. Ergo in Christo non est tantum unum esse, sed duo.

4. Præterea, in Christo anima dat aliud quod esse corpori, cum sit forma ejus. Sed non dat ei esse divinum, cum sit increatum. Ergo in Christo est aliud esse præter esse divinum, et sic in Christo non est tantum unum esse.

Sed *contra*, unumquodque secundum hoc dicitur ens, secundum quod dicitur unum, quia unum et ens convertuntur. Si ergo in Christo essent duo esse, et non tantum unum, Christus esset duo, et non unum.

CONCLUSIO. — Cum humana natura adjuncta sit Filio Dei in persona, et non accidentaliter, unum tantum in Christo esse personale ponendum est.

Respondeo dicendum quod quia in Christo sunt duæ naturæ, et una hypostasis, necesse est quod ea quæ ad naturam pertinent in Christo, sint duo; quæ autem pertinent ad hypostasim in Christo, sint unum <sup>5</sup> tantum. Esse autem pertinet et ad naturam, et ad hypostasim; ad hypostasim quidem, sicut ad id quod habet esse; ad naturam autem, sicut ad id quo aliquid habet esse. Natura enim significatur per modum formæ, quæ dicitur ens ex eo quod ea aliquid est <sup>6</sup>; sicut albedine est aliquid album, et humanitate est aliquis homo. Est autem considerandum quod si est aliqua forma vel natura, quæ non pertineat ad esse personale hypostasis subsistentis, illud esse non dicitur esse illius personæ simpliciter, sed secundum quid: sicut esse album est esse Socratis, non inquantum est Socrates, sed inquantum est albus. Et huiusmodi esse nihil prohibet multiplicari in una hypostasi vel persona: aliud enim est esse quo Socrates est albus, et quo Socrates est musicus. Sed illud esse quod pertinet ad ipsam hypostasim, vel personam secundum se, impossibile est in una hypostasi vel persona multiplicari; quia impossibile est quod unius rei non sit unum esse. Si igitur humana natura ad-

(1) Metaph. lib. V, text. 15.

(2) S. Doctor probat in hoc articulo esse in Christo unicam existentiam. Paludanus et pauci alii volunt per *unum esse* intelligere unitatem subsistentiæ, sed hæc sententia non videtur recta, quia jam ex professo de subsistentia disputavit S. Doctor, et unam in Christo statuit (quæst. 11).

(3) Orth. fid. lib. III, cap. 13.

(4) Substantiale saltem et absolutum, quamvis tres entitates relativæ.

(5) Velut in unum suppositum coalescentia.

(6) Quia licet habeat entitatem aliquam secundum se, præsertim vero forma humana, quæ est anima, non habet eam tamen plenam et completam, nisi per ordinem ad ipsum totum cuius est forma et pars: unde potius dici potest id quo est quam id quod est.



veniret Filio Dei non hypostatice vel personaliter, sed accidentaliter, sicut quidam posuerunt<sup>1</sup>, oporteret ponere in Christo duo esse; unum quidem, secundum quod est Deus, aliud autem, secundum quod est homo; sicut in Socrate ponitur aliud esse, secundum quod est albus, et aliud, secundum quod est homo; quia esse album non pertinet ad ipsum esse personale Socratis; esse autem capitatum, et esse corporeum, et esse animatum, totum pertinet ad unam personam Socratis; et ideo ex omnibus his non fit nisi unum esse in Socrate: et si contingeret quod post constitutionem personæ Socratis advenirent Socrati manus, vel pedes, vel oculi, sicut accidit in cæco nato<sup>2</sup>; ex his non accresceret Socrati aliud esse, sed solum relatio quædam ad huiusmodi; quia scilicet diceretur esse non solum secundum ea quæ prius habebat, sed etiam secundum ea quæ sibi postmodum advenerunt. Sic igitur cum humana natura conjungatur Filio Dei hypostatice vel personaliter, ut supra dictum est (qu. II, art. 5 et 6), et non accidentaliter; consequens est quod secundum humanam naturam non adveniat ei novum esse personale, sed solum nova habitudo esse personalis præexistentis ad naturam humanam, ut scilicet persona illa jam dicatur subsistere non solum secundum divinam naturam, sed etiam secundum humanam.

Ad primum ergo dicendum, quod esse consequitur naturam, non sicut habentem esse, sed sicut qua aliquid est; personam autem, sive hypostasim consequitur, sicut habentem esse. Et ideo magis retinet<sup>3</sup> unitatem secundum unitatem hypostasis, quam habeat dualitatem secundum dualitatem naturæ.

Ad secundum dicendum, quod illud esse æternum Filii Dei, quod est divina natura, fit esse hominis, in quantum humana natura assumitur a Filio Dei in unitatem personæ.

Ad tertium dicendum, quod, sicut in prima parte dictum est (quæst. III, art. 3 et 4, et quæst. XXXIX, art. 1), quia persona divina est idem cum natura, in personis divinis non est aliud esse personæ præter esse naturæ; et ideo tres

personæ non habent nisi unum esse. Haberent autem triplex esse, si in eis esset aliud esse personæ, et aliud esse naturæ.

Ad quartum dicendum quod anima in Christo dat osse corpori, in quantum facit ipsum actu animatum; quod est dare ei complementum naturæ et speciei. Sed si intelligatur corpus perfectum per animam absque hypostasi habente utrumque, hoc totum compositum ex anima et corpore, prout significatur nomine humanitatis, non significatur ut *quod est*, sed ut *quo aliquid est*. Et ideo ipsum esse est personæ subsistentis, secundum quod habet habitudinem ad talem naturam; cæjus habitudinis causa est anima, in quantum perficit humanam naturam informando corpus.

## QUESTIO XVIII.

### DE PERTINENTIBUS AD UNITATEM IN CHRISTO QUANTUM AD VOLUNTATEM, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de unitate quantum ad voluntatem; et circa hoc quaruntur sex: 1. Utrum in Christo sit alia voluntas divina et alia humana. — 2. Utrum in humana natura Christi sit alia voluntas sensualitatis et alia rationis. — 3. Utrum ex parte rationis fuerint in Christo plures voluntates. — 4. Utrum in Christo fuerit liberum arbitrium. — 5. Utrum voluntas humana Christi fuerit omnino conformis divinæ voluntati in volute. — 6. Utrum in Christo fuerit aliqua contrarietas voluntatum.

#### ART. I. — UTRUM IN CHRISTO SINT DUE VOLUNTATES 4.

De his etiam Sent. III, dist. 14, art. 1, qu. I corp. et dist. 17, art. 1, quæst. I, et Cont. gent. lib. IV, cap. 36, et De pot. qu. X, art. 4 ad 13, et Op. II, cap. 102, et Joan VI, lect. 4.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in Christo non sint due voluntates, una divina et alia humana. Voluntas enim est primum movens et imperans in unoquoque volente. Sed in Christo primum movens et imperans fuit voluntas divina: quia omnia humana in Christo movebantur secundum voluntatem divinam. Ergo videtur quod in Christo non fuerit nisi una voluntas, scilicet divina.

2. Præterea, instrumentum non movetur propria voluntate, sed voluntate mo-

(1) Hæretici nestoriani, ut sæpe sæpius dictum est.

(2) Alludens ad cæcum natum, Joan. IX.

(3) Scilicet Christus

(4) In hoc articulo refellit S. Doctor errorem Sergii Constantinopolitani, Macarii Antiocheni, Cyri Alexandrini et aliorum qui a sua hæresi fuerunt dicti monothelitæ.

ventis. Sed natura humana fuit in Christo, sicut instrumentum divinitatis ejus. Ergo natura humana in Christo non movebatur propria voluntate, sed divina.

3. Præterea, illud solum multiplicatur in Christo quod pertinet ad naturam. Voluntas autem non videtur ad naturam pertinere: quia ea quæ sunt naturalia, sunt ex necessitate; quod autem est voluntarium, non est necessarium. Ergo voluntas est una tantum in Christo.

4. Præterea, Damascenus dicit <sup>1</sup> quod "aliqua velle non est naturæ, sed nostræ intelligentiæ," scilicet personalis. Sed omnis voluntas est aliqualis voluntas; quia nihil est in genere quod non sit in aliqua ejus specie. Ergo omnis voluntas ad personam pertinet. Sed in Christo fuit et est una tantum persona. Ergo in Christo est una tantum voluntas.

Sed contra est quod Dominus dicit <sup>2</sup>: *Pater, si vis, transfer calicem istum a me; verumtamen non mea voluntas, sed tua fiat* <sup>3</sup>; quod inducens Ambrosius ad Gratianum imperatorem <sup>4</sup> dicit: "Sicut suscepit voluntatem meam, suscepit tristitiam meam." Et super Luc. <sup>5</sup> dicit: "Voluntatem suam ad hominem retulit, Patris ad Divinitatem: voluntas enim hominis est temporalis, voluntas Divinitatis æterna."

CONCLUSIO. — Cum Filius Dei humanam naturam perfectam assumpsit, et per hoc nihil divinæ ejus naturæ ademptum fuerit, duas in ipso voluntates fuisse necessarium est, divinam scilicet et humanam.

Respondeo dicendum quod quidam posuerunt in Christo esse unam solam voluntatem. Sed ad hoc ponendum diversimode moti esse videntur. Apollinaris enim non posuit animam intellectualem in Christo, sed quod Verbum esset loco animæ, vel etiam loco intellectus. Unde cum voluntas sit in ratione <sup>6</sup>, ut Philosophus dicit <sup>7</sup>, sequebatur quod in Christo non esset voluntas humana; et ita

in eo non esset nisi una voluntas. Et similiter Eutyches, et omnes qui posuerunt unam naturam compositam in Christo, cogebantur ponere unam voluntatem in eo. Nestorius etiam, quia posuit unionem Dei et hominis esse factam solum secundum affectum et voluntatem, posuit unam voluntatem in Christo. Postmodum vero Macarius Antiochenus patriarcha, et Cyrus Alexandrinus, et Sergius Constantinopolitanus, et quidam eorum sequaces posuerunt in Christo unam voluntatem, quamvis ponerent duas naturas in Christo secundum hypostasim unitas; quia opinabantur quod humana natura in Christo nunquam movebatur proprio motu, sed solum secundum quod erat mota a Divinitate, ut patet ex epistola synodica Agathonis papæ <sup>8</sup>. — Et ideo in sexta synodo apud Constantinopolim celebrata <sup>9</sup> determinatum est, oportere dici quod in Christo sint duæ voluntates; ubi sic legitur: "Juxta quod olim prophetæ de Christo, et ipse nos erudit, et sanctorum Patrum nobis tradidit symbolum, duas naturales voluntates in eo, et duas naturales operationes prædicamus." Et hoc necessarium fuit dici. Manifestum est enim quod Filius Dei assumpsit humanam naturam perfectam, sicut supra ostensum est (quæst. II, art. 5). Ad perfectionem autem humanæ naturæ pertinet voluntas, quæ est naturalis ejus potentia, sicut et intellectus, ut patet ex his quæ in prima parte dicta sunt (quæst. LXXIX et LXXX). Unde necesse est dicere quod Filius Dei humanam voluntatem assumpsit cum humana natura. Per assumptionem autem humanæ naturæ nullam diminutionem passus est Filius Dei in his quæ pertinent ad divinam naturam, cui competit voluntatem habere, ut in prima parte habitum est (quæst. XIX, art. 1). Unde necesse est dicere quod in Christo sint duæ voluntates, una scilicet divina, et alia humana <sup>10</sup>.

Ad primum ergo dicendum, quod quid-

gener. VI, act. 4. — Tum quæ ad Constantinum Pogonatam imperatorem, tum quæ ad ipsam sanctam synodum velut quædam fidei directio et instructio transmissa est.

(9) Mox cit., act. 18, quæ græce est 17 in Symb. Const. 150 PP., versus fin.

(10) Hinc dicitur in synod. VI, act. 8: "Omnes qui docuerunt et dicunt unam voluntatem et unam operationem in duabus naturis unius Domini nostri Jesu Christi vere Dei nostri, anathematizamus."

(1) Orth. fid. lib. III, c. 14, inter princ. et med.

(2) Luc. XXII, 42.

(3) Et alibi (Matth. XXV): *Non sicut ego volo, sed sicut tu.* (Joan. V): *Non quero voluntatem meam, sed voluntatem ejus qui misit me.*

(4) De fide, lib. II, cap. 3, versus fin.

(5) Cap. XXII sup. illud: *Verumtamen non mea voluntas.*

(6) Scilicet in parte rationali per quam tota superior pars animæ intelligitur.

(7) De anima lib. III, text. 42.

(8) A med., et habetur in conc. Constant. III,



quid fuit in humana natura Christi, movebatur nutu voluntatis divinæ: non tamen sequitur quod in Christo non fuerit motus voluntatis proprius naturæ humanæ: quia etiam aliorum sanctorum piæ voluntates moventur secundum voluntatem Dei, *qui operatur in eis velle et perficere*, ut dicitur Philipp. II. Licet enim voluntas non possit interius moveri ab aliqua creatura, interius tamen movetur a Deo, ut in prima parte dictum est (quæst. cy, art. 4). Et sic etiam Christus secundum voluntatem humanam sequebatur voluntatem divinam, secundum illud Ps. xxxix, 9: *Ut facerem voluntatem tuam, Deus meus, volui*. Unde Augustinus dicit contra Maximinum <sup>1</sup>: 'Ubi dixit Filius Patri: *Non quod ego volo, sed quod tu vis*, quid te adjuvat, quod tua verba subjungis, et dicis: Ostendit vere suam voluntatem subjectam suo genitori: quasi nos negemus hominis voluntatem voluntati Dei debere esse subjectam?'

Ad secundum dicendum, quod proprium est instrumenti quod moveatur a principali agente; diversimode tamen secundum proprietatem naturæ ipsius. Nam instrumentum inanimatum, sicut securis aut serra, movetur ab artifice per solum motum corporalem: instrumentum vero animatum anima sensibili movetur per appetitum sensitivum, sicut equus a sessore; instrumentum vero animatum anima rationali movetur per voluntatem ejus; sicut per imperium domini movetur servus ad aliquid agendum, qui quidem servus est sicut instrumentum animatum, ut Philosophus dicit <sup>2</sup>. Sic ergo humana natura in Christo fuit instrumentum Divinitatis, ut moveretur per propriam voluntatem.

Ad tertium dicendum, quod ipsa potentia voluntatis est naturalis, et consequitur naturam ex necessitate; sed motus vel actus hujus potentiae, qui etiam voluntas dicitur, quandoque quidem est naturalis et necessarius, puta respectu felicitatis: quandoque autem ex libero arbitrio rationis proveniens, et non necessarius, neque naturalis; sicut patet ex his quæ in secunda parte dicta sunt

(quæst. lxxxii, art. 2, et I 2, quæst. v, art. 8, et qu. vi, art. 1). Et tamen etiam ipsa ratio, quæ est principium hujus motus, est naturalis. Et ideo præter voluntatem divinam oportet in Christo ponere voluntatem humanam, non solum prout est potentia naturalis, aut prout est motus naturalis, sed etiam prout est motus rationalis.

Ad quartum dicendum, quod per hoc quod dicitur aliquid velle, designatur determinatus modus volendi. Determinatus autem modus ponitur circa ipsam rem cujus est modus. Unde cum voluntas pertineat ad naturam, ipsum etiam quod est aliquid velle, pertinet ad naturam, non secundum quod est absolute considerata, sed secundum quod est in tali hypostasi. Unde etiam voluntas humana Christi habuit quemdam determinatum modum ex eo quod fuit in hypostasi divina, ut scilicet moveretur semper secundum nutum divinæ voluntatis.

**ART. II. — UTRUM IN CHRISTO FUERIT ALIQUA VOLUNTAS SENSUALITATIS PRÆTER RATIONIS VOLUNTATEM <sup>3</sup>.**

De his etiam inf., art. 5 corp. et Sent. III, dist. 17, art. 1, quæst. II, et Opusc. III, cap. 230.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in Christo non fuerit aliqua voluntas sensualitatis præter rationis voluntatem. Dicit enim Philosophus <sup>4</sup> quod voluntas in ratione est; in sensitivo autem appetitu est irascibilis et concupiscibilis. Sed sensualitas significat appetitum sensitivum. Ergo non fuit in Christo voluntas sensualitatis.

2. Præterea, secundum Augustinum <sup>5</sup>, sensualitas significatur per serpentem. Sed nihil serpentinum fuit in Christo: habuit enim similitudinem animalis venenosi sine veneno, ut Augustinus dicit <sup>6</sup>. Ergo in Christo non fuit voluntas sensualitatis.

3. Præterea, voluntas sequitur naturam, ut dictum est (art. præc.). Sed in Christo non fuit nisi una natura præter divinam. Ergo in Christo non fuit nisi una voluntas humana.

Sed contra est quod Ambrosius dicit <sup>7</sup>: 'Mea est voluntas, quam suam dicit: quia

(1) Lib. III, cap. 20, ante med.

(2) Polit. lib. I, c. 3 et 4, et Eth. lib. VIII, c. 2.

(3) Nomine sensualitatis non hic intelligitur potentia appetitiva aut vitiosa et repugnans rationi, sed ipsa facultas naturalis.

(4) De anima, lib. III, text. 42.

(5) De Trin. lib. XII, cap. 13, a princ.

(6) De peccator. meritis et remiss. lib. I, c. 82, super illud Joan. III: *Sicut exaltavit Moyses serpentem in deserto*.

(7) Ad Gratianum Imperat. lib. II, scilicet De fide, cap. 3, ad fin.

ut homo suscepit tristitiam meam. „ Ex quo datur intelligi quod tristitia pertineat ad humanam voluntatem in Christo. Sed tristitia pertinet ad sensualitatem, ut in secunda parte habitum est (quæst. xxiii, art. 1 et 3, qu. xxv, art. 1, et quæst. xxxv, art. 1 et 2). Ergo videtur quod in Christo sit voluntas sensualitatis præter voluntatem rationis.

**CONCLUSIO.** — Cum Dei Filius humanam naturam perfectam assumpsit, perspicuum est præter voluntatem rationis, sensualitatis etiam voluntatem in Christo fuisse, quæ voluntas per participationem appellatur.

Respondeo dicendum quod, sicut prædictum est (art. præc.), Filius Dei humanam naturam assumpsit cum omnibus quæ pertinent ad perfectionem ipsius naturæ humanæ. In humana autem natura includitur etiam natura animalis, sicut in specie includitur genus. Unde oportet quod Filius Dei assumpsit cum humana natura etiam ea quæ pertinent ad perfectionem naturæ animalis: inter quæ est appetitus sensitivus, qui sensualitas <sup>1</sup> dicitur; et ideo oportet dicere quod in Christo fuit sensibilis appetitus sive sensualitas. Sciendum est etiam quod sensualitas sive sensibilis appetitus, in quantum est natus obedire rationi, dicitur rationale per participationem, ut patet per Philosophum <sup>2</sup>. Et quia voluntas est in ratione, ut dictum est (art. præc.), pari ratione potest dici quod sensualitas sit voluntas per participationem.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ratio illa procedit de voluntate essentialiter dicta, quæ non est nisi in parte intellectiva; sed voluntas participative dicta potest esse in parte sensitiva, in quantum obedit rationi.

Ad *secundum* dicendum, quod sensualitas significatur per serpentem, non quantum ad naturam sensualitatis, quam Christus assumpsit, sed quantum ad corruptionem fomitis, quæ in Christo non fuit.

Ad *tertium* dicendum, quod ubi est u-

(1) Bono et innoxio sensu secundum se, quamvis ex usu male sciet ac in vitium deflectatur.

(2) Ethic. lib. 1, cap. ult.

(3) Ex his patet in Christo fuisse duas voluntates, si naturam consideremus, divinam scilicet et humanam; tres autem si potentias, scilicet divinam, rationalem creatam et sensitivam; quatuor, si considerentur modi volendi, divina, rationis, carnis, pietatis, qua scilicet alienis malis condolebat (Luc. xix).

num propter alterum, ibi unum tantum esse videtur; sicut superficies, quæ est visibilis per colorem, est unum visibile cum colore. Et similiter quia sensualitas non dicitur voluntas, nisi quia participat voluntatem rationis, sicut est una natura humana in Christo, ita etiam ponitur una voluntas humana in Christo <sup>3</sup>.

**ART. III. — UTRUM IN CHRISTO  
FUERINT DUE VOLUNTATES  
QUANTUM AD RATIONEM <sup>4</sup>.**

De his etiam supra, art. 2 ad 2, et infra, art. 4 et 5 corp., et Sent. iii, dist. 17, art. 1, quæst. iii, et Opusc. ii, cap. 230.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod in Christo fuerint due voluntates quantum ad rationem. Dicit enim Damascenus <sup>5</sup>, quod duplex est hominis voluntas; scilicet naturalis, quæ vocatur *θέλησις*, et voluntas rationalis, quæ vocatur *βούλησις*. Sed Christus in humana natura habuit quidquid ad perfectionem humanæ naturæ pertinet. Ergo utraque prædictarum voluntatum fuit in Christo.

2. Præterea, vis appetitiva diversificatur in homine secundum diversitatem virtutis apprehensivæ <sup>6</sup>; et ideo secundum differentiam sensus et intellectus diversificatur in homine appetitus sensitivus et intellectivus. Sed similiter quantum ad apprehensionem hominis ponitur differentia rationis et intellectus, quorum utrumque fuit in Christo. Ergo fuit in eo duplex voluntas, una intellectualis et alia rationalis.

3. Præterea, a quibusdam <sup>7</sup> ponitur in Christo voluntas pietatis, quæ non potest poni nisi ex parte rationis. Ergo in Christo ex parte rationis sunt plures voluntates.

Sed *contra* est quod in quolibet ordine est unum primum movens. Sed voluntas est primum movens in genere humanorum actuum. Ergo in uno homine non est nisi una voluntas proprie dicta, quæ est voluntas rationis. Christus autem est unus homo. Ergo in Christo est una tantum voluntas humana.

(4) Docet S. Doctor unam fuisse voluntatem humanam rationalem in Christo, si potentiam consideremus; duas, si actum.

(5) Orth. fid. lib. ii, cap. 22, ante med., et lib. iii, cap. 14 et 18.

(6) Seu facultatis cognoscitivæ per quam objectum quovis modo apprehendimus.

(7) Inter quos Hugo de S. Victore, Tract. de quatuor voluntatibus Christi. Cf. quod annotatum est superius.



CONCLUSIO. — Si de potentia voluntatis loquamur, unica est in Christo voluntas humana, essentialiter et non participative dicta: si vero loquamur de voluntate quæ est actus, sic distinguitur in Christo voluntas quæ est ut natura, quæ dicitur *thelisis*, et voluntas quæ est ut ratio, quæ dicitur *bulisis*.

Respondet dicendum quod, sicut dictum est (art. 1 hujus quæst. ad 3), voluntas quandoque accipitur pro potentia, et quandoque pro actu. Si ergo voluntas accipiat pro actu, sic oportet in Christo ex parte rationis ponere duas voluntates, id est, duas species actuum voluntatis. Voluntas enim, ut in secunda parte dictum est (1 2, q. viii, art. 2 et 3), et est finis, et est eorum quæ sunt ad finem<sup>1</sup>; et alio modo fertur in utrumque. Nam in finem fertur simpliciter et absolute, sicut in id quod est secundum se bonum; in id autem quod est ad finem, fertur cum quadam comparatione, secundum quod habet bonitatem ex ordine ad aliud. Et ideo alterius rationis est actus voluntatis, secundum quod fertur in aliquid quod est secundum se volitum, ut sanitas, quod a Damasceno<sup>2</sup> vocatur *θέλησις*, id est, simplex voluntas, et a magistris vocatur voluntas ut natura; et alterius rationis est actus voluntatis, secundum quod fertur in aliquid quod est volitum solum ex ordine ad alterum, sicut est sumptio medicinæ: quem quidem voluntatis actum Damascenus vocat *βούλησιν*, id est, consiliativam voluntatem; a magistris autem vocatur voluntas ut ratio. Hæc autem diversitas actus non diversificat potentiam; quia uterque actus attenditur ad unam communem rationem objecti, quod est bonum. Et ideo dicendum est quod si loquamur de potentia voluntatis, in Christo est una sola voluntas humana essentialiter, et non participative dicta; si vero loquamur de voluntate quæ est actus, sic distinguitur in Christo voluntas quæ est ut natura, quæ dicitur *θέλησις*, et voluntas quæ est ut ratio, quæ dicitur *βούλησις*.

(1) Seu mediorum ipsorum per quæ adipiscimur finem vel ad finem tendimus.

(2) Loc. cit.

(3) De fide est liberum arbitrium fuisse in Christo, contra Lutherum, Calvinum et Jansenium, qui docuerunt in eo fuisse tantum libertatem a coactione, sed non a naturali necessitate.

Ad primum ergo dicendum, quod illæ duæ voluntates non diversificantur secundum potentiam, sed solum secundum differentiam actus, ut dictum est (in corp. art.).

Ad secundum dicendum, quod etiam intellectus et ratio non sunt diversæ potentiae, ut in prima parte dictum est (quæst. lxxix, art. 8).

Ad tertium dicendum, quod voluntas pietatis non videtur esse aliud quam voluntas quæ consideratur ut natura, inquantum scilicet refugit alienum malum absolute consideratum.

#### ART. IV. — UTRUM IN CHRISTO FUERIT LIBERUM ARBITRIUM<sup>3</sup>.

De his etiam Sent. iii, dist. 14, art. 1, qu. i corp. et dist. 17, art. 1, qu. iii ad 5, et dist. 18, art. 2 ad 5.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod in Christo non fuerit liberum arbitrium. Dicit enim Damascenus<sup>4</sup>, *γνώμην autem*, id est, sententiam vel mentem vel excogitationem, et *προαίρεσιν*, id est, electionem, “ in Domino dicere impossibile est, si proprie loqui volumus. ” Maxime autem in his quæ sunt fidei est proprie loquendum. Ergo in Christo non fuit electio, et per consequens nec liberum arbitrium, cujus actus est electio.

2. Præterea, Philosophus dicit<sup>5</sup>, quod “ electio est appetitus præconsiliati. ” Sed consilium non videtur fuisse in Christo, quia non consiliamur de quibus certisumus: Christus autem de omnibus certitudinem habuit. Ergo in Christo non fuit electio, et sic nec liberum arbitrium.

3. Præterea, liberum arbitrium se habet ad utrumque. Sed voluntas Christi fuit determinata ad bonum, quia non potuit peccare, sicut supra dictum est (quæst. xv, art. 1 et 2). Ergo in Christo non fuit liberum arbitrium.

Sed contra est quod dicitur Isa. vii, 15: *Butyrum et mel comedet, ut sciat reprobare malum et eligere bonum*, quod est actus liberi arbitrii. Ergo in Christo fuit liberum arbitrium<sup>6</sup>.

(4) Orth. fid. lib. iii, cap. 14, prope fin.

(5) Ethic. lib. iii, cap. 3, circa fin.

(6) De Christo enim dici manifestum est ex adjunctis, ubi dicitur (vers. 14): *Ecce Virgo concipiet et pariet filium, et vocabitur nomen ejus Emmanuel*, id est, nobiscum Deus, ut explicatur et refertur Math. i, 23.

**CONCLUSIO.** — Cum in Christo fuerit electio, quæ proprius est liberi arbitrii actus, necesse quoque fuit in illo esse liberum arbitrium.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. 1 hujus quæst. ad 3), in Christo fuit duplex actus voluntatis: unus quidem, quo ejus voluntas ferebatur in aliquid sicut secundum se volitum, quod pertinet ad rationem finis; alius autem, secundum quem ejus voluntas ferebatur in aliquid per ordinem ad aliud, quod pertinet ad rationem ejus quod est ad finem. Differt autem, ut Philosophus dicit <sup>1</sup>, electio a voluntate in hoc quod voluntas, per se loquendo, est ipsius finis; electio autem eorum quæ sunt ad finem. Et sic simpliciter voluntas est idem quod voluntas ut natura; electio autem est idem quod voluntas ut ratio, et est proprius actus liberi arbitrii, ut in prima parte dictum est (quæst. LXXXIII, art. 3 et 4). Et ideo cum in Christo ponatur voluntas ut ratio, necesse est etiam ponere electionem, et per consequens liberum arbitrium, cujus actus est electio, ut in prima parte habitum est (ibid. et 1 2, qu. XII, art. 1).

Ad *primum* ergo dicendum, quod Damascenus excludit a Christo electionem, secundum quod intelligit in nomine electionis importari dubitationem. Hæc tamen dubitatio non est de necessitate electionis, quia etiam Deo convenit eligere, secundum illud Eph. I: *Elegit nos in ipso*, etc., cum tamen in Deo nulla sit dubitatio. Accidit tamen dubitatio electioni, inquantum est in natura ignorante. Et idem dicendum est de aliis, de quibus fit mentio in auctoritate prædicta.

Ad *secundum* dicendum, quod electio præsupponit consilium; non tamen sequitur ex consilio, nisi jam determinato per judicium. Illud enim quod judicamus agendum, post inquisitionem consilii eligimus, ut in lib. III Ethic. <sup>2</sup> dicitur. Et ideo si aliquid judicetur ut agendum absque dubitatione et inquisitione præcedente, hoc sufficit ad electionem. Et sic patet quod dubitatio sive inquisitio

non per se pertinet ad electionem, sed solum secundum quod est in natura ignorante.

Ad *tertium* dicendum, quod voluntas Christi licet sit determinata ad bonum, non tamen est determinata ad hoc vel ad illud bonum. Et ideo pertinet ad Christum eligere per liberum arbitrium confirmatum in bono, sicut ad beatos <sup>3</sup>.

**ART. V. — UTRUM VOLUNTAS HUMANA CHRISTI FUERIT OMNINO CONFORMIS DIVINÆ VOLUNTATI IN VOLITO <sup>4</sup>.**

De his etiam infra, qu. XXI, art. 3 et 4, et Sent. III, dist. 17, art. 2, quæst. 1, et Cont. gent. lib. IV, cap. 33 fin.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas humana in Christo non voluerit aliud quam quod Deus vult. Dicitur enim Ps. XXXIX, 9, ex persona Christi: *Ut facerem voluntatem tuam, Deus meus, volui*. Sed ille qui vult voluntatem alicujus facere, vult quod ille vult. Ergo videtur quod voluntas humana Christi nihil aliud voluerit quam quod voluntas divina ipsius.

2. Præterea, anima Christi habuit perfectissimam charitatem, quæ etiam comprehensionem nostræ scientiæ excedit, secundum illud Eph. III, 19: *Supereminentem scientiæ charitatem Christi*. Sed charitatis est facere quod homo idem velit quod Deus; unde et Philosophus <sup>5</sup> dicit quod unum de amicabilibus est eadem velle et eligere. Ergo voluntas humana in Christo nihil aliud voluit quam divina.

3. Præterea, Christus fuit verus comprehensor. Sed sancti qui sunt comprehensores in patria nihil aliud volunt quam quod Deus vult, alioquin non essent beati, quia non haberent quidquid vellent; "beatus enim est qui habet quæcumque vult, et nihil male vult," ut Augustinus dicit <sup>6</sup>. Ergo Christus nihil aliud voluit secundum voluntatem humanam quam voluerit voluntas divina.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit contra Maximinum <sup>7</sup>: "In hoc quod Christus ait: *Non quod ego volo, sed quod tu*, aliud se ostendit voluisse quam Pa-

(1) Ethic. lib. III, cap. 2, in med.

(2) Cap. 2 et 3.

(3) His non obstat, ait Sylvius, vel præceptum Christo datum a Patre, vel impecabilitas; neutrum enim libertati repugnat; ut patet tum in sanctis angelis, tum in ipso Deo, tum ex his quæ dicta sunt (part. I, quæst. XIX, art. 10).

(4) Tradit S. Doctor in Christo voluntatem rationis saltem absolutam et efficacem semper fuisse conformem voluntati divinæ etiam in volito materiali, non tamen voluntatem sensualitatis et naturæ. (5) Ethic. lib. IX, cap. 4.

(6) De Trin. lib. XIII, cap. 5, in fin.

(7) Lib. III, cap. 20, in med.



ter, quod nisi humano corde non posset, cum infirmitatem nostram in suum non divinum, sed humanum transfigureret affectum. .

CONCLUSIO. — Christus secundum voluntatem sensualitatis voluntatemque naturalem aliud velle poterat quam Deus; voluntate autem rationis humanæ semper idem quod Deus voluit.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. 1 et 2 hujus quæst.), in Christo secundum humanam naturam ponitur duplex voluntas; scilicet voluntas sensualitatis, quæ participative voluntas dicitur; et voluntas rationalis, sive consideretur per modum naturæ, sive per modum rationis. Dictum est autem supra (quæst. xiv, art. 1 ad 2), quod ex quadam dispensatione Filius Dei ante suam passionem permittebat carni agere et pati quæ sunt ei propria: et similiter etiam permittebat omnibus viribus animæ agere et pati quæ sunt ei propria. Manifestum est autem quod voluntas sensualitatis refugit naturaliter dolores sensibiles et corporis læsionem. Similiter etiam voluntas ut natura repudiat ea quæ sunt naturæ contraria, et quæ sunt secundum se mala, puta mortem et alia hujusmodi; sed hæc tamen voluntas quandoque per modum rationis eligere potest ex ordine ad finem; sicut etiam in aliquo puro homine sensualitas ejus et etiam voluntas absolute considerata refugit unctionem, quam tamen voluntas secundum rationem eligeret propter finem sanitatis. Voluntas autem Dei erat ut Christus dolores, et passiones, et mortem pateretur, non quod ista essent a Deo volita secundum se, sed ex ordine ad finem humanæ salutis. Unde patet quod Christus secundum voluntatem sensualitatis, et secundum voluntatem rationis, quæ consideratur per modum naturæ, aliud poterat velle quam Deus; sed secundum voluntatem quæ est per modum rationis, semper idem volebat quod Deus; quod patet ex hoc ipso quod dicit <sup>1</sup>: *Non sicut ego volo, sed sicut tu*. Volebat enim secundum rationem, voluntatem divinam impleri; quamvis aliud

dicat se velle secundum quamdam aliam ejus voluntatem.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Christus per voluntatem rationalem voluit ut divina voluntas impleretur; non autem per voluntatem sensualitatis, cujus motus non se extendit usque ad voluntatem Dei <sup>2</sup>; neque per voluntatem quæ consideratur per modum naturæ, quæ fertur in aliqua objecta absolute considerata, et non in ordine ad divinam voluntatem.

Ad *secundum* dicendum, quod conformitas voluntatis humanæ ad voluntatem divinam attenditur secundum voluntatem rationis, secundum quam etiam voluntates amicorum concordant, inquantum scilicet ratio considerat aliquod volitum in ordine ad voluntatem amici.

Ad *tertium* dicendum, quod Christus fuit simul comprehensor et viator, inquantum scilicet per mentem fruebatur Deo, et habebat carnem passibilem. Et ideo ex parte carnis passibilis poterat ei aliquid accidere quod repugnaret naturali voluntati ipsius, et etiam appetitui sensitivo.

ART. VI. — UTRUM IN CHRISTO

FUERIT CONTRARIETAS VOLUNTATUM <sup>3</sup>.

De his etiam Sent. iii, dist. 17, art. 2, qu. ii et iii, et Opusc. ii, cap. 230 fin.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod in Christo fuerit contrarietas voluntatum. Contrarietas namque voluntatum attenditur secundum contrarietatem objectorum; sicut etiam contrarietas motuum attenditur secundum contrarietatem terminorum, ut patet per Philosophum <sup>4</sup>. Sed Christus secundum diversas voluntates contraria volebat; nam secundum voluntatem divinam volebat mortem, quam refugiebat secundum voluntatem humanam; unde Athanasius dicit <sup>5</sup>: “ Quando Christus dicit: *Pater, si possibile est, transeat a me calix iste, et tamen non mea, sed tua voluntas fiat*; et iterum: *Spiritus promptus est, caro autem infirma*, duas voluntates hic ostendit, humanam quæ propter infirmitatem carnis refugiebat passionem, et divinam ejus promptam ad passionem. ”

voluntates et duas naturales operationes conflentur in uno Domino nostro Jesu Christo, non contrarias eas, nec adversus alterutrum dicimus..... absit hæc impietas a fidelium mentibus. • (4) Physic. lib. v, text. 49 et seq.

(5) In lib. adversus Apollinarium, qui inscribitur: *De natura humana suscepta*, vers. fin.

(1) Marci xiv, 36.

(2) Per se consideratus ut sensualitatis tantum est, non ut per participationem quamdam subditus et obediens rationi.

(3) In synod. vi, act. 4 definitum est nullam fuisse voluntatum contrarietatem in Christo; ubi sic legitur: “ Cum duas naturas duasque

Ergo in Christo fuit contrarietas voluntatum.

2. Præterea, ad Galat. v, 17 dicitur quod *caro concupiscit adversus spiritum, et spiritus adversus carnem*. Est igitur contrarietas voluntatum, quando spiritus unum concupiscit, et caro aliud. Sed hoc fuit in Christo: nam per voluntatem charitatis, quam Spiritus sanctus in ejus mente faciebat, volebat passionem, secundum illud Isa. lxxv, 7: *Oblatus est, quia voluit*: secundum autem carnem passionem refugiebat. Ergo erat in eo contrarietas voluntatum.

3. Præterea, Luc. xxii, 43 dicitur quod *factus in agonia prolixius orabat*. Sed agonia <sup>1</sup> videtur importare quamdam compugnationem animi in contraria tendentis. Ergo videtur quod in Christo fuerit contrarietas voluntatum.

Sed *contra* est quod in determinatione sextæ synodi <sup>2</sup> dicitur: " Prædicamus duas naturales voluntates non contrarias, juxta quod impii asserunt hæretici, sed sequentem ejus humanam voluntatem, et non resistantem, vel reluctantem, sed potius subjectam divinæ ejus atque omnipotenti voluntati. "

CONCLUSIO. — Quoniam divinæ et rationalis voluntatis beneplacito, voluntas sensualitatis et naturalis, secundum ordinem naturæ suæ in Christo movebantur, in eo nullam voluntatum contrarietatem fuisse perspicuum est.

Respondeo dicendum quod contrarietas non potest esse, nisi oppositio attendatur in eodem, et secundum idem: si autem secundum diversa, et in diversis existat diversitas, non sufficit hoc ad rationem contrarietatis, sicut nec ad rationem contradictionis; puta quod homo sit pulcher, aut sanus secundum manum, et non secundum pedem. Ad hoc ergo quod sit contrarietas voluntatum in aliquo, requiritur primo quidem quod secundum idem attendatur diversitas voluntatum. Si enim unius voluntas sit de aliquo fiendo secundum quamdam rationem universalem, et alterius voluntas sit de eodem non fiendo secundum quamdam rationem particularem, non

est omnino contrarietas voluntatum; puta, si Rex vult suspendi latronem propter bonum publicum, et aliquis ejus consanguineus nolit eum suspendi propter amorem privatum, non erit contrarietas voluntatis; nisi forte intantum se extendat voluntas hominis privati, ut bonum publicum velit impedire, ut conservetur bonum privatum; tunc enim circa idem attenditur repugnantia voluntatum. Secundo autem requiritur ad contrarietatem voluntatis quod sit circa eandem voluntatem. Si enim homo vult unum secundum appetitum rationis, et vult aliud secundum appetitum sensitivum, non est hic aliqua contrarietas, nisi forte appetitus sensitivus intantum prævaleat, quod vel immutet, vel retardet appetitum rationis: sic enim jam ad ipsam voluntatem rationis perveniret aliquid de motu contrario appetitus sensitivi. — Sic igitur dicendum est quod licet voluntas naturalis et voluntas sensualitatis in Christo aliquid aliud voluerit quam voluntas divina, et voluntas rationis ipsius, non tamen fuit aliqua contrarietas voluntatum. Primo quidem, quia neque voluntas naturalis, neque voluntas sensualitatis repudiabat illam rationem, scilicet qua divina voluntas, et voluntas rationis humanæ in Christo passionem volebat. Volebat enim etiam voluntas absoluta <sup>3</sup> in Christo salutem humani generis, sed ejus non erat velle hoc in ordine ad aliud; motus autem sensualitatis ad hoc se extendere non valebat. Secundo, quia neque voluntas divina, neque voluntas rationis in Christo impediabatur aut retardabatur per voluntatem naturalem, aut per appetitum sensualitatis. Similiter etiam nec e contrario voluntas divina, vel voluntas rationis in Christo refugiebat, aut retardabat motum voluntatis naturalis humanæ et motum sensualitatis in Christo. Placebat enim Christo secundum voluntatem divinam, et etiam secundum voluntatem rationis, ut voluntas naturalis in ipso, et voluntas sensualitatis secundum ordinem suæ naturæ moverentur. Unde patet quod in Christo

(1) Ex græco ἀγώνια quod ab agone sive a certamine derivatur.

(2) Scil. Constant. III, gener. VI, act. 18, quæ græce est 17, in Symb. 150 PP., a med.

(3) Seu absolute ac secundum se considerata ut natura, cujus proprium non est deliberare,

vel unum ad aliud quasi ad finem suum ordinare, sed voluntatis consideratæ ut ratio et quodam modo relativæ: non ergo, concludit Nicolai, absolute voluntas aut absolute volens intelligitur, quasi omnino volens; ut aliis quibusdam locis usurpatur.



nulla fuit repugnantia, vel contrarietas voluntatum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod hoc ipsum quod aliqua voluntas humana in Christo aliud volebat quam ejus voluntas divina, procedebat ex ipsa voluntate divina, cujus beneplacito natura humana motibus propriis movebatur in Christo, ut Damascenus dicit <sup>1</sup>.

Ad *secundum* dicendum, quod in nobis per concupiscentiam carnis impeditur aut retardatur concupiscentia spiritus; quod in Christo non fuit. Et ideo in Christo non fuit contrarietas carnis ad spiritum, sicut in nobis.

Ad *tertium* dicendum, quod agonia non fuit in Christo quantum ad partem animæ rationalem, secundum quod importat concertationem voluntatum ex diversitate rationum procedentem; puta cum aliquis, secundum quod ratio considerat unum, vult hoc; et secundum quod considerat aliud, vult contrarium. Hoc enim contingit propter debilitatem rationis, quæ non potest dijudicare quid sit simpliciter melius; quod in Christo non fuit, quia per suam rationem judicabat <sup>2</sup> simpliciter esse melius quod per ejus passionem impleteretur voluntas divina circa salutem generis humani. Fuit tamen in Christo agonia quantum ad partem sensitivam, secundum quod importat timorem infortunii imminientis, ut dicit Damascenus <sup>3</sup>.

## QUESTIO XIX.

### DE PERTINENTIBUS AD UNITATEM CHRISTI QUANTUM AD OPERATIONEM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de unitate operationis Christi; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1. Utrum in Christo sit una operatio divinitatis et humanitatis, vel plures. — 2. Utrum in Christo sint plures operationes secundum humanam naturam. — 3. Utrum Christus secundum humanam operationem aliquid sibi meruerit. — 4. Utrum per eam aliquid meruerit nobis.

(1) Orth. fid. lib. II, cap. 15, a med., et cap. 19.

(2) Ilinc (Joan. XVII, 11): *Calicem quem dedi mihi Pater, non bibam illum?*

(3) Orth. fid. lib. III, c. 18, a med. et c. 20 et 23.

(4) Negative respondet S. Doctor, et hæc doctrina est fidei definita in syn. VI, act. 17, et in syn. Lat. sub Martino I, can. 10, 11, 12, 13, 14, quorum ultimus ita se habet: « Si quis, secundum hæreticos, Dei virilem operationem unam insipienter suscipit, et non duplicem eam confitetur, hoc est, divinam et humanam, sit condemnatus. » (5) Cap. II, a med. lect. 3.

(6) Metaph. lib. I, circa prius.

### ART. I. — UTRUM IN CHRISTO

#### SIT UNA TANTUM OPERATIO DIVINITATIS ET HUMANITATIS <sup>4</sup>.

De his etiam infra, q. XXV, art. 1 ad 2, et Sent. III, dist. 10, quest. I, art. 2, qu. I ad 3, et dist. 18, art. 1, et Cont. gent. lib. IV, cap. 36, et De ver. quest. XX, art. 1 ad 2 et 6, et un. art. 1 ad 16 et art. 5, et Opusc. II, cap. 211.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in Christo sit una tantum operatio Divinitatis et humanitatis. Dicit enim Dionysius in lib. De div. nom. <sup>5</sup>: « Discreta autem est benignissima erga nos Dei operatio per hoc quod secundum nos ex nobis integre vereque humanatum est Verbum supersubstantiale, et operatum, et passum quæcumque humanæ ejus divinæque operationi congruunt; » ubi unam operationem nominat humanam et divinam, quæ in græco dicitur *θεωδρακία*, id est, dei virilis. Videtur igitur esse una operatio composita in Christo.

2. Præterea, principalis agentis et instrumenti est una sola operatio. Sed humana natura in Christo fuit instrumentum divinæ, ut supra dictum est (quest. XIII, art. 2 et 3). Ergo eadem est divinæ et humanæ naturæ in Christo operatio.

3. Præterea, cum in Christo sint duæ naturæ in una hypostasi vel persona, necessarium est unum et idem esse illud quod pertinet ad hypostasim vel personam. Sed operatio pertinet ad hypostasim vel personam; nihil enim operatur nisi suppositum subsistens; unde secundum Philosophum <sup>6</sup> actus sunt singularium. Ergo in Christo est una et eadem operatio divinitatis et humanitatis.

4. Præterea, sicuti esse est hypostasis subsistentis, ita etiam operari. Sed propter unitatem hypostasis est in Christo unum esse, ut supra dictum est (quest. XVII, art. 2). Ergo etiam propter eandem unitatem est in Christo una operatio.

5. Præterea, ubi est unum operatum, ibi est una operatio. Sed idem operatum erat divinitatis et humanitatis, sicut sanatio leprosi, vel suscitatio mortui. Ergo videtur quod in Christo sit una tantum operatio divinitatis et humanitatis.

Sed *contra* est quod Ambrosius dicit <sup>7</sup>:

(7) Lib. II, ad Gratianum imperatorem, scil. De fide, cap. 4, aliquant. a princ.

" Quomodo eadem operatio diversæ esset potestatis? Numquid sic potest minor, quemadmodum major operari, aut una operatio potest esse, ubi diversa substantia est? "

CONCLUSIO. — Non unam, sed duas operationes esse in Christo asserendum est, cum sint in illo duæ naturæ, divina scilicet et humana, quarum utraque propriam formam et virtutem, per quam operatur, habeat.

Respondendo dicendum quod hæretici supra dicti <sup>1</sup> (quæst. præe., art. 1), qui posuerunt in Christo unam voluntatem, posuerunt etiam in Christo unam operationem. Et ut eorum opinio erronea melius intelligatur, considerandum est quod ubicumque sunt plura agentia ordinata, inferius movetur a superiori, sicut in homine corpus movetur ab anima, et inferiores vires a ratione. Sic igitur actiones et motus inferioris principii sunt magis operata quædam quam operationes. Id autem quod pertinet ad supremum principium, est proprie operatio; puta si dicamus in homine, quod ambulare, quod est pedum, et palpare, quod est manuum, sunt quædam hominis operata, quorum unum operatur anima per pedes, aliud per manus; et quia est eadem anima operans per utrumque, ex parte ipsius operantis, quod est primum principium movens, est una et indifferens operatio; ex parte autem ipsorum operatorum differentia invenitur. Sicut autem in homine puro corpus movetur ab anima, et appetitus sensitivus a rationali, ita in Domino Jesu Christo humana natura movebatur, et regebatur a divina. Et ideo dicebant quod eadem est operatio, et indifferens ex parte ipsius divinitatis operantis; sunt tamen diversa operata, inquantum scilicet divinitas Christi aliud agebat per seipsam, sicut quod portabat omnia verbo virtutis suæ, aliud autem per humanam naturam, sicut quod corporaliter ambula-  
bat. Unde in sexta synodo <sup>2</sup> inducuntur verba Severi hæretici sic dicentis: " Ea quæ agebantur et operabantur ab uno Christo, multum differunt: quædam enim sunt Deo decibilia <sup>3</sup>, quædam hu-

mana; veluti corporaliter vadere super terram, profecto humanum est; erubus vero vexatis, et ambulare super terram penitus non valentibus, sanum gressum donare, Deo decibile est. Sed unus, scilicet incarnatum Verbum, hoc et illud operatus est: et nequaquam hoc quidem hujus, hoc vero hujus est naturæ; neque eo quod diversa sunt operamenta, ideo duas operatrices naturas, atque formas juste definimus. " Sed in hoc decipiebantur; quia actio ejus quod movetur ab altero, est duplex: una quidem quam habet secundum propriam formam; alia autem quam habet secundum quod movetur ab alio; sicut securis operatio secundum propriam formam est incisio; secundum autem quod movetur ab artifice, operatio ejus est facere scamnum. Operatio igitur quæ est alienius rei secundum suam formam, est propria ejus, nec pertinet ad moventem, nisi secundum quod utitur hujusmodi re ad suam operationem; sicut calefacere est propria operatio ignis, non autem fabri, nisi quatenus utitur igne ad calefaciendum ferrum. Sed illa operatio quæ est rei solum secundum quod movetur ab alio, non est alia præter operationem moventis ipsam; sicut facere scamnum non est seorsum operatio securis ab operatione artificis <sup>4</sup>; sed securis participat instrumentaliter operationem artificis. Et ideo ubicumque movens et motum habent diversas formas, seu virtutes operativas, ibi oportet quod sit alia operatio moventis, et alia operatio propria moti; licet motum participet operationem moventis, et movens utatur operatione moti, et sic utrumque agat cum communione alterius. Sic igitur in Christo humana natura habet propriam formam et virtutem, per quam operatur; et similiter divina. Unde humana natura habet propriam operationem distinctam ab operatione divina, et e converso. Et tamen divina natura utitur operatione naturæ humanæ, sicut operatione sui instrumenti; et similiter humana natura participat operationem divinæ naturæ, sicut et instrumentum participat operationem principalis agen-

(1) Scil. Macarius Antiochenus, Cyrus Alexandrinus, Sergius Constantinopolitanus.

(2) Scil. Const. III, gen. VI, act. 10, inter med. et fin.

(3) Id est congruentia Deo, ex græco θεοπρεπή.

(4) Neque quoad specificationem, neque quoad exercitium; sicut scindere quoad specificationem est alia operatio ab ea quæ proprie fabri est, licet quoad exercitium sit eadem, quia per illum scindit faber, nec ipsa scindit nisi cum applicatur ad scindendum.



tis. Et hoc est quod dicit Leo papa <sup>1</sup>: " Agit utraque forma, scilicet tam natura divina quam humana in Christo, cum alterius communione quod proprium est, Verbo scilicet operante quod Verbi est, et carne exequente quod carnis est. „ Si vero esset una tantum operatio divinitatis et humanitatis in Christo, oporteret dicere, vel quod humana natura non haberet propriam formam et virtutem (de divina enim hoc dici est impossibile), ex quo sequeretur quod in Christo esset tantum divina operatio: vel oporteret dicere quod ex divina virtute et humana esset conflata in Christo una virtus. Quorum utrumque est impossibile. Nam per primum horum ponitur natura humana in Christo esse imperfecta; per secundum vero ponitur confusio naturarum. Et ideo rationabiliter in sexta synodo <sup>2</sup> hæc opinio est condemnata, in cujus determinatione dicitur: " Duas naturales operationes indivise, inconvertibiliter, inconfuse, inseparabiliter in eodem Domino Jesu Christo vero Deo uestro glorificamus, „ hoc est divinam operationem et humanam operationem.

Ad *primum* ergo dicendum quod Dionysius ponit in Christo operationem *θεαν-δρικήν*, id est, divinam virilem vel divinam humanam, non per aliquam confusionem operationum, seu virtutum utriusque naturæ; sed per hoc quod divina operatio ejus utitur humana, et humana ejus operatio participat virtutem diviniæ operationis. Unde, sicut ipse dicit in quadam epistola ad Cajum <sup>3</sup>, " super hominem operabatur ea quæ sunt hominis; quod monstrat Virgo supernaturaliter concipiens, et aqua instabilis terrenorum pedum sustinens gravitatem. „ Manifestum est enim quod concipi est humanæ naturæ, similiter et ambulare; sed utrumque fuit in Christo supernaturaliter. Et similiter divina operabatur humanitus, sicut cum sanavit leprosum tangendo. Unde in eadem epistola subdit: " Non secundum Deum divina faciens, non humana secundum hominem, sed Deo homine facto, nova quadam Dei et hominis operatione. „ Quod autem intellexerit duas esse operationes in Christo, unam diviniæ naturæ, a-

liam autem humanæ, patet ex his quæ dicit in lib. De div. nom. <sup>4</sup>, ubi dicit quod his " quæ pertinent ad humanam ejus operationem, Pater et Spiritus sanctus nulla ratione communicant, nisi quis dixerit secundum benignissimam et misericordem voluntatem, „ inquantum scilicet Pater et Spiritus sanctus ex sua misericordia voluerunt Christum agere et pati humana. Addit autem, " et secundum omnem sublimissimam et ineffabilem Dei operationem, quam homo pro nobis factus adimplevit, immutabilis profecto Deus et Dei Verbum. „ Sic igitur patet quod alia est operatio humana, in qua Pater et Spiritus sanctus non communicant, nisi secundum acceptionem misericordiæ suæ, et alia est ejus operatio, inquantum est Dei Verbum, in qua communicant Pater et Spiritus sanctus.

Ad *secundum* dicendum, quod instrumentum dicitur aliquid agere ex eo quod movetur a principali agente, quod tamen præter hoc potest habere propriam operationem secundum suam formam, ut de igne dictum est (in corp. art.). Sic igitur actio instrumenti, inquantum est instrumentum, non est alia ab actione principalis agentis; potest tamen habere aliam operationem, prout est res quædam. Sic igitur operatio quæ est humanæ naturæ in Christo, inquantum est instrumentum Divinitatis, non est alia ab operatione divinitatis; non enim est alia salvatio qua salvat humanitas Christi et Divinitas ejus; habet tamen humana natura in Christo, inquantum est natura quædam, quamdam propriam operationem præter divinam. ut dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quod operari est hypostasis subsistentis, sed secundum formam et naturam a qua operatio speciem recipit. Et ideo a diversitate formarum seu naturarum est diversa species operationum; sed ab unitate hypostasis est unitas secundum numerum, quantum ad operationem speciei: sicut ignis habet duas operationes specie differentes, scilicet illuminare et calefacere, secundum differentiam lucis et caloris; et tamen est una numero illuminatio ignis simul illuminantis. Et similiter in Christo oportet quod sint

(1) In epist. ad Flavian. 28 in noviss. Ven. edit. cap. 4. ante med., alias 10.

(2) Ut sup. cit. act. 18, quæ græce est 17, in symb. 150 PP.

(3) Quæ est 4, circa med.

(4) Cap. 2, a med. lect. 3.

duæ operationes specie differentes secundum ejus duas naturas; quælibet tamen operationum est una numero in Christo simul facta, sicut una ambulatio et una sanatio.

Ad *quartum* dicendum, quod esse et operari est personæ a natura; aliter tamen et aliter. Nam esse pertinet ad ipsam constitutionem personæ; et sic quantum ad hoc se habet in ratione termini; et ideo unitas personæ requirit unitatem ipsius esse completi et personalis. Sed operatio est quidam effectus personæ secundum aliquam formam vel naturam. Unde pluralitas operationum non præjudicat unitati personali.

Ad *quintum* dicendum, quod aliud est proprium operatum operationis divinæ, et operationis humanæ in Christo; sicut operatum proprium divinæ operationis est sanatio leprosi, operatum autem proprium humanæ naturæ est ejus contactus. Concurrent autem ambæ operationes ad unum operatum, secundum quod una natura agit cum communione alterius, ut dictum est (in corp. art.).

#### ART. II. — UTRUM IN CHRISTO SINT PLURES OPERATIONES HUMANÆ.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in Christo sint plures humanæ operationes. Christus enim, inquantum homo, communicat cum plantis in natura nutritiva, cum animalibus autem in natura sensitiva, cum angelis vero in natura intellectiva, sicut et cæteri homines. Sed alia est operatio plantæ, inquantum est planta; et alia animalis, inquantum est animal. Ergo Christus, inquantum est homo, habet plures operationes.

2. Præterea, potentiæ et habitus distinguuntur secundum actus. Sed in anima Christi fuerunt diversæ potentiæ, et diversi habitus. Ergo et diversæ operationes.

3. Præterea, instrumenta debent esse proportionata operationibus. Corpus autem humanum habet diversa membra differentia secundum formam<sup>1</sup>. Ergo diversis operationibus debent esse accommodata. Sunt ergo in Christo diversæ operationes secundum humanam naturam.

(1) Accidentalem vel partialem, non etiam substantialem vel totalem.

(2) Orth. fid. lib. iii, cap. 15, ante med.

Sed *contra* est quod, sicut Damascenus dicit<sup>2</sup>, operatio sequitur naturam. Sed in Christo est tantum una natura humana. Ergo in Christo fuit una tantum operatio humana.

CONCLUSIO. — Cum nullus fuerit in Christo sensitivæ partis motus, qui non esset a ratione ordinatus, ipsæque etiam operationes naturales et corporales aliquantulum ad ejus voluntatem pertinuerint, perspicuum est multo magis unam esse in Christo operationem, quam in quocumque alio homine.

Respondeo dicendum quod, quia homo est id quod est secundum rationem, illa operatio dicitur esse simpliciter humana, quæ a ratione procedit per voluntatem, quæ est rationis appetitus. Si qua autem operatio est in homine quæ non procedit a ratione et voluntate, non est simpliciter operatio humana, sed convenit homini secundum aliquam partem humanæ naturæ: quandoque quidem secundum ipsam naturam elementi corporalis, sicut ferri deorsum; quandoque vero secundum virtutem animæ vegetabilis, sicut nutriri et augeri; quandoque vero secundum partem sensitivam, sicut videre et audire, imaginari et memorari, concupiscere et irasci. Inter quas operationes est differentia. Nam operationes animæ sensitivæ sunt aliquantulum obediens rationi; et ideo sunt aliquantulum rationales et humanæ, inquantum scilicet obediunt rationi, ut patet per Philosophum<sup>3</sup>. Operationes vero quæ sequuntur animam vegetabilem, vel etiam naturam elementaris corporis, non subjiunguntur rationi: unde nullo modo sunt rationales, nec humanæ simpliciter, sed solum secundum partem humanæ naturæ. Dictum est autem supra (art. præc.), quod quando agens inferius agit per propriam formam, tunc est alia operatio inferioris agentis et superioris<sup>4</sup>; quando vero agens inferius non agit nisi secundum quod est motum a superiori agente, tunc est eadem operatio superioris agentis et inferioris. — Sic igitur in quocumque homine puro alia est operatio elementaris corporis, et animæ vegetabilis ab operatione volun-

(3) Ethic. lib. i, cap. ult.

(4) Quoad specificationem, ut jam notatum est, licet quoad exercitium sit eadem aut esse possit.



tatis, quæ est proprie humana<sup>1</sup>: et similiter etiam operatio animæ sensitivæ, quantum ad id quod non movetur a ratione; sed quantum ad id quod movetur a ratione, est eadem operatio partis sensitivæ et rationalis. Ipsius autem animæ rationalis est una operatio, si attendamus ad ipsum principium operationis, quod est ratio vel voluntas; diversificatur autem secundum respectum ad diversa objecta. Quam quidem diversitatem aliqui appellaverunt diversitatem operatorum magis quam operationum, iudicantes de unitate operationis solum ex parte operativi principii. Sic enim nunc quæritur de unitate vel pluralitate operationum in Christo. Sic igitur in quolibet puro homine est tantum una operatio, quæ proprie humana dicitur<sup>2</sup>; præter quam tamen sunt in homine puro quædam aliæ operationes, quæ non sunt proprie humanæ, sicut dictum est (hie sup.). Sed in homine Jesu Christo nullus erat motus sensitivæ partis, qui non esset ordinatus a ratione. Ipse etiam operationes naturales et corporales aliquialiter ad ejus voluntatem pertinebant, inquantum voluntatis ejus erat ut earo ejus ageret et pateretur quæ sunt sibi propria, ut dictum est supra (quæst. præe., art. 5). Et ideo multo magis est una operatio in Christo quam in quocumque alio homine.

Ad primum ergo dicendum, quod operatio partis sensitivæ et etiam nutritivæ non est proprie humana, sicut dictum est (in corp.); et tamen in Christo hujusmodi operationes fuerunt magis humanæ quam in aliis.

Ad secundum dicendum, quod potentiæ et habitus diversificentur per comparisonem ad objecta<sup>3</sup>. Et ideo diversitas operationum hoc modo respondet diversis potentiis et habitibus, sicut etiam respondet diversis objectis. Talem autem diversitatem operationum non intendimus excludere ab humanitate Christi.

(1) Suppl. operatio, quæ humana dicitur, quia ex deliberatione procedit, quæ ad hominis conditionem vel naturam proprie spectat, ut suo loco (12, quæst. 1) ex professo dictum est.

(2) Id est, una tantum operatio ab homine secundum veram et propriam hominis rationem procedens.

(3) Quia et actus ipsi per quos immediate distinguuntur habitus, diversitatem suam ex objectis desumunt: unde habitus mediate per ipsa quoque objecta distinguuntur.

sti, sicut nec eam quæ est secundum aliud et aliud instrumentum, sed solum illam quæ est secundum primum principium ætivum, ut dictum est (in corp. art.).

Unde patet etiam responsio ad tertium.

### ART. III. — UTRUM

#### ACTIO HUMANA CHRISTI

#### POTUERIT ESSE SIBI MERITORIA<sup>4</sup>.

De his etiam Sent. III, dist. 18, art. 2, 3, 4 et 5, et De ver. quæst. XXIX, art. 7 ad 6, et Opusc. II, cap. 240 fin.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod actio humana Christi non potuerit ei esse meritoria. Christus enim ante mortem fuit comprehensor, sicut et modo est. Sed comprehensoris non est mereri. Charitas enim comprehensoris pertinet ad præmium beatitudinis, eum secundum eam attendatur fruitio: unde non videtur esse principium merendi, eum non sit idem meritum et præmium. Ergo Christus ante passionem non merebatur, sicut nec modo meretur.

2. Præterea, nullus meretur id quod est sibi debitum. Sed ex hoc quod Christus est Filius Dei per naturam, debetur ei hæreditas æterna, quam alii homines per bona opera merentur. Non ergo Christus aliquid sibi mereri potuit, qui a principio fuit Filius Dei.

3. Præterea, quicumque habet id quod est principale, non proprie meretur id quod ex illo habito sequitur. Sed Christus habuit gloriam animæ, ex qua secundum communem ordinem sequitur gloria corporis, ut Augustinus dicit<sup>5</sup>; in Christo tamen dispensative factum est quod gloria animæ non derivaretur ad corpus. Non ergo Christus meruit gloriam corporis.

4. Præterea, manifestatio excellentiæ Christi non est bonum ipsius Christi, sed eorum qui eum cognoscunt; unde et pro præmio promittitur dilectoribus Christi, ut eis manifestetur, secundum illud Joan. XIV, 21: *Si quis diligit me, diligetur a Patre meo, et ego diligam eum; et manifestabo ei me ipsum*. Ergo Christus

(4) Affirmative respondet S. Doctor, et illius doctrinæ certitudo ex Scripturis patet: *Vidimus Jesum propter passionem mortis gloria et honore coronatum* (Hebr. II). *Nonne oportuit pati Christum et ita intrare in gloriam suam* (Luc. XXIV)? *Clarifica me tu, Pater, apud te ipsum, claritate quam habui priusquam mundus esset* (Joan. XVII). *Dignus est Agnus qui occisus est* (Apoc. V).

(5) Epist. ad Dioscorum 118, al. 56, ante n. ed.

non meruit manifestationem suæ altitudinis.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit <sup>1</sup>: *Factus est obediens usque ad mortem: propter quod et Deus exaltavit illum*. Meruit ergo obediendo suam exaltationem; et ita aliquid sibi meruit.

CONCLUSIO. — Cum nobilius sit habere aliquid per meritum, quam sine merito, Christum, cui omnis perfectio tribuenda est, gloriam corporis, et alia, quibus eum carere aliquo tempore conveniebat, sibi meruisse fatendum est.

Respondeo dicendum quod habere aliquod donum per se est nobilius quam habere illud per aliud. Semper enim causa quæ est per se, potior est ea quæ est per aliud, ut dicitur <sup>2</sup>. Hoc autem dicitur aliquis habere per seipsum, cuius est sibi aliquo modo causa. Prima autem causa omnium bonorum nostrorum per auctoritatem est Deus: et per hunc modum nulla creatura habet aliquid boni per seipsum, secundum illud I. Corinth. iv, 7: *Quid habes quod non accepisti?* Potest tamen secundario aliquis esse causa sibi alieujus boni habendi, inquantum scilicet in hoc ipso Deo cooperatur: et sic ille qui habet aliquid per meritum proprium, habet quodammodo illud per seipsum. Unde nobilius habetur id quod habetur per meritum, quam id quod habetur sine merito <sup>3</sup>. Quia autem omnis perfectio et nobilitas Christo est attribuenda, consequens est quod ipse per meritum habuerit illud quod alii per meritum habent: nisi sit tale quid, ejus carentia magis dignitati Christi et perfectioni præjudicet quam per meritum accrescat. Unde nec gratiam, nec scientiam, nec beatitudinem animæ, nec Divinitatem meruit: quia eum meritum non sit nisi ejus quod nondum habetur, oporteret, quod Christus aliquando istis caruisset; quibus carere magis diminuit dignitatem Christi, quam augeat meritum. Sed gloria corporis, vel si quid aliud hujusmodi est, minus est quam dignitas merendi, quæ pertinet ad virtutem charitatis. Et ideo dicendum est

quod Christus gloriam corporis, et ea quæ pertinent ad exteriorem ejus excellentiam, sicut est ascensio, veneratio et alia hujusmodi, habuit per meritum. Et sic patet quod aliquid sibi mereri potuit <sup>4</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod fructio, quæ est actus charitatis, pertinet ad gloriam animæ, quam Christus non meruit. Et ideo si per charitatem aliquid meruit, non sequitur quod idem sit meritum et præmium. Nec tamen per charitatem meruit, inquantum erat charitas comprehensoris, sed inquantum erat viatoris. Nam ipse fuit simul viator et comprehensor, ut supra habitum est (quæst. xv, art. 10). Et ideo, quia nunc non est viator, non est in statu merendi <sup>5</sup>.

Ad *secundum* dicendum, quod Christo, secundum quod est Deus et Dei Filius per naturam, debetur gloria divina, et dominium omnium, sicut primo et supremo domino. Nihilominus tamen debetur ei gloria sicut homini beato; quam quantum ad aliquid debuit habere sine merito, et quantum ad aliquid cum merito, ut ex supra dictis patet (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quod redundantia gloriæ ex anima ad corpus est ex divina ordinatione, secundum congruentiam humanorum meritorum; ut scilicet sicut homo meretur per actum animæ, quem exercet in corpore, ita etiam remuneretur per gloriam animæ redundantem ad corpus. Et propter hoc non solum gloria animæ, sed etiam gloria corporis cadit sub merito, secundum illud Rom. viii, vers. 11: *Virificabit mortalia corpora nostra propter inhabitantem Spiritum ejus in nobis*. Et ita potuit eadere sub merito Christi.

Ad *quartum* dicendum, quod manifestatio excellentiæ Christi pertinet ad bonum ejus secundum esse quod habet in notitia aliorum; quamvis principalius pertineat ad bonum eorum qui eum cognoscunt, secundum esse quod habent in seipsis <sup>6</sup>: sed etiam hoc ipsum refertur ad Christum, inquantum sunt membra ejus.

(1) Philipp. ii, 8. (2) Phys. lib. viii, text. 39.

(3) Quando tale est ut utrolibet modo haberi possit, nec ex natura debeatur, sicut in proposito.

(4) Quod est contra Calvinum, qui ut amorem Christi erga nos magis extolleret, reprehendit scholasticos quod docuerint Christum sibi aliquid meruisse.

(5) Theologi communiter docent cum sancto Thoma Christum nec gratiam habitualement, nec gloriam essentialem sibi meruisse.

(6) Maxime si perfecta cognitione quæ charitati conjuncta sit.



ART. IV. — UTRUM CHRISTUS

ALIIS MERERI POTUERIT <sup>1</sup>.

De his etiam infra, quæst. XLVIII, art. 1 corp. et art. 6, et quæst. XLIX, art. 1 corp. et Sent. II, dist. 20, qu. II, art. 3 ad 3, et III, dist. 18, art. 6, et De ver. quæst. XXVI, art. 6 ad 20, et qu. XXIX, art. 7.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus aliis mereri non potuerit. Dicitur enim Ezech. XVIII, 4: *Anima quæ peccaverit, ipsa morietur*. Ergo pari ratione anima quæ meretur, ipsa remunerabitur. Non ergo est possibile quod Christus aliis meruerit.

2. Præterea, de plenitudine gratiæ Christi omnes accipiunt, ut dicitur Jo. 1. Sed alii homines habentes gratiam Christi non possunt aliis mereri. Dicitur enim Ezech. XIV, 20, quod *si fuerint in civitate Noe, Daniel et Job, filium et filiam non liberabunt, sed ipsi iustitia sua liberabunt animas suas*. Ergo nec Christus potuit aliquid nobis mereri.

3. Præterea, merces quam quis meretur, debetur secundum iustitiam, et non secundum gratiam, ut patet Rom. IV <sup>2</sup>. Si ergo Christus meruit salutem nostram, sequitur quod salus nostra non sit ex gratia Dei, sed ex iustitia; et quod injuste agat cum eis quos non salvat, cum meritum Christi ad omnes se extendat.

Sed *contra* est quod dicitur Rom. V, 18: *Sicut per unius delictum in omnes homines in condemnationem, sic et per unius iustitiam in omnes homines in justificationem vitæ*. Sed demeritum Adæ derivatur ad condemnationem aliorum. Ergo multo magis meritum Christi ad alios derivatur.

CONCLUSIO. — Cum in Christo fuerit gratia, non solum ut in quodam singulari homine, sed ut in totius ecclesiæ capite; non sibi tantum, sed aliis etiam mereri potuit.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. VIII), in Christo non solum fuit gratia sicut in quodam homine singulari, sed sicut in capite totius Ecclesiæ, cui omnes uniuntur, sic-

(1) De fide est Christum aliis moruisse, ut patet ex his verbis concil. Trident. (sess. VI, cap. 7): « Causa autem meritoria Dominus noster Jesus Christus, qui sua sanctissima passione de ligno crucis nobis justificationem meruit ».

(2) Sic enim ibi de Abraham, vers. 3: *Credidit Deo et reputatum est ei ad iustitiam: ei autem qui*

ut capiti membra, ex quibus constituitur mystice una persona. Et exinde est quod meritum Christi se extendit ad alios, inquantum sunt membra ejus; sicut etiam in uno homine actio capitis aliquo modo pertinet ad omnia membra ejus, quia non solum sibi sentit, sed omnibus membris.

Ad *primum* ergo dicendum, quod peccatum singularis personæ non nocet nisi sibiipso; sed peccatum Adæ, qui constitutus est a Deo principium totius naturæ, ad alios per carnis propaginem derivatur: et similiter meritum Christi, qui est a Deo constitutus caput omnium hominum quantum ad gratiam, se extendit ad omnia ejus membra.

Ad *secundum* dicendum, quod alii de plenitudine Christi accipiunt, non quidem fontem gratiæ, sed quamdam particularem gratiam: et ideo non oportet quod alii homines possint aliis mereri, sicut Christus.

Ad *tertium* dicendum, quod sicut peccatum Adæ non derivatur ad alios nisi per carnalem generationem; ita meritum Christi non derivatur ad alios nisi per regenerationem spiritualem; quæ fit in baptismo, per quem homines Christo incorporantur, secundum illud Galat. III, 27: *Omnes quotquot in Christo baptizati estis, Christum induistis*; et hoc ipsum est gratiæ, quod homini conceditur regenerari in Christo: et sic salus hominis est ex gratia <sup>3</sup>.

QUÆSTIO XX.

DE CONVENIENTIBUS CHRISTO, SECUNDUM QUOD PATRI FUIT SUBJECTUS, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de his quæ convenient Christo per comparisonem ad Patrem; quorum quedam dicuntur de ipso secundum habitudinem ipsius ad Patrem, puta quod est ei subiectus, quod ipsum oravit; quod ei in sacerdotio ministravit; quedam vero dicuntur vel dici possunt secundum habitudinem Patris ad ipsum, puta, si Pater eum adoptasset, et quod eum prædestinavit. Primo igitur considerandum est de subiectione Christi ad Patrem; secundo, de ejus oratione; tercio, de ipsius sacerdotio; quarto, de adoptione, an ei conveniat; quinto,

*operatur, merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum, etc.*

(3) Nobis meruit Christus gratiam seu primam boni cupiditatem, fidem, poenitentiam, remissionem peccatorum, omne genus virtutum, et bonorum operum, in iis perseverantiam vitam æternam et in universum omnia quæ ad salutem pertinent.

de ejus prædestinatione. Circa primum quæ-  
runtur duo: 1. Utrum Christus sit subjectus  
Patri. — 2. Utrum sit subjectus sibi ipsi.

**ART. I. — UTRUM DICENDUM SIT  
CHRISTUM ESSE SUBJECTUM PATRI.**

De his etiam part. I, quæst. XLII, art. 4 ad 1, et  
qu. XLV, art. 7 ad 1, et Sent. III, dist. 11, art. 1  
ad 2, et dist. 17, art. 3, qu. I corp. et I. Cor. xv,  
lect. 3 fin.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur  
quod non sit dicendum Christum esse  
subjectum Patri. Omne enim quod sub-  
jicitur Deo Patri est creatura: quia, ut  
dicitur in lib. De ecclesiasticis dogmati-  
bus <sup>1</sup>, "in Trinitate nihil est serviens  
neque subjectum." Sed non est simpli-  
citer dicendum quod Christus sit crea-  
tura, ut supra dictum est (quæst. XVI,  
art. 8). Ergo etiam non est simpliciter  
dicendum quod Christus sit Deo Patri  
subjectus.

2. Præterea, ex hoc dicitur aliquid  
Deo subjectum, quod est ejus dominio  
serviens. Sed humanæ naturæ in Christo  
non potest attribui servitus; dicit enim  
Damascenus <sup>2</sup>: "Sciendum est quod ne-  
que servam ipsam, scilicet humanam  
naturam Christi, dicere possumus: ser-  
vitudinis enim et dominationis nomina,  
non naturæ sunt nomina cognitionisque  
signa, sed eorum quæ ad aliquid, quem-  
admodum paternitatis et filiationis no-  
mina." Ergo Christus secundum huma-  
nam naturam non est subjectus Deo  
Patri.

3. Præterea, I. Corinth. xv, 28 dicitur:  
*Cum autem subjecta illi fuerint omnia,  
tunc ipse Filius subjectus erit illi qui sibi  
subjecit omnia.* Sed, sicut dicitur Hebr. II,  
vers. 8, *Nunc necdum videmus omnia sub-  
jecta ei.* Ergo nondum ipse est subjectus  
Patri, qui ei subjecit omnia.

Sed contra est quod Dominus dicit <sup>3</sup>:  
*Pater major me est*; et Augustinus dicit <sup>4</sup>:  
"Non immerito Scriptura utrumque di-  
cit, et æqualem Patri Filium, et Patrem  
Filio majorem: illud enim propter for-  
mam Dei; hoc autem propter formam  
servi sine ulla confusione intelligitur <sup>5</sup>."  
Sed minor est subjectus majori. Ergo  
Christus secundum formam servi est Pa-  
tri subjectus.

**CONCLUSIO.** — Christus Deo Patri  
subjectus fuit secundum bonitatem,  
servitutem, et obedientiam.

Respondeo dicendum quod cuilibet  
habenti aliquam naturam conveniunt  
ea quæ sunt propria illi naturæ. Natura  
autem humana ex sui conditione habet  
triplicem subjectionem ad Deum. Unam  
quidem secundum gradum bonitatis:  
prout scilicet divina natura est ipsa  
essentia bonitatis, ut patet per Diony-  
sium <sup>6</sup>. Natura autem creata habet  
quamdam participationem divinæ boni-  
tatis, quasi radiis illius bonitatis subje-  
cta. Secundo, humana natura subjicitur  
Deo quantum ad Dei potestatem, prout  
scilicet natura humana, sicut et quælibet  
creatura, subjacet operationi di-  
vinæ dispositionis. Tertio modo specia-  
liter humana natura Deo subjicitur  
quantum ad proprium suum actum, in-  
quantum scilicet propria voluntate obe-  
dit mandatis ejus. Et hanc triplicem  
subjectionem ad Patrem Christus de seip-  
so confitetur. Primam quidem <sup>7</sup>: *Quid  
me interrogas de bono? Unus est bonus  
Deus.* Ubi Hieronymus dicit, quod "qui  
magistrum vocaverat bonum, et non  
Deum vel Dei Filium confessus erat, di-  
scit hominem, quamvis sanctum, in com-  
paratione Dei non esse bonum; " per  
quod dedit intelligere quod ipse secun-  
dum humanam naturam non pertinge-  
bat ad gradum bonitatis divinæ. Et quia  
"in his quæ non mole magna sunt, idem  
est esse majus quod melius, " ut Augu-  
stinus dicit <sup>8</sup>, ex hac ratione Pater di-  
citur major Christo secundum humanam  
naturam. Secunda etiam subjectio Chri-  
sto attribuitur, inquantum omnia quæ  
circa humanitatem Christi acta sunt,  
divina dispositione gesta creduntur:  
unde Dionysius dicit <sup>9</sup>, quod Christus  
subjicitur Dei Patris ordinationibus. Et  
hæc est subjectio servitudinis, secundum  
quod omnis creatura Deo servit, ejus  
ordinationi subjecta, secundum illud  
Sap. XVI, 24: *Creatura tibi factori deserviens.* Et secundum hoc etiam Filius  
Dei <sup>10</sup> dicitur formam servi accepisse.  
Tertiam etiam subjectionem attribuit  
sibi ipsi <sup>11</sup>, dicens: *Quæ placita sunt ei,*

(1) Cap. 4. (2) Orth. fid. I, III, c. 21, circa med.

(3) Jo. XIV, 28. (4) De Trin. I, I, c. 7, ante med.

(5) Adde quod Is. XLII, 1 de illo ex persona  
Dei dicitur: *Ecce servus meus*, ut Matth. XII, 18  
explicatur.

(6) De div. nom. cap. 1, a med. lect. 3.

(7) Matth. XIX, 17.

(8) De Trin. lib. VI, cap. 8 circa med.

(9) De cæl. hier. cap. 4, prope fin.

(10) Philipp. II, 10. (11) Joan. VIII, 29.



*facio semper*. Et hæc est subjectio obedientiæ Patri usque ad mortem: unde dicitur <sup>1</sup>, quod *factus* est *obediens* Patri *usque ad mortem* <sup>2</sup>.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut non est simpliciter intelligendum quod Christus sit creatura, sed solum secundum humanam naturam, sive apponatur ei determinatio, sive non, ut supra dictum est (qu. xvi, art. 8); ita etiam non est simpliciter intelligendum quod Christus sit subjectus Patri, sed solum secundum humanam naturam, etiamsi hæc determinatio non apponatur; quam tamen convenientius est apponere ad evitandum errorem Arii, qui posuit Filium minorem Patre <sup>3</sup>.

Ad secundum dicendum, quod relatio servitutis et domini fundatur super actione et passione, inquantum scilicet servi est moveri a domino secundum imperium. Agere autem non attribuitur naturæ sicut agenti, sed personæ: actus enim suppositorum sunt et singularium, secundum Philosophum <sup>4</sup>. Attribuitur tamen actio naturæ sicut ei secundum quam persona vel hypostasis agit. Et ideo quamvis non proprie dicatur quod natura sit domina vel serva, potest tamen proprie dici quod quælibet hypostasis vel persona sit domina vel serva secundum hanc vel illam naturam <sup>5</sup>. Et secundum hoc nihil prohibet Christum dicere Patri subjectum vel servum secundum humanam naturam.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit <sup>6</sup>, "Tunc Christus tradit regnum Deo et Patri, cum justos, in quibus nunc regnat per fidem, perducturus est ad speciem, ut scilicet videant ipsam essentiam communem Patri et Filio; et tunc totaliter erit Patri subjectus non solum in se, sed etiam in membris suis, per plenam participationem divinæ bonitatis. Tunc etiam omnia erunt

plene ei subjecta per finalem impletionem suæ voluntatis de eis: licet etiam modo sint omnia ei subjecta quantum ad potestatem, secundum illud Matth. ult., 20: *Data est mihi omnis potestas in celo et in terra*.

## ART. II. — UTRUM CHRISTUS SIT SUBJECTUS SIBIIPSI <sup>7</sup>.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non sit subjectus sibi ipsi. Dicit enim Cyrillus in epistola synodica, quam scilicet synodus Ephesina <sup>8</sup> recepit: "Neque ipse Christus sibi servus est, neque dominus: fatuum enim est, vel potius impium, hoc sentire vel dicere. Et hoc etiam asserit Damascenus <sup>9</sup>, dicens: "Unum enim ens Christus non potest servus esse sui ipsius et dominus. Sed intantum Christus dicitur servus Patris, inquantum est ei subjectus. Ergo Christus non est subjectus sibiipsi.

2. Præterea, servus refertur ad dominum. Sed relatio non est alicujus ad seipsum: unde et Hilarius dicit <sup>10</sup>, quod nihil est sibi simile aut æquale. Ergo Christus non potest dici servus suiipsius, et per consequens nec sibi esse subjectus.

3. Præterea, "sicut anima rationalis et caro unus est homo; ita Deus et homo unus est Christus, ut Athanasius dicit <sup>11</sup>. Sed homo non dicitur subjectus sibiipsi, vel servus suiipsius aut major seipso, propter hoc quod corpus ejus subjectum est animæ. Ergo neque Christus dicitur subjectus sibiipsi, propter hoc quod ejus humanitas subjecta est divinitati ipsius.

1. Sed contra est quod Augustinus dicit <sup>12</sup>: "Veritas ostendit secundum istum modum, quo scilicet Pater major est Christo secundum humanam naturam, etiam seipso minorem Filium.

2. Præterea, sicut ipse argumentatur <sup>13</sup>

(6) De Trin. lib. 1, cap. 8, ante med.

(2) Simpliciter *obediens usque ad mortem* ex Apostoli textu, sed manifeste subintelligi debet Patri, a quo moriendi præceptum acceperat.

(3) Non secundum humanitatem tantum, sed etiam secundum ipsam Verbi sive Filii rationem, negando vere Deum esse.

(4) Metaph. lib. 1, cap. 1, ante med.

(5) Textus Damasc. sensus est non eum esse servum ut hominem distinctum supposito a Verbo Dei, sicut volebat Nestorius: eo item sensu concilium Francofordiense contra Felicem et Elipandum dicit: "Quid est aliud dicere Virginem servum vel adoptivum genuisse, nisi negare illum Deum genuisse?"

(7) Id docuerat Nestorius ratione diversarum personarum, quasi sit alia persona Christi dominantis, et alia Christi servientis; quod profligatur ab hoc S. Cyrilli anathematismo: "Si quis Verbum quod ex Deo Patre procedit, Christi Deum vel Dominum esse dixerit..... anathema sit."

(8) Gener. III, part. 1, cap. 26.

(9) Orth. fid. lib. iv, cap. 21, a mod.

(10) De Trin. lib. iii, parum ante fin.

(11) In Symb. fid.

(12) De Trin. lib. 1, cap. 7, ante med.

(13) Ibidem.

sic accepta est a Filio Dei forma servi ut non amitteretur forma Dei. Sed secundum formam Dei, quæ est communis Patri et Filio, Pater est Filio major secundum humanam naturam. Ergo etiam Filius est major seipso secundum humanam naturam.

3. Præterea, Christus secundum humanam naturam est servus Dei Patris, secundum illud Joan. xx, 17: *Ascendo ad Patrem meum et Patrem vestrum, Deum meum et Deum vestrum*. Sed quicumque est servus Patris est servus Filii: alioquin non omnia quæ sunt Patris, essent Filii. Ergo Christus est servus suiipsius et sibi subditus.

CONCLUSIO. — Christus non est sibi subjectus, si dominium et subjectio ad divinam referatur personam; est autem sibi subjectus secundum humanam naturam.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. præc. ad 2), esse dominum et servum attribuitur personæ vel hypostasi secundum aliquam naturam. Cum ergo dicitur Christus esse dominus vel servus suiipsius, vel quod Verbum Dei est dominus hominis Christi, hoc potest intelligi dupliciter: uno modo ut intelligatur hoc esse dictum ratione alterius hypostasis vel personæ; quasi alia sit persona Verbi Dei dominantis, et alia hominis servientis; quod pertinet ad hæresim Nestorii: unde in condemnatione Nestorii dicitur in synodo Ephesina <sup>1</sup>: “ Si quis dicit Deum vel Dominum esse Christi ex Deo Patre Verbum, et non magis eundem ipsum confitetur simul Deum et hominem, utpote Verbum factum carnem, secundum Scripturas, anathema sit. ” Et hoc modo negatur a Cyrillo et Damasceno <sup>2</sup>; et sub eodem sensu negandum est Christum esse minorem seipso, vel esse sibi subjectum. Alio modo potest intelligi secundum diversitatem naturarum in una persona vel hypostasi. Et sic dicere possumus secundum unam earum, in qua cum Patre convenit, simul eum cum Patre præesse et dominari; secundum vero alteram naturam, in qua nobiscum convenit, ipsum subesse et servire: et per hunc

modum dicit Augustinus <sup>3</sup>, “ Filium esse seipso minorem. ” Sciendum tamen quod cum hoc nomen *Christus* sit nomen personæ, sicut et hoc nomen *Filius*; illa per se et absolute possunt dici de Christo, quæ conveniunt ei ratione suæ personæ, quæ est æterna; et maxime huiusmodi relationes, quæ magis proprie videntur ad personam vel hypostasim pertinere. Sed ea quæ conveniunt ei secundum humanam naturam, sunt ei potius attribuenda cum determinatione; ut videlicet dicamus Christum esse simpliciter maximum, et dominum, et præidentem; quod autem sit subjectus, vel servus, vel minor, est ei attribuendum cum determinatione, scilicet secundum humanam naturam <sup>4</sup>.

Ad primum ergo dicendum, quod Cyrillus et Damascenus, negant Christum esse Dominum suiipsius, secundum quod per hoc importatur pluralitas suppositorum, quæ requiritur ad hoc quod aliquis simpliciter sit dominus alicujus.

Ad secundum dicendum, quod simpliciter quidem oportet esse alium dominum et alium servum <sup>5</sup>; potest tamen aliqua ratio dominii et servitutis servari, prout idem est dominus et servus suiipsius secundum aliud et aliud.

Ad tertium dicendum, quod propter diversas partes hominis, quarum una est superior et alia inferior, dicit etiam Philosophus <sup>6</sup>, quod est hominis ad seipsum justitia, inquantum irascibilis et concupiscibilis obediunt rationi. Unde per hunc modum etiam unus homo potest dici sibi subjectus et serviens secundum diversas sui partes.

Ad alia autem argumenta patet responsio ex dictis. Nam Augustinus asserit Filium seipso minorem esse, vel sibi subjectum, secundum humanam naturam, non secundum diversitatem suppositorum.

## QUÆSTIO XXI.

### DE ORATIONE CHRISTI,

#### IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA

Deinde considerandum est de oratione Christi; et circa hoc quaruntur quatuor: 1. Utrum Christo conveniat orare. — 2. Utrum conveniat ei secundum suam sensualitatem. — 3. Utrum conveniat ei orare pro seipso, an tantum pro aliis. — 4. Utrum omnis ejus oratio sit exaudita.

(5) Id est, oportet ut sit alius ille qui est dominus, et alius etiam ille qui est servus, etc.

(6) Eth. lib. v, cap. ult.

(1) Part. iii, cap. 1, anathematis. 6.

(2) Locis in arg. 1 cit. (3) Loc. sup. cit.

(4) Nisi, ut addit Billuart, talia sint quæ nullam ambiguitatem importent, ut v. g. esse passum, mortuum, etc.



**ART. I. — UTRUM  
CHRISTO COMPETAT ORARE 1.**

De his etiam Sent. III, dist. 17, art. 3, qu. 1 et IV, dist. 15, qu. IV, art. 6, qu. II ad I, et Joan. XI, lect. 6.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Christo non competat orare. Nam, sicut Damascenus dicit 2, " oratio est petitio decentim a Deo. " Sed cum Christus omnia facere posset, non videtur ei convenire quod aliquid ab aliquo peteret. Ergo videtur quod Christo non conveniat orare.

2. Præterea, non oportet orando petere illud quod aliquis scit pro certo esse futurum; sicut non oramus quod sol oriatur cras: neque est etiam conveniens quod aliquis orando petat quod scit nullo modo esse futurum. Sed Christus sciebat circa omnia quid esset futurum. Ergo non conveniebat ei aliquid orando petere.

3. Præterea, Damascenus dicit 3, quod " oratio est ascensus intellectus in Deum. " Sed intellectus Christi non indigebat ascensione in Deum, quia semper intellectus ejus erat Deo conjunctus, non solum secundum unionem hypostasis, sed etiam secundum frunctionem beatitudinis. Ergo Christo non conveniebat orare.

Sed *contra* est quod dicitur Luc. VI, 12: *Factum est in illis diebus, exiit in montem orare, et erat pernoctans in oratione Dei.*

**CONCLUSIO.** — Cum voluntas humana non sit per seipsam efficax, sed divinæ virtutis ope egeat, convenit Christo, secundum quod homo, orare, et Deum deprecari, ut suam voluntatem impleat.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est in secunda parte (2 2, quæst. LXXXIII, art. 1 et 2), oratio est quædam explicatio propriæ voluntatis apud Deum, ut eam impleat. Si igitur in Christo esset una tantum voluntas, scilicet divina, nullo modo competeret ei orare; quia voluntas divina per seipsam est effectiva eorum quæ vult, secundum illud Psal. CXXXIV, 6: *Omnia quæcumque*

*voluit Dominus, fecit.* Sed quia in Christo est alia voluntas divina et alia humana, et voluntas humana non est per seipsam efficax ad implendum quæ vult, nisi per virtutem divinam, inde est quod Christo, secundum quod est homo et humanam voluntatem habens, competit orare 4.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus poterat perficere omnia quæ volebat, secundum quod Deus, non autem secundum quod homo: quia secundum quod homo non habuit omnipotentiam, ut supra habitum est (quæst. XIII, art. 1). Nihilominus ipse idem Deus existens et homo, voluit ad Patrem orationem porrigere, non quasi ipse esset impotens, sed propter nostram instructionem: primo quidem ut ostenderet se esse a Patre; unde ipse dixit 5: *Propter populum, qui circumstat, dixi, scilicet verba orationis, ut credant, quia tu me misisti.* Unde Hilarius 6 dicit: " Non prece eguit, pro nobis 7 oravit, ne filius ignoraretur. " Secundo ut nobis exemplum orandi daret; unde Ambrosius dicit 8: " Noli insidiatrices aperire aures, ut putes Filium Dei quasi infirmum rogare, ut impetret quod implere non possit; potestatis enim auctor, obedientiæ magister, ad præcepta virtutis suo nos informat exemplo. " Unde et Augustinus dicit 9: " Poterat Dominus in forma servi, si hoc opus esset, orare silentio; sed ita se Patri exhibere voluit precatorem, ut meminisset nostrum se esse doctorem. "

Ad secundum dicendum, quod inter alia quæ Christus scivit futura, scivit quædam esse fienda propter suam orationem 10; et hujusmodi non inconvenienter a Deo petiit.

Ad tertium dicendum, quod ascensio nihil est aliud quam motus in id quod est sursum. Motus autem 11, dupliciter dicitur: uno modo proprie, secundum quod importat exitum de potentia in actum, prout est actus imperfecti; et sic ascendere competit ei quod est potentia sursum et non actu. Et hoc modo, ut Damascenus dicit 12, " intellectus hu-

(8) Super Luc. cap. VI, sup. illud: *Erat pernoctans, etc.*

(9) Super Joan., tract. 104, circa med.

(10) Hinc patet orationem Christi non fuisse necessariam, nisi ex suppositione divinæ ordinationis, quatenus sciebat esse divinitus ordinatum a Patre, ut quædam non alio modo quam per orationem acciperet.

(11) Ut habetur De anima lib. III, text. 28.

(12) Lib. III, loc. cit. in arg.

(1) Ex Scripturis constat Christum de facto orasse (Matth. XIV, 26; Luc. VI, 12; Joan. XI, 42).

(2) Orth. fid. lib. III, cap. 24, in princ.

(3) In lib. III, loc. cit.

(4) Nunc etiam dicendum est Christum in cælo vere et proprie pro nobis orare, ut in Sent. IV, dist. 15, quæst. IV, art. 6, quæst. II ad I, et 2 2, quæst. LXXXIII, art. 11, indicat ipse B. Thomas.

(5) Joan. XI, 42. (6) De Trin. lib. X, circa fin.

(7) Theologi et Nicolai, nobis, omisso pro.

manus Christi non eget ascensione in Deum, cum sit semper Deo unitus et secundum esse personale, et secundum contemplationem beatam. „ Alio modo dicitur motus, qui est actus perfecti, id est, existentis in actu, sicut intelligere et sentire dicuntur quidam motus: et hoc modo intellectus Christi semper ascendit in Deum, quia semper contemplatur ipsum ut supra se existentem <sup>1</sup>.

**ART. II. — UTRUM  
CHRISTO CONVENIAT ORARE  
SECUNDUM SUAM SENSUALITATEM <sup>2</sup>.**

De his etiam infra, art. 4 corp. et ad 4, et Sent. III, dist. 17, art. 3, quæst. III, et Opusc. II, cap. 240, et Opusc. VII.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Christo conveniat orare secundum suam sensualitatem. Dicitur enim Psal. LXXXII, 3 ex persona Christi: *Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum*. Sed sensualitas dicitur appetitus carnis. Ergo sensualitas Christi potuit ascendere in Deum vivum exultando, et pari modo orando.

2. Præterea, ejus videtur esse orare, cujus est desiderare illud quod petitur. Sed Christus petivit aliquid quod desideravit ejus sensualitas, cum dixit: *Transeat a me calix iste*, sicut dicitur Matthæi XXVI, 39. Ergo sensualitas Christi oravit.

3. Præterea, magis est uniri Deo in persona quam ascendere in Deum per orationem. Sed sensualitas fuit assumpta a Deo in unitatem personæ, sicut et quælibet pars humanæ naturæ. Ergo multo magis potuit ascendere in Deum orando.

Sed *contra* est quod dicitur Philipp. II, quod Filius Dei secundum naturam quam assumpsit, *in similitudinem hominum factus est*. Sed alii homines non orant secundum sensualitatem. Ergo nec Christus oravit secundum sensualitatem.

**CONCLUSIO.** — Cum oratio sit rationis actus et mentis in Deum elevatio, non convenit Christo secundum sensualitatem orare, nisi quatenus ejus oratio, sensualitatis affectum, tamquam advocata ejus exprimit.

(1) Attamen in orationibus publicis Ecclesiæ consuetudo vetat ne dicatur: *Christe, ora pro nobis*, propter vitandos errores nestorianorum, et arianorum qui Christum purum hominem reputabant; sed nobis dicendum: *Christe, miserere nobis; Christe, exaudi nos*.

Respondet dicendum quod orare secundum sensualitatem potest intelligi dupliciter. Uno modo sic quod ipsa oratio sit actus sensualitatis: et hoc modo Christus secundum sensualitatem non oravit: quia ejus sensualitas ejusdem naturæ et speciei fuit in Christo et in nobis. In nobis autem non potest sensualitas orare, duplici ratione. Primo quidem, quia motus sensualitatis non potest sensibilia transcendere: et ideo non potest in Deum ascendere; quod requiritur ad orationem. Secundo, quia oratio importat quamdam ordinationem: prout scilicet aliquis desiderat aliquid quasi a Deo implendum: et hoc est solius rationis. — Unde oratio est actus rationis, ut in secunda parte habitum est (2 2, quæst. LXXXIII, art. 1). — Alio modo potest dici aliquis orare secundum sensualitatem: quia scilicet ejus oratio orando Deo proponit quod est in appetitu sensualitatis ipsius: et secundum hoc Christus oravit secundum sensualitatem, inquantum scilicet oratio ejus exprimebat sensualitatis affectum, tamquam sensualitatis advocata <sup>3</sup>; et hoc ut nos de tribus instrueret: primo quidem ut ostenderet se veram naturam humanam suscepisse cum omnibus naturalibus affectibus; secundo, ut ostenderet quod homini licet secundum naturalem affectum aliquid velle quod Deus non vult; tertio, ut ostendat quod proprium affectum debet homo divinæ voluntati subicere. Unde Augustinus <sup>4</sup> dicit: „ Christus hominem gerens, ostendit privatam quamdam hominis voluntatem, cum dicit: *Transeat a me calix iste*; hæc enim erat humana voluntas, proprium aliquid, et tamquam privatam volens. Sed quia recto corde vult esse hominem et ad Deum dirigi, subdit: *Verumtamen non sicut ego volo, sed sicut tu*; ac si dicat: Vide te in me, quia potes aliquid proprium velle, etsi Deus aliud velit. „

Ad primum ergo dicendum, quod caro exultat in Deum vivum, non per actum carnis ascendentem in Deum, sed per redundantiam a corde in carnem, inquantum appetitus sensitivus sequitur motum appetitus rationalis.

(2) Per sensualitatem hic intelligendum est appetitus sensitivus, qui sæpe vocatur pars animæ inferior.

(3) Ita oravit dum dixit: *Transeat a me calix iste; verumtamen non sicut ego volo, sed sicut tu*.

(4) In Ps. XXXII conc. 1. parum a princ.



Ad *secundum* dicendum, quod licet sensualitas hoc voluerit quod ratio petebat, hoc tamen orando petere non erat sensualitatis, sed rationis, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quod unio in persona est secundum esse personale, quod pertinet ad quamlibet partem humanæ naturæ: sed ascensio orationis est per actum qui non convenit nisi rationi, ut dictum est (in corp. art.). Unde non est similis ratio.

**ART. III. — UTRUM FUERIT CONVENIENS CHRISTUM PRO SE ORARE <sup>1</sup>.**

De his etiam Sent. III, dist. 17, art. 3, quæst. II, et Opusc. VII, et Joan. XII, lect. 4.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod Christo non fuerit conveniens pro se orare. Dicit enim Hilarius <sup>2</sup>: "Cum sibi non proficeret deprecationis sermo, ad profectum tamen nostræ fidei loquebatur. „ Sic ergo videtur quod Christus non sibi, sed nobis oraverit.

2. Præterea, nullus orat nisi pro eo quod vult: quia, sicut dictum est (art. 1 huj. quæst.), oratio est quædam explicatio voluntatis per Deum implendæ. Sed Christus volebat patie quæ patiebatur; dicit enim Augustinus <sup>3</sup>: "Homo plerumque, etsi nolit, irascitur; etsi nolit, contristatur; etsi nolit, dormit; etsi nolit, esurit ac sitit: ille autem, scilicet Christus, omnia ista fecit, quia voluit. „ Ergo ei non competebat pro seipso orare.

3. Præterea, Cyprianus dicit <sup>4</sup>: "Pacis doctor, et unitatis magister noluit sigillatim et privatim præces fieri, ut quis, cum precatur, pro se tantum precetur. „ Sed Christus illud implevit quod docuit, secundum illud Act. I, 1: *Cæpit Jesus facere et docere*. Ergo Christus nunquam pro se solo oravit.

Sed *contra* est quod ipse Dominus orando dicit <sup>5</sup>: *Clarifica Filium tuum*.

**CONCLUSIO. —** Oravit Christus pro se, non modo sensualitatis, vel simplicis voluntatis, sed etiam deliberatæ voluntatis affectum exprimendo, ut nobis orandi præberet exemplum, et Patrem suum omnis boni auctorem ostenderet.

Respondeo dicendum quod Christus pro se oravit dupliciter: uno modo exprimendo affectum sensualitatis, ut supra dictum est (art. præc.), vel etiam voluntatis simplicis, quæ consideratur ut natura; sicut cum oravit a se calicem passionis transferri; alio modo exprimendo affectum voluntatis deliberatæ, quæ consideratur ut ratio: sicut cum petiit gloriam resurrectionis. Et hoc rationabiliter. Sicut enim dictum est (art. 1 hujus quæst. ad 1), Christus ad hoc uti voluit oratione ad Patrem, ut nobis daret exemplum orandi, et ut ostenderet Patrem suum esse auctorem a quo et æternaliter processit secundum divinam naturam, et secundum naturam humanam ab eo habet quidquid boni habet. Sicut autem in humana natura quædam bona habebat a Patre jam percepta, ita etiam expectabat ab eo quædam bona nondum habita, sed percipienda. Et ideo sicut pro bonis jam perceptis in humana natura gratias agebat Patri, recognoscendo eum auctorem, ut patet Matth. xxvi, et Joan. xi <sup>6</sup>, ita etiam ut Patrem auctorem recognosceret, ab eo orando petebat ea quæ sibi deerant secundum humanam naturam, puta gloriam corporis, et alia hujusmodi. Et in hoc etiam nobis dedit exemplum, ut de perceptis a nobis muneribus gratias agamus, et etiam nondum habita orando postulemus.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Hilarius loquitur quantum ad orationem vocalem, quæ non erat ei necessaria propter seipsum, sed solum propter nos: unde signanter dicit quod "sibi non proficiebat deprecationis sermo. „ Si enim *desiderium pauperum exaudivit Dominus*, ut Psal. ix dicitur, multo magis sola voluntas Christi habet vim orationis apud Patrem; unde ipse dicebat <sup>7</sup>: *Ego sciebam quoniam semper me audis: sed propter populum qui circumstat, dixi <sup>8</sup>, ut credant quia tu me misisti*.

Ad *secundum* dicendum, quod Christus volebat quidem pati illa quæ patiebatur pro tempore illo <sup>9</sup>; sed nihilominus volebat ut post passionem gloriam corporis egit. 'Joan. xi, 41, cum Lazarum suscitaturus dixit: *Pater, gratias ago tibi, quoniam audisti me*; præterquam quod dictum est Joan. vi, 11, et Matth. xv, 36. (7) Joan. xi, 42.

(8) Quod gratias agerem vel orarem, ut supra.

(9) Vel transposita constructione: *volebat quidem pati pro tempore illo*, etc., ne cum proxima parte construat.

(1) Juxta mentem D. Thomæ conveniens fuit Christum orasse ut acciperet quæ nondum habebat, qualia sunt quæ dicta sunt (quæst. xix, art. 3). (2) De Trin. lib. x, circa fin.

(3) Contra Faustum, lib. xxvi, circa fin.

(4) In lib. De orat. dominica, aliqu. a princ.

(5) Joan. xvii, 1.

(6) Matth. xxvi, 27, *Cum accipiens calicem gra-*

ris consequeretur, quam nondum habebat; quam quidem gloriam expectabat a Patre sicut ab auctore; et ideo convenienter ab ipso eam petebat.

Ad *tertium* dicendum, quod ipsa gloria quam Christus orando petebat, pertinebat ad salutem aliorum, secundum illud Rom. iv, 25: *Resurrexit propter justificationem nostram*<sup>1</sup>; et ideo illa etiam oratio quam pro se faciebat, erat quodammodo pro aliis; sicut et quicumque homo aliquod bonum a Deo postulat, ut utatur illo ad utilitatem aliorum, non sibi soli, sed etiam aliis orat.

**ART. IV. — UTRUM ORATIO CHRISTI SEMPER FUERIT EXAUDITA<sup>2</sup>.**

De his etiam Sent. iii, dist. 17, art. 3, qu. iii et iv, et Opusc. ii, cap. 240, et Opusc. vii, et Ps. xxi, et Joan. xii, lect. 4, et Rebr. v, lect. 2.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod oratio Christi non semper fuerit exaudita. Petiit enim a se removeri calicem passionis, ut patet Matth. xxvi, qui tamen ab eo non fuit translatus. Ergo videtur quod non omnis oratio ejus fuerit exaudita.

2. Præterea, ipse oravit ut peccatum crucifixoribus suis ignosceretur, ut patet Luc. xxii. Non tamen omnibus peccatum illud fuit dimissum: nam Judæi fuerunt pro illo peccato puniti. Ergo videtur quod non omnis ejus oratio sit exaudita.

3. Præterea, Dominus oravit pro his qui erant credituri per verbum apostolorum in ipsum, ut omnes in eo unum essent, et ut pervenirent ad hoc quod essent cum ipso. Sed non omnes ad hoc perveniunt. Ergo non omnis ejus oratio est exaudita.

4. Præterea, Psal. xxi, 3 dicitur in persona Christi: *Clamabo per diem, et non exaudies*. Ergo non omnis oratio Christi fuit exaudita.

Sed contra est quod Apostolus dicit<sup>3</sup>: *Cum clamore valido et lacrymis offerens, exauditus est pro sua reverentia*.

**CONCLUSIO.** — Cum Christi voluntas absoluta Deo semper fuerit conformis, semper ejus oratio a Deo patre fuit exaudita.

(1) Id est, ut nos justificaret resurgendo, ait ibidem S. Thomas (lect. iii). Hinc (Act. ii, 33): *Dextera Dei exaltatus effudit hunc spiritum*, etc.

(2) Affirmative respondet S. Doctor, quod confirmari potest ex his Scripturæ verbis (Jo. xi): *Quæcumque poposceris a Deo, dabit tibi Deus...* Ego autem sciebam quia semper me audis.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. præc., arg. 2), oratio est quodammodo interpretativa voluntatis humanæ. Tunc ergo alicujus orantis exauditur oratio, quando ejus voluntas adimpletur. Voluntas autem simpliciter hominis est rationis voluntas; hoc enim absolute volumus quod secundum deliberatam rationem volumus. Illud autem quod volumus secundum motum sensualitatis, vel etiam secundum motum voluntatis simplicis, quæ consideratur ut natura, non simpliciter volumus, sed secundum quid; scilicet si aliud non obstat, quod per deliberationem rationis invenitur. Unde talis voluntas magis est dicenda velleitas quam absoluta voluntas: quia scilicet homo hoc vellet, si aliud non obsisteret. Secundum autem voluntatem rationis Christus nihil aliud voluit nisi quod scivit Deum velle; et ideo omnis absoluta voluntas Christi, etiam humana, fuit impleta, quia fuit Deo conformis; et per consequens omnis ejus oratio fuit exaudita. Nam et secundum hoc aliorum orationes implentur, quod sunt eorum voluntates Deo conformes, secundum illud Rom. viii, 27: *Qui autem scrutatur corda, scit*, id est approbat, *quid desideret spiritus*; id est, quid faciat sanctos desiderare, *quoniam secundum Deum*, id est, secundum conformitatem divinæ voluntatis, *postulat pro sanctis*.

Ad primum ergo dicendum, quod illa petitio de translatione calicis diversimode a sanctis exponitur. Hilarius enim<sup>4</sup> dicit: "Quod autem ut a se transiret rogat, non ut ipse prætereatur orat, sed ut in alterum id quod a se transit, accedat; atque ideo pro his orat qui passuri post se erant: ut sit sensus: Quomodo ame bibitur calix iste passionis, ita ab his bibatur sine spei diffidentia, sine sensu doloris, sine metu mortis<sup>5</sup>." Vel secundum Hieronymum<sup>6</sup>, "signanter dicit: *Calix iste*, hoc est populi Judæorum, qui excusationem ignorantie habere non possunt, si me occiderint, habentes leges et prophetas qui me quotidie vaticinantur. " Vel secundum Dio-

(3) Hebr. v, 7.

(4) Super Matth. cap. 31, a med.

(5) Hæc interpretatio nobis contorta videtur, et idem de sequenti dicere audent. Tertia vero est multo verisimilior et communior.

(6) Sup. hunc loc. Matth. xxvi.



nysium Alexandrinum <sup>1</sup>, quod dicit, "*Transfer calicem istum a me*, non hoc est: Non adveniat mihi; nisi enim advenierit, transferri non poterit; sed sicut quod præterit, nec intactum est, nec permanens, sic Salvator leviter invadentem tentationem flagitat pelli. „ Ambrosius autem dicit <sup>2</sup>, et Origenes <sup>3</sup>, et Chrysostomus <sup>4</sup>, quod hoc petiit, quasi homo naturali voluntate mortem recusans. Si ergo intelligatur quod petierit per hoc alios martyres suæ passionis imitatores fieri, secundum Hilarium <sup>5</sup>, vel si petiit quod timor bibendi calicis eum non perturbaret, vel quod mors eum non detineret, omnino impletum est quod petiit. Si vero intelligitur petiisse quod non biberet calicem mortis et passionis, vel quod non biberet ipsum a Judæis, non quidem est factum quod petiit: quia ratio, quæ petitionem proposuit, volebat ut hoc impleretur; sed ad instructionem nostram volebat demonstrare nobis suam voluntatem naturalem et motum sensualitatis, quem sicut homo habebat.

Ad secundum dicendum, quod Dominus non oravit pro omnibus crucifixoribus, neque etiam pro omnibus qui erant credituri in eum; sed pro his solum qui erant prædestinati <sup>6</sup>, ut per ipsum vitam consequerentur æternam.

Unde patet etiam responsio ad tertium.

Ad quartum dicendum, quod cum dicit: *Clamabo, et non exaudies*, intelligendum est quantum ad affectum sensualitatis quæ mortem refugiebat; exauditur tamen quantum ad affectum rationis, ut dictum est (in corp.).

## QUÆSTIO XXII.

### DE SACERDOTIO CHRISTI, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de sacerdotio Christi; et circa hoc quaeruntur sex: 1. Utrum conveniat Christo esse sacerdotem. — 2. De hostia hujus sacerdotii. — 3. De effectu hujus sacerdotii. — 4. Utrum effectus sacerdotii ejus pertineat ad ipsum, vel solum ad alios. — 5. De æternitate sacerdotii ejus. — 6. Utrum debeat dici sacerdos secundum ordinem Melchisedech.

(1) Hab. in Cat. Græcor. PP.

(2) Sup. illud Luc. xxi: *Pater, si vis*, etc.

(3) Tract. 35 in Matth., inter princ. et med.

(4) Hom. lxxxiv in Matth., parum a princ.

(5) Loc. sup. cit.

(6) Hic agitur tantum de oratione Christi proprie dicta, quæ a voluntate absoluta et efficaci procedit, ut luce clarius patet ex hoc artic. et

### ART. I. — UTRUM

CHRISTO CONVENIAT ESSE SACERDOTE<sup>m</sup>.

De his etiam infra, quæst. xxxi, art. 2 corp. et ad 2, et quæst. lxi, art. 4 ad 1, et Contra gent. lib. iv, cap. 46, et Opusc. xx, cap. 5, et Psal. ii, comm. 6, et Psalm. xlii, comm. 10, et Hebr. i, lect. 4 fin.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Christo non conveniat esse sacerdotem. Sacerdos enim est minor angelo; unde dicitur Zach. iii, 1: *Ostendit mihi Deus sacerdotem magnum stantem coram angelo Domini*. Sed Christus est major angelis, secundum illud Hebr. i, vers. 4: *Tanto melior angelis effectus, quanto differentius præ illis nomen hæreditavit*. Ergo Christo non convenit esse sacerdotem.

2. Præterea, ea quæ fuerunt in veteri Testamento, fuerunt figuræ Christi, secundum illud Coloss. ii, 17: *Quæ sunt umbra futurorum, corpus autem Christi*. Sed Christus non traxit carnis originem ex sacerdotibus veteris legis; dicit enim Apostolus <sup>8</sup>: *Manifestum est quod ex Juda ortus sit Dominus noster, in qua tribu nihil de sacerdotibus Moyses locutus est*. Ergo Christo non convenit esse sacerdotem.

3. Præterea, in veteri lege, quæ est figura Christi, non fuit idem legislator et sacerdos; unde dicit Dominus ad Moysen legislatorem <sup>9</sup>: *Applica Aaron fratrem tuum... ut sacerdotio fungatur mihi*; Christus autem est lator novæ legis, secundum illud Jerem. xxxi, 33: *Dabo legem meam in cordibus eorum*. Ergo Christo non convenit esse sacerdotem.

Sed contra est quod dicitur Hebr. iv, vers. 14: *Habemus Pontificem, qui penetravit celos, Jesum Filium Dei* <sup>10</sup>.

CONCLUSIO. — Cum Christus fuerit Dei et hominum mediator, et quantum ad reconciliationem, et per quem sunt hominibus divina dona collata, maximo illi convenit sacerdotem esse.

duobus præcedentibus. Hæc igitur doctrina non favet jansenianæ, ut somniant quatuor professores facultatis theologicæ Duacensis in sua censura data 22 august. 1722, et damnata Romæ, 18 jul. 1726.

(7) De fide est contra socinianos Christum esse sacerdotem, ut patet ex Scripturis et ex concil. definitionibus. Definitum est enim a Trid. synodo (sess. xii, cap. 1), *Sacerdotem alium secundum ordinem Melchisedech surgere Dominum nostrum Jesum Christum*, conformiter conc. Ephes., can. 10.

(8) Hebr. vii, 14. (9) Exod. xviii, 1.

(10) De sacerdotio Christi Cf. quod dictum in cap. vii et viii Epist. ad Hebræos.

Respondeo dicendum quod proprie officium sacerdotis est esse mediatorem inter Deum et populum, inquantum scilicet divina populo tradit; unde dicitur sacerdos, quasi *sacra dans* <sup>1</sup>, secundum illud Malach. II, 7: *Legem requirunt ex ore ejus*, scilicet sacerdotis; et iterum inquantum preces populi Deo offert, et pro eorum peccatis Deo aequaliter satisfacit; unde Apostolus dicit <sup>2</sup>: *Omnis pontifex ex hominibus assumptus pro hominibus constituitur in his quæ sunt ad Deum, ut offerat dona et sacrificia pro peccatis*. Hoc autem maxime convenit Christo; nam per ipsum divina dona hominibus sunt collata, secundum illud II. Petri I, 4: *Per quem, scilicet Christum, maxima et pretiosa nobis promissa donavit, ut per hæc efficiamini divine consortes naturæ*. Ipse etiam humanum genus Deo reconciliavit, secundum illud Coloss. I, vers. 19: *In ipso, scilicet Christo, complacuit omnem plenitudinem inhabitare, et per eum reconciliare omnia*. Unde Christo maxime convenit esse sacerdotem.

Ad primum ergo dicendum, quod potestas hierarchica convenit quidem angelis, inquantum et ipsi sunt medii inter Deum et hominem, ut patet per Dionysium <sup>3</sup>, ita quod ipse sacerdos, inquantum est medius inter Deum et populum, angeli nomen habet, secundum illud Malach. II, 7: *Angelus Domini exercituum est*. Christus autem major angelis fuit, non solum secundum divinitatem, sed etiam secundum humanitatem, inquantum habuit plenitudinem gratiæ et gloriæ. Unde etiam excellentiori modo hierarchicam seu sacerdotalem potestatem præ angelis habuit; ita etiam quod ipsi angeli fuerunt ministri sacerdotii ejus, secundum illud Matth. IV, 11: *Accesserunt angeli, et ministrabant ei*. Secundum tamen passibilitatem carnis modico ab angelis minoratus est, ut Apostolus dicit <sup>4</sup>. Et secundum hoc conformis fuit hominibus viatoribus in sacerdotio constitutis.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Damascenus dicit <sup>5</sup>, "quod in omnibus est simile, idem utique erit, et non exemplum." Quia igitur sacerdotium

veteris legis erat figura sacerdotii Christi, noluit Christus nasci de stirpe figuralium sacerdotum, ut ostenderetur non esse omnino idem sacerdotium, sed differre, sicut verum a figurali <sup>6</sup>.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. VIII), alii homines particulatim habent quasdam gratias; sed Christus, tanquam omnium caput, habet perfectionem omnium gratiarum; et ideo quantum ad alios pertinet, alius est legislator, et alius sacerdos, et alius rex; sed hæc omnia concurrunt in Christo tanquam in fonte omnium gratiarum. Unde dicitur Isa. cap. XXXIII, 22: *Dominus iudex noster, Dominus legifer noster, Dominus rex noster, ipse veniet et salvabit nos*.

#### ART. II. — UTRUM CHRISTUS

SIMUL FUERIT SACERDOS ET HOSTIA <sup>7</sup>.

De his etiam infra, quæst. LXXIV, art. 7 ad 4, et Opusc. LXIX, cap. 18.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod ipse Christus non fuerit simul sacerdos et hostia. Sacerdotis enim est hostiam occidere. Sed Christus non seipsum occidit. Ergo ipse non fuit simul sacerdos et hostia.

2. Præterea, sacerdotium Christi magis est simile sacerdotio Judæorum, quod erat a Deo institutum, quam sacerdotio gentilium, quo dæmones colebantur. In veteri autem lege nunquam homo in sacrificium offerebatur; quod maxime reprehenditur in sacrificiis gentilium, secundum illud Psal. CV, 38: *Effuderunt sanguinem innocentem, sanguinem filiorum suorum et filiarum suarum, quas sacrificaverunt sculptilibus Chanaan*. Ergo in sacerdotio Christi non debuit esse ipse homo Christus hostia.

3. Præterea, omnis hostia ex hoc quod Deo offertur, Deo sanctificatur. Sed ipsa Christi humanitas a principio fuit sanctificata et Deo conjuncta. Ergo non convenienter potest dici quod Christus secundum quod homo, fuerit hostia.

Sed contra est quod Apostolus dicit <sup>8</sup>: *Christus dilexit nos, et tradidit semetipsum pro nobis oblationem et hostiam Deo in odorem suavitatis* <sup>9</sup>.

legale tribui leviticæ solummodo competeret: Christus autem non erat ex ea tribu, ut patet ex verbis Apostoli.

(7) Ea de re conferri possunt epist. ad Hebræos (cap. IX) et concilium Tridentinum (sessio XXII, cap. 1). (8) Ephes. V, 2.

(9) Unde dicit (Joan. XVII): *Pro eis sanctifico*

(1) Id est, preces, dona et sacrificia pro hominibus Deo offerens. (2) Hebr. V, 1.

(3) In lib. De cæl. hier. cap. 9, ad fin.

(4) Hebr. II, 9. (5) Orth. fid. I, III, c. 26, in fin.

(6) Ad fidem pertinet Christum non fuisse sacerdotem legis veteris, siquidem sacerdotium



CONCLUSIO. — Cum per Christum fuerint hominum peccata deleta, ac gratia donata, ac gloriæ perfectio hominibus collata, Christus inquantum homo non modo sacerdos fuit, sed etiam sacrificium et hostia perfecta, pro peccato videlicet, *pacifica et holocaustum*.

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit <sup>1</sup>, "omne sacrificium visibile invisibilis sacrificii sacramentum, id est sacrum signum est. Invisibile autem sacrificium est per quod homo Deo spiritum suum offert, secundum illud Psal. l, 19: *Sacrificium Deo spiritus contribulatus*; et ideo omne illud quod Deo exhibetur, ad hoc quod spiritus hominis feratur in Deum, potest dici sacrificium. Indiget igitur homo sacrificio propter tria: uno quidem modo ad remissionem peccati, per quod a Deo avertitur: et ideo Apostolus dicit <sup>2</sup>, quod ad sacerdotem pertinet *ut offerat dona et sacrificia pro peccatis*. Secundo ut homo in statu gratiæ conservetur, semper Deo inhærens: in quo ejus pax et salus consistit. Unde et in veteri lege immolabatur hostia pacifica pro offerentium salute, ut habetur Levit. iii. Tertio ad hoc quod spiritus hominis perfecte Deo uniatur; quod maxime erit in gloria. Unde et in veteri lege offerebatur holocaustum, quasi totum incensum, ut dicitur Levit. i. Hæc autem per humanitatem Christi nobis provenerunt. Nam primo quidem nostra peccata deleta sunt, secundum illud Rom. iv, 25: *Traditus est propter delicta nostra*. Secundo, gratiam nos salvantem per ipsum accepimus, secundum illud Hebr. v, 9: *Factus est omnibus obtemperantibus sibi causa salutis æternæ*. Tertio, per ipsum perfectionem gloriæ adepti sumus <sup>3</sup>: *Habemus fiduciam per sanguinem ejus in introitum sanctorum*, scilicet in gloriam cælestem. Et ideo ipse Christus, inquantum homo, non solum fuit sacerdos, sed etiam hostia perfecta, simul existens hostia pro peccato, et hostia pacifica, et holocaustum.

Ad primum ergo dicendum, quod Chri-

*mensum*, id est, in sacrificio offero, ut exponunt Cyrillus, Chrysost., Thom. et alii.

(1) De civ. Dei, lib. x, cap. 5.

(2) Hebr. v, 1. (3) Hebr. x, 19

(4) In hac responsione supponit S. Doctor non requiri ad essentiam sacrificii quod ipsemet sacerdos offerens rem offerendam occidat. et hanc sententiam tradunt Valentinus (quest. xxii, punct. 4), Suarez (Sent. i, dist. 46, tom. 1)

stus non se occidit, sed seipsum voluntarie morti exposuit, secundum illud Isa. liii, 7: *Oblatus est, quia ipse voluit*; et ideo dicitur seipsum obtulisse <sup>4</sup>.

Ad secundum dicendum, quod hominis Christi occisio potest ad duplicem voluntatem comparari; uno modo ad voluntatem occidentium; et sic non habet rationem hostiæ; non enim dicuntur occisores Christi hostiam Deo obtulisse, sed graviter deliquisse. Et hujus peccati similitudinem gerebant impia gentilium sacrificia, quibus homines idolis immolabant. Alio modo potest considerari occisio Christi per comparisonem ad voluntatem patientis, qui voluntarie se obtulit passioni; et ex hac parte habet rationem hostiæ, in quo non convenit cum sacrificiis gentilium.

Ad tertium dicendum, quod sanctitas humanitatis Christi a principio non impedit quin ipsamet humana natura, cum in passione oblata est Deo, sanctificata novo modo fuerit <sup>5</sup>, scilicet ut hostia actualiter tunc exhibita: acquisivit enim actualem hostiæ sanctificationem tunc ex antiqua charitate et gratia unionis sanctificante eandem absolute.

### ART. III. — UTRUM EFFECTUS SACERDOTII CHRISTI SIT EXPIATIO PECCATORUM <sup>6</sup>.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod effectus sacerdotii Christi non sit expiatio peccatorum. Solius enim Dei est peccata delere, secundum illud Isa. cap. xliii, 25: *Ego sum qui deleo iniquitates tuas propter me*. Sed Christus non est sacerdos secundum quod Deus, sed secundum quod homo. Ergo sacerdotium Christi non est expiativum peccatorum.

2. Præterea, Apostolus dicit <sup>7</sup>, quod hostiæ veteris Testamenti non poterant perfectos facere, alioquin cessasset offerri, eo quod nullam haberent conscientiam peccati cultores sufficienter semel mundati; sed in ipsis commemoratio peccatorum per singulos annos fit. Sed similiter sub sacerdotio Christi fit commemoratio pec-

(5) Non per adoptionem novæ sanctitatis, ut vulgo sumi solet, sed per consecrationem quamdam in honorem et cultum Dei.

(6) De fide est Christus vero et proprie pro nobis satisfecisse, sed non improprie tantum et metaphorice, scilicet prædicatione, consilio et exemplo, ut contendebant sociniani.

(7) Hebr. x, 1.

catorum, cum dicitur: *Dimitte nobis debita nostra* <sup>1</sup>. Offertur etiam continue sacrificium in Ecclesia, unde et <sup>2</sup> dicitur: *Panem nostrum quotidianum da nobis hodie*. Ergo per sacerdotium Christi non expiantur peccata.

3. Præterea, in veteri lege maxime imolabatur hircus pro peccato principis, vel capra pro peccato alicujus de populo, vel vitulus pro peccato sacerdotis, ut patet Levit. iv. Sed Christus nulli horum comparatur, sed agno, secundum illud Jerem. xi, 19: *Ego quasi agnus mansuetus, qui portatur ad victimam*. Ergo videtur quod ejus sacerdotium non sit expiativum peccatorum.

Sed contra est quod Apostolus dicit <sup>3</sup>: *Sanguis Christi, qui per Spiritum sanctum seipsum obtulit immaculatum Deo, emundabit conscientiam nostram ab operibus mortuis, ad serviendum Deo viventi*. Opera autem mortua dicuntur peccata. Ergo sacerdotium Christi habet virtutem emundandi peccata.

CONCLUSIO. — Cum virtute Christi collata fuerit nobis justificationis gratia, et Christus pro nobis plene satisfecerit, ejus sacerdotium plenam vim peccati expiandi habuisse certum est.

Respondeo dicendum quod ad peccatorum perfectam emundationem duo requiruntur, secundum quod duo sunt in peccato, scilicet macula culpæ et reatus pœnæ. Macula quidem culpæ deletur per gratiam, qua cor peccatoris convertitur in Deum; reatus autem pœnæ totaliter tollitur per hoc quod homo Deo satisfacit. Utrumque autem horum efficit sacerdotium Christi <sup>4</sup>. Nam virtute ipsius gratia nobis datur, qua corda nostra convertuntur ad Deum, secundum illud Rom. iii, 24: *Justificati gratis per gratiam ipsius per redemptionem, quæ est in Christo Jesu, quem proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine ipsius*. Ipse etiam pro nobis plenarie satisfecit, inquantum ipse *languires nostros tulit, et dolores nostros ipse portavit* <sup>5</sup>. Unde patet quod Christi sacerdotium habet plenam vim expiandi peccata <sup>6</sup>.

(1) Matth. vi, 12. (2) Ibidem.

(3) Hebr. ix, 14.

(4) Et id ex toto rigore justitiæ et ad apices juris, ut communiter docent thomistæ, quibus adhærent alii.

(5) Isa. lxi, 4.

(6) Hinc Ecclesia canit (hymn. In temp. pasch.): « O vera cæli victima, Subjecta cui sunt

Ad primum. ergo dicendum, quod licet Christus non fuerit sacerdos, secundum quod Deus, sed secundum quod homo, unus tamen et idem fuit sacerdos et Deus. Unde in synodo Ephesina <sup>7</sup> legitur: « Si quis Pontificem et Apostolum nostrum factum dicit, non ipsum ex Deo Verbum, quando factum est caro et secundum nos homo, sed tanquam alterum præter eum scorsum hominem ex muliere, anathema sit. » Et ideo, inquantum ejus humanitas operabatur in virtute divinitatis, illud sacrificium erat efficacissimum ad delenda peccata. Propter quod Augustinus dicit <sup>8</sup>: « Ut quoniam quatuor considerantur in omni sacrificio: cui offeratur, a quo offeratur, quid offeratur, pro quibus offeratur; idem ipse unus verusque mediator, per sacrificium pacis reconcilians nos Deo, unum cum illo maneret, cui offerebat; unum in se faceret, pro quibus offerebat; unus ipse esset, qui offerebat, et quod offerebat. »

Ad secundum dicendum, quod peccata non commemorantur in nova lege propter inefficaciam sacerdotii Christi, quasi per ipsum non sufficienter expiantur peccata; sed commemorantur quantum ad illos qui vel ejus sacrificii nolunt esse participes, sicut sunt infideles pro quorum peccatis oramus, ut convertantur; vel etiam quantum ad illos qui post participationem hujus sacrificii ab eo deviant qualitercumque peccando. Sacrificium autem quod quotidie in Ecclesia offertur, non est aliud a sacrificio quod ipse Christus obtulit <sup>9</sup>, sed ejus commemoratio. Unde Augustinus dicit <sup>10</sup>: « Sacerdos ipse Christus offerens, ipse et oblatio; cujus rei sacramentum quotidianum esse voluit Ecclesiæ sacrificium. »

Ad tertium dicendum, quod, sicut Origenes dicit <sup>11</sup>, licet diversa animalia in veteri lege offerrentur, quotidianum tamen sacrificium, quod offerebatur mane et vespere, erat agnus, ut habetur Num. xxviii. Unde significabatur quod oblatio agni veri, id est, Christi, esset

tartara. Soluta mortis vincula, Recepta vitæ præmia. »

(7) Part. iii, cap. 1, can. 10.

(8) De Trin. lib. iv, cap. 14, in fin.

(9) Hæc doctrina luculentissime clarissimeque exponitur in concil. Trident. (sess. xxii, cap. 1).

(10) De civ. Dei, lib. x, cap. 20, in med.

(11) Sup. illud Joan. i: *Eccce agnus Dei*.



sacrificium consummativum omnium aliorum. Et ideo Joan. 1, 29 dicitur: *Ecce Agnus Dei, qui tollit peccata mundi* <sup>1</sup>.

**ART. IV.** — UTRUM EFFECTUS SACERDOTII CHRISTI NON SOLUM AD ALIOS PERTINUERIT, SED ETIAM AD IPSUM <sup>2</sup>.

De his etiam Sent. iv, dist. 4, qu. 1, art. 3, qu. v.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod effectus sacerdotii Christi non solum pertinuerit ad alios, sed etiam ad ipsum. Ad officium enim sacerdotis pertinet pro populo orare, secundum illud II. Machab. 1, 23: *Orationem faciebant sacerdotes, dum consummaretur sacrificium*. Sed Christus non solum pro aliis oravit, sed etiam pro seipso, secundum quod supra dictum est (quæst. præc., art. 3), et sicut expresse dicitur Hebr. v, 7, quod *in diebus carnis suæ preces supplicationesque ad Deum, qui possit illum salvum facere a morte, cum clamore valido et lacrymis obtulit*. Ergo sacerdotium Christi effectum habuit non solum in aliis, sed etiam in seipso.

2. Præterea, Christus sacrificium obtulit seipsum in sua passione. Sed per passionem suam non solum aliis meruit, sed etiam sibi, ut supra habitum est (quæst. xix, art. 3 et 4). Ergo sacerdotium Christi non solum habuit effectum in aliis, sed etiam in seipso.

3. Præterea, sacerdotium veteris legis fuit figura sacerdotii Christi. Sed sacerdos veteris legis non solum pro aliis, sed etiam pro seipso sacrificium offerebat: dicitur enim Levit. xvi, quod *Pontifex ingreditur sanctuarium, ut roget pro se, et pro domo sua, et pro universo cætu filiorum Israel*. Ergo etiam sacerdotium Christi non solum in aliis, sed in seipso effectum habuit.

Sed contra est quod in Ephesina synodo <sup>3</sup> legitur: "Si quis dicit Christum pro se obtulisse oblationem, et non magis pro nobis solum (non enim indiguit sacrificio qui peccatum nescivit), anathema sit <sup>4</sup>." Sed in sacrificio offerendo potissime sacerdotis consistit officium. Ergo sacerdotium Christi non habuit effectum in ipso Christo.

(1) Seu peccatum in singulari ad commune peccatum designandum, quod ad idem redit.

(2) De fide est Christum non pro seipso sacrificium obtulisse, quia nullo modo ipse fecerat peccatum.

(3) Generali III, part. 3, cap. 1, can. 10.

(4) Hinc dicit S. Cyrillus: "Pontificem consecrationis nostræ pro seipso semetipsum Deo et

**CONCLUSIO.** — Cum Christus per seipsum ad Deum accesserit, non decuit ipsum proprii sacerdotii effectum in se suscipere.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. 1 hujus quæst.), sacerdos constituitur medius inter Deum et populum. Ille autem indiget medio ad Deum, qui per seipsum accedere ad Deum non potest; et talis sacerdotio subicitur, effectum sacerdotii participans. Hoc autem Christo non competit; dicit enim Apostolus <sup>5</sup>: *Accedens <sup>6</sup> per semetipsum ad Deum, semper vivens ad interpellandum pro nobis*. Et ideo Christo non convenit effectum sacerdotii in se suscipere, sed potius ipsum aliis communicare. Primum enim agens in quolibet genere ita est influens quod non est recipiens in genere illo; sicut sol illuminat, sed non illuminatur; et ignis calefacit, sed non calefit. Christus autem est fons totius sacerdotii. Nam sacerdos legalis erat figura ipsius; sacerdos autem novæ legis in persona ipsius operatur, secundum illud II. Corinth. ii, 10: *Nam et ego quod donavi, si quid donavi, propter vos in persona Christi*. Et ideo non competit Christo effectum sacerdotii recipere.

Ad primum ergo dicendum, quod oratio etsi conveniat sacerdotibus, non tamen est eorum officio propria. Cuilibet enim convenit et pro se et pro aliis orare, secundum illud Jacobi ult., 16: *Orate pro invicem, ut salvemini*. Et sic posset dici quod oratio qua Christus pro se oravit, non erat actus sacerdotii ejus. Sed hæc responsio videtur excludi per hoc quod Apostolus <sup>7</sup>, cum dixisset: *Tu es sacerdos in æternum secundum ordinem Melchisedech*, subdit: *Qui in diebus carnis suæ preces, etc.* (ut supra, in arg. 1). Et ita videtur quod oratio qua Christus oravit, ad ejus sacerdotium pertineat. Et ideo oportet dicere quod alii sacerdotes effectum sacerdotii sui participant, non inquantum sacerdotes, sed inquantum peccatores, ut infra dicetur (art. seq., arg. 1). Christus autem simpli-

Patri obtulisse, omnino a recta est et inculcata fide alienum. Peccatum enim non fecit: qui vero superior est omni delicto, et prorsus expers peccati, oblatione pro se nulla opus habuit.

(5) Hebr. vii, 25.

(6) Ut in Vulgata legitur: *Salvare in perpetuum potest accedentes per semetipsum, etc.*

(7) Hebr. v, 6.

citer loquendo peccatum non habuit. Habuit tamen similitudinem peccati in carne, ut dicitur Rom. viii. Et ideo non simpliciter dicendum est quod ipse effectum sacerdotii participaverit, sed secundum quid, scilicet secundum passibilitatem carnis. Unde signanter dicit: *Qui possit illum salvum facere a morte.*

Ad secundum dicendum, quod in oblatione sacrificii cujuscumque sacerdotis duo possunt considerari; scilicet ipsum sacrificium oblatum, et devotio offerentis. Proprius autem effectus sacerdotii est id quod sequitur ex ipso sacrificio. Christus autem consecutus est per suam passionem gloriam resurrectionis, non quasi ex vi sacrificii, quod offertur per modum satisfactionis, sed ex ipsa devotione qua secundum charitatem humiliter passionem sustinuit.

Ad tertium dicendum, quod figura non potest adæquare veritatem. Unde sacerdos figuræ veteris legis non poterat ad hanc perfectionem pertingere ut sacrificio satisfactorio non indigeret. Sed Christus non indigit. Unde non est similis ratio de utroque. Et hoc est quod Apostolus dicit <sup>1</sup>: *Lex homines constituit sacerdotes, infirmitatem habentes; sermo autem jurisjurandi, qui post legem est, filium in æternum perfectum.*

**ART. V. — UTRUM SACERDOTIUM CHRISTI PERMANEAT IN ÆTERNUM <sup>2</sup>.**

De his etiam art. seq. corp. et quest. Lxiii, art. 5 corp. et 1 2, qu. cvi, art. 4, et Sent. iii, dist. 22, quest. 1, art. 1 ad 4.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod sacerdotium Christi non permaneat in æternum. Quia, ut dictum est (art. præc.), illi soli effectus sacerdotii indigent qui habent infirmitatem peccati, quæ per sacerdotis sacrificium expiari potest. Sed hoc non erit in æternum, quia in sanctis nulla erit infirmitas, secundum illud Isaïæ lx, 21: *Populus tuus omnes justus*; peccatorum autem infirmitas inexpiabilis erit, quia in inferno nulla est redemptio <sup>3</sup>. Ergo sacerdotium Christi frustra remaneret in æternum.

2 Præterea, sacerdotium Christi præ-

cipue manifestatum est in ejus passione et morte, quando *per proprium sanguinem introivit in sancta*, ut dicitur Hebr. ix, vers. 12. Sed passio et mors Christi non erit in æternum, secundum illud Rom. vi, vers. 9: *Christus resurgens a mortuis jam non moritur*. Ergo sacerdotium Christi non est in æternum.

3. Præterea, Christus est sacerdos, non secundum quod Deus, sed secundum quod homo. Sed Christus quandoque non fuit homo, scilicet in triduo mortis. Ergo sacerdotium Christi non est in æternum.

Sed contra est quod dicitur Psal. cix, vers. 4: *Tu es sacerdos in æternum* <sup>4</sup>.

**CONCLUSIO.** — Christi sacerdotium, non quoad sacrificii oblationem, sed quoad sacrificii consummationem, quæ in bonis æternis consistit, æternum fuit.

Respondeo dicendum quod in officio sacerdotis duo possunt considerari: primo quidem ipsa oblatio sacrificii; secundo, ipsa sacrificii consummatio, quæ quidem consistit in hoc quod illi pro quibus sacrificium offertur, finem sacrificii consequuntur. Finis autem sacrificii quod Christus obtulit, non fuerunt bona temporalia, sed æterna, quæ per ejus mortem adipiscimur. Unde dicitur Hebr. ix, 12, quod *Christus est assistens Pontifex futurorum bonorum*, ratione cujus Christi sacerdotium dicitur esse æternum. Et hæc quidem consummatio sacrificii Christi præfigurabatur in hoc ipso quod pontifex legalis semel in anno cum sanguine hirci et vituli intrabat in sancta sanctorum, ut dicitur Levit. xvi, cum tamen hircum et vitulum non immolaret in sanctis sanctorum, sed extra. Et similiter Christus in sancta sanctorum, id est, in ipsum cælum intravit, et nobis viam paravit intrandi per virtutem sanguinis sui, quem pro nobis in terra effudit.

Ad primum ergo dicendum, quod sancti qui erunt in patria, non indigebunt ulterius expiari per sacerdotium Christi; sed expiati jam indigebunt consummari per ipsum Christum a quo gloria

(1) Hebr. vii, 28.

(2) Sacerdotium Christi est æternum ratione personæ, quia nec ipse cuiquam successit, nec ipsi quisquam successurus est; ratione officii, quia ipse per ministros jugiter sacrificat et sacrificabit usque ad finem mundi; ratione effectus, quia nobis est causa salutis æternæ.

(3) Sic Ecclesia in officio defunctorum, et ex variis quoque Scripturæ locis implicite colligi potest, ut Ps. vi, 6, Eccli. xii, 7, Baruch. ii, 17.

(4) Et Apostolus (Hebr. vii): *Hic autem eo quod maneat in æternum, sempiternum habet sacerdotium. Unde et salvare in perpetuum potest accedentes per semetipsum ad Deum.*



eorum dependet. Unde dicitur Apoc. xxi, vers. 23, quod *claritas Dei illuminat illam*, scilicet civitatem sanctorum, *et lucerna ejus est agnus*.

Ad secundum dicendum, quod licet passio et mors Christi de cætero non sint iteranda, tamen virtus illius hostiæ semel oblatae permanet in æternum; quia, ut dicitur Hebr. x, 14, *Una oblatione consummavit in æternum sanctificatos*.

Et per hoc patet etiam responsio ad tertium.

Unitas autem hujus oblationis figurabatur in lege per hoc quod semel in anno legalis pontifex cum solemnibus oblatione sanguinis intrabat in sancta, ut dicitur Levit. xvi. Sed deficiebat figura a veritate in hoc quod illa hostia non habebat sempiternam virtutem; et ideo annuatim illæ hostiæ reiterabantur.

**ART. VI. — UTRUM SACERDOTIUM CHRISTI FUERIT SECUNDUM ORDINEM MELCHISEDECH<sup>1</sup>.**

De his etiam infra, qu. Lxi, art. 3 ad 3, et Sent. iv, dist. 8, quæst. i, art. 3, quæst. iii.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod sacerdotium Christi non fuerit secundum ordinem Melchisedech. Christus enim est fons totius sacerdotii, tanquam principalis sacerdos. Sed illud quod est principale non sequitur ordinem alterius, sed alia sequuntur ordinem ipsius. Ergo Christus non debet dici sacerdos secundum ordinem Melchisedech.

2. Præterea, sacerdotium veteris legis propinquius fuit sacerdotio Christi quam sacerdotium quod fuit ante legem. Sed sacramenta tanto expressius significabant Christum, quanto propinquiora fuerunt Christo, ut patet ex his quæ in secunda parte dicta sunt (implic. 2 2, qu. ii, art. 7). Ergo sacerdotium Christi magis debet denominari secundum sacerdotium legale quam secundum sacerdotium Melchisedech, quod fuit ante legem.

3. Præterea, Hebr. vii, 2 dicitur quod est *Rex pacis, sine patre, sine matre, sine genealogia; neque initium dierum, neque finem vitæ habens*: quæ quidem conveniunt soli Filio Dei. Ergo non debet dici Christus sacerdos secundum ordinem Melchisedech tanquam cujusdam

alterius, sed secundum ordinem sui ipsius.

Sed contra est quod dicitur Psalm. cix, vers. 4: *Tu es sacerdos in æternum secundum ordinem Melchisedech*.

CONCLUSIO. — Christi sacerdotium dicitur secundum ordinem Melchisedech, propter excellentiam veri sacerdotii ad figurale sacerdotium legis.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. 4 hujus quæst., arg. 3), legale sacerdotium fuit figura sacerdotii Christi, non quidem quasi adæquans veritatem, sed multum ab ea deficiens: tum quia sacerdotium legale non munda- bat peccata; tum etiam quia non erat æternum, sicut sacerdotium Christi: ipsa autem excellentia sacerdotii Christi ad sacerdotium leviticum fuit figurata in sacerdotio Melchisedech, quia ab Abraham decimas sumpsit, in cujus lumbis decimatus est quodammodo ipse sacerdos legalis. Et ideo sacerdotium Christi dicitur esse secundum ordinem Melchisedech<sup>2</sup>, propter excellentiam veri sacerdotii ad figurale sacerdotium legis.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus non dicitur esse secundum ordinem Melchisedech, quasi principalioris sacerdotis, sed quasi præfigurantis excellentiam sacerdotii Christi ad sacerdotium leviticum.

Ad secundum dicendum, quod in sacerdotio Christi duo possunt considerari; scilicet ipsa oblatio Christi, et participatio ejus. Quantum ad ipsam oblationem<sup>3</sup>, expressius figurabat sacerdotium Christi sacerdotium legale per sanguinis effusionem, quam sacerdotium Melchisedech, in quo sanguis non effundebatur. Sed quantum ad participationem hujus sacrificii et ejus effectum, in quo præcipue attenditur excellentia sacerdotii Christi ad sacerdotium legale, expressius præfigurabatur per sacerdotium Melchisedech, qui offerebat panem et vinum, "significancia", ut Augustinus dicit<sup>4</sup>, ecclesiasticam unionem, quam constituit participatio sacrificii Christi. Unde etiam in nova lege verum Christi sacrificium communicatur fidelibus sub specie panis et vini.

(1) Responsio affirmativa de fide est, ut patet ex Ps. cxi, 4; Hebr. vii, et ex conc. Tridentino, sess. xxii.

(2) Hoc enim sensu Apostolus, c. v ad Hebr., explicat verba Ps. cix, quæ in argum. Sed contra relata sunt.

(3) Pro actione ipsa offerendi cruento modo sumptum, ut adjuncta explicant: quamvis etiam rem oblatam significare possit, ut infra, q. lxxiii, art. 6.

(4) Tract. 26 in Joan., a med. Vid. etiam cap. Quia passus, De consecrat., dist. 2.

Ad *tertium* dicendum, quod Melchisedech dictus est *sine patre, et sine matre, et sine genealogia*, et quod *non habet initium dierum, neque finem*; non quia ista non habuerit, sed quia in Scriptura sacra ista de eo non leguntur<sup>1</sup>. Et per hoc ipsum, ut Apostolus ibidem dicit, assimilatus est Filio Dei, qui in terris est sine patre, et in cælis sine matre et sine genealogia, secundum illud Is. LIII, 8: *Generationem ejus quis enarrabit?* et secundum divinitatem neque principium, neque finem dierum habet.

### QUÆSTIO XXIII.

#### DE ADOPTIONE CHRISTI, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est an adoptio Christo conveniat; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1. Utrum Deo conveniat adoptare filios. — 2. Utrum hoc conveniat soli Deo Patri. — 3. Utrum sit proprium hominum adoptari in filios Dei. — 4. Utrum Christus possit dici filius adoptivus.

#### ART. I. — UTRUM

##### DEO CONVENIAT FILIOS ADOPTARE<sup>2</sup>.

De his etiam Sent. III, dist. 10, qu. II, art. 1, qu. 1, et Cont. gent. lib. IV, cap. 17 fin.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Deo non conveniat filios adoptare. Nullus enim adoptat nisi extraneam personam in filium, secundum quod iuristæ dicunt. Sed nulla persona est extranea a Deo, qui est omnium creator. Ergo videtur quod Deo non conveniat adoptare.

2. Præterea, adoptio videtur esse introducta in defectum filiationis naturalis. Sed in Deo invenitur naturalis filiatio, ut in prima parte habitum est (quæst. XXXIII, art. 3). Ergo non convenit Deo filios adoptare.

3. Præterea, ad hoc aliquis adoptatur ut in hæreditate adoptantis succedat. Sed in hæreditate Dei non videtur aliquis posse succedere, quia ipse nunquam decedit. Ergo Deo non convenit adoptare.

Sed *contra* est quod dicitur Ephes. I, 5: *Prædestinavit nos in adoptionem filiorum*. Sed prædestinatio Dei non est irrita. Ergo Deus aliquos sibi adoptat in filios.

(1) Quod indicatum est ab ipso Apostolo (ad Hebr. VII, 6) his verbis: *Cujus autem generatio non annumeratur in eis*.

(2) De adoptione nostra ita se habet concillium Tridentinum (sess. VI, cap. 4): « Quibus verbis justificationis impii descriptio insinuat, ut sit translatio ab eo statu, in quo homo nascitur

CONCLUSIO. — Cum Deo ex sua infinita bonitate conveniat homines ad divinæ beatitudinis hæreditatem admittere, ipsi etiam convenire homines in filios adoptare. necesse est.

Respondeo dicendum quod aliquis homo adoptat alium sibi in filium, in quantum ex sua bonitate admittit eum ad participationem suæ hæreditatis<sup>3</sup>. Deus autem est infinitæ bonitatis: ex qua contingit quod ad participationem bonorum suorum suas creaturas admittit; et præcipue rationales creaturas, quæ in quantum sunt ad imaginem Dei factæ, sunt capaces beatitudinis divinæ: quæ quidem consistit in fruitione Dei, per quam etiam ipse Deus beatus est, et per seipsum dives, in quantum scilicet seipso fruitur. Hoc autem dicitur hæreditas alicujus, ex quo ipse est dives. Et ideo, in quantum Deus ex sua bonitate admittit homines ad beatitudinis hæreditatem, dicitur eos adoptare. Hoc autem plus habet adoptatio divina quam humana; quia Deus hominem quem adoptat, idoneum facit per gratiæ munus ad hæreditatem cælestem percipiendam: homo autem non facit idoneum eum quem adoptat; sed potius eum jam idoneum eligit adoptando.

Ad *primum* ergo dicendum, quod homo in sua natura consideratus non est extraneus a Deo quantum ad bona naturalia quæ recipit; est tamen extraneus quantum ad bona gratiæ et gloriæ; et secundum hoc adoptatur.

Ad *secundum* dicendum, quod hominis est operari ad supplendam suam indigentiam; non autem Dei cui convenit operari ad communicandam suæ perfectionis abundantiam. Et ideo sicut per actum creationis communicatur bonitas divina omnibus creaturis secundum quamdam similitudinem; ita per actum adoptionis communicatur similitudo naturalis filiationis hominibus, secundum illud Rom. VIII, 29: *Quos præscivit conformes fieri imaginis Filii sui*.

Ad *tertium* dicendum, quod bona spiritualia possunt simul a pluribus possideri, non autem bona corporalia; et ideo

filii primi Adæ, in statum gratiæ et adoptionis filiorum Dei per secundum Adam Jesum Christum Salvatorem nostrum.

(3) Communiter a jurisperitis et theologis definitur adoptio: « Gratuita et liberalis assumptio personæ extraneæ ad hæreditatem » (ita Instit. De adoptionibus).



næreditatem corporalem nullus potest percipere nisi succedens decedenti; hæreditatem autem spirituales simul omnes ex integro accipiunt sine detrimento patris semper viventis. Quamvis posset dici quod Deus decedit, secundum quod est in nobis per fidem <sup>1</sup>, ut incipiat in nobis esse per speciem, sicut Glossa ordinar. dicit <sup>2</sup>.

**ART. II. — UTRUM ADOPTARE  
CONVENIAT TOTI TRINITATI <sup>3</sup>.**

De his etiam Sent. III, dist. 10, quæst. II, art. 1, quæst. II et III.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod adoptare non conveniat toti Trinitati. Adoptatio enim dicitur in divinis ad similitudinem rerum humanarum. Sed in rebus humanis soli illi convenit adoptare qui potest filios generare; quod in divinis convenit soli Patri. Ergo in divinis solus Pater potest adoptare.

2. Præterea, homines per adoptionem efficiuntur fratres Christi, secundum illud Rom. VIII, 29: *Ut sit ipse primogenitus in multis fratribus*. Fratres autem dicuntur qui sunt filii unius patris; unde et Dominus dicit <sup>4</sup>: *Ascendo ad Patrem meum et Patrem vestrum*. Ergo solus Pater Christi habet filios adoptivos.

3. Præterea, Galat. IV, 4 dicitur: *Misi Deus Filium suum...*, ut adoptionem filiorum Dei reciperemus. Quoniam autem estis filii Dei, misit Deus Spiritum Filii sui in corda vestra clamantem: *Abba, Pater* <sup>5</sup>. Ergo ejus est adoptare cujus est Filium et Spiritum sanctum habere. Sed hoc est solius personæ Patris. Ergo adoptare convenit soli personæ Patris.

Sed contra, ejus est adoptare nos in filios, quem nos patrem possumus nominare; unde dicitur Rom. VIII, 15: *Accipistis Spiritum adoptionis filiorum in quo clamamus: Abba, Pater*. Sed cum Deo dicimus *Pater noster*, hoc pertinet ad totam Trinitatem, sicut et cætera nomina quæ dicuntur de Deo relative ad creaturam, ut in prima parte habitum est

(quæst. XXXIII, art. 3, et quæst. XXXIX, art. 7). Ergo adoptare convenit toti Trinitati.

**CONCLUSIO.** — Cum propter naturæ unitatem, quemcumque in creaturis effectum facere, toti Trinitati sit commune, perspicuum est homines in Dei filios adoptare, toti Trinitati convenire.

Respondeo dicendum quod hæc est differentia inter filium Dei adoptivum et naturalem, quod filius Dei naturalis est genitus, non factus <sup>6</sup>; filius autem adoptivus est factus, secundum illud Jo. I, vers. 12: *Dedit eis potestatem filios Dei fieri*. Dicitur tamen quandoque filius adoptivus esse genitus propter spirituales generationem, quæ est gratuita, non naturalis. Unde dicitur Jacobi I, 18: *Voluntarie genuit nos verbo veritatis*. Quamvis autem generare in divinis sit proprium personæ Patris, tamen facere quemcumque effectum in creaturis est commune toti Trinitati propter unitatem naturæ: quia ubi est una natura, oportet quod sit una virtus et una operatio. Unde Dominus dicit <sup>7</sup>: *Quæcumque Pater facit, hæc et Filius similiter facit*. Et ideo adoptare homines in filios Dei convenit toti Trinitati.

Ad primum ergo dicendum, quod omnes personæ humanæ non sunt unius naturæ secundum numerum, ut oporteat unam esse omnium operationem tantum et unum effectum, sicut accidit in divinis; et ideo quantum ad hoc non potuit attendi similitudo utrobique <sup>8</sup>.

Ad secundum dicendum, quod nos per adoptionem efficimur fratres Christi, quasi eundem Patrem habentes cum ipso; qui tamen alio modo est Pater Christi, et alio modo est Pater noster; unde signanter Dominus <sup>9</sup> seorsum dixit: *Patrem meum*, et seorsum dixit: *Patrem vestrum*; est enim Pater Christi naturaliter generando, quod est proprium ipsi; est autem Pater noster, voluntarie aliquid faciendo <sup>10</sup>; quod est commune ipsi, et Filio, et Spiritui sancto; et ideo Chri-

vel factum asserebat. Sic enim ibi, *Deum verum de Deo vero, genitum, non factum*, etc. Et in symbolo Athanasii: *Filius a Patre solo est, non factus, nec creatus, sed genitus*.

(7) Joan. V, 19.

(8) Quamvis et in divinis approprietur specialiter Patri; ut ex I Joan. V colligitur.

(9) Joan. XX.

(10) Juxta illud Jac. I, 18: *Voluntarie genuit nos verbo veritatis, ut scimus initium aliquid creaturæ ejus*.

(1) Ita cum codd. Alcan. et Camer. editi passim. Al., et incipiet.

(2) Rom. VIII, super illud: *Si filii et hæredes*.

(3) Affirmative respondet S. Doctor, quia adoptio est actio libera et ad extra, collatio scilicet gratiæ quæ toti Trinitati convenit.

(4) Joan. XX, 17.

(5) Abba nimirum pro Judæis; Pater pro gentilibus eodem sensu.

(6) Ut ad majorem explicationem in symbolo Nicæno exprimitur propter Arium qui creatum

status non est filius totius Trinitatis, sicut nos.

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc. ad 2), filiatio adoptiva est quædam similitudo filiationis æternæ; sicut omnia quæ in tempore facta sunt, similitudines quædam sunt eorum quæ ab æterno fuerunt. Assimilatur autem homo splendori æterni Filii per gratiæ claritatem, quæ attribuitur Spiritui sancto. Et ideo adoptatio, licet sit communis toti Trinitati, appropriatur tamen Patri ut auctori, Filio ut exemplari, Spiritui sancto ut imprimenti in nobis hujus exemplaris similitudinem.

**ART. III. — UTRUM ADOPTARI SIT PROPRIUM RATIONALIS CREATURÆ.**

De his etiam Sent. III, dist. 10, qu. II, art. 2, qu. I et II, et Cont. gent. lib. IV, cap. 17 fin. et 21 fin.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod adoptari non sit proprium rationalis creaturæ. Non enim dicitur Deus pater creaturæ rationalis nisi per adoptionem. Dicitur autem pater creaturæ etiam irrationalis, secundum illud Job xxxviii, vers. 28: *Quis est pluvie pater, et stillas roris quis genuit?* Ergo adoptari non est proprium rationalis creaturæ.

2. Præterea, per adoptionem dicuntur aliqui filii Dei. Sed esse filios Dei in Scriptura proprie videtur attribui angelis, secundum illud Job I, 6: *Quadam autem die cum assisterent filii Dei coram Domino.* Ergo non est proprium creaturæ rationalis adoptari.

3. Præterea, quod est proprium alicui naturæ convenit omnibus habentibus naturam illam; sicut risibile convenit omnibus hominibus. Sed adoptari non convenit omni rationali naturæ. Ergo adoptari non est proprium rationalis creaturæ.

Sed *contra* est quod filii adoptati sunt hæredes Dei, ut patet Rom. viii<sup>1</sup>. Sed talis hæreditas convenit soli rationali creaturæ. Ergo proprium est creaturæ rationalis adoptari.

(1) Ubi postquam dictum est (vers. 15): *Accipistis spiritum adoptionis filiorum*, et mox (vers. 16): *Ipse Spiritus testimonium reddidit spiritui nostro quod sumus filii Dei*, subiungitur: *Si autem filii, et hæredes, hæredes quidem Dei, cohæredes autem Christi*, etc.

(2) Al., intelligibilitatem.

(3) Id est, non habet esse cogitatum vel intellectum sicut in artificis mente, sed reale, soli-

**CONCLUSIO.** — Soli rationali creaturæ convenit in filios Dei adoptari, at non omni, sed solum charitatem habenti.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. præc. ad 3), filiatio adoptionis est quædam similitudo filiationis naturalis. Filius autem Dei naturaliter procedit a Patre, ut Verbum intellectuale, unum cum ipso Patre existens. Huic ergo Verbo tripliciter potest aliquid assimilari: uno quidem modo secundum rationem formæ, non autem secundum intellectualitatem ipsius; sicut forma domus exterius constitutæ assimilatur verbo mentali artificis secundum speciem formæ: non autem secundum intellectualitatem<sup>2</sup>, quia forma domus in materia non est intelligibilis<sup>3</sup>, sicut erat in mente artificis. Et hoc modo Verbo æterno assimilatur quælibet creatura, cum sit facta per Verbum. Secundo modo assimilatur creatura Verbo, non solum quantum ad rationem formæ, sed etiam quantum ad intellectualitatem ipsius; sicut scientia quæ fit in mente discipuli, assimilatur verbo quod est in mente magistri. Et hoc modo creatura rationalis, etiam secundum suam naturam assimilatur Verbo Dei. Tertio modo assimilatur creatura Verbo Dei æterno secundum unitatem quam habet ad Patrem; quod quidem fit per gratiam et charitatem. Unde Dominus<sup>4</sup> orat<sup>5</sup>: *Sint unum in nobis, sicut et nos unum sumus.* Et talis assimilatio perficit rationem adoptionis, quia sic assimilatis debetur hæreditas æterna. Unde manifestum est quod adoptari convenit soli creaturæ rationali<sup>6</sup>; non tamen omni, sed solum habenti charitatem, quæ est diffusa in cordibus nostris per Spiritum sanctum, ut dicitur Rom. v. Et ideo Rom. viii Spiritus sanctus dicitur *Spiritus adoptionis filiorum*.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus dicitur pater creaturæ rationalis non proprie per adoptionem, sed per creationem, secundum propriam participationem et similitudinem.

dum et subsistens in rebus extra cogitationem, et quantumcumque a nemine intelligitur.

(4) Joan. xvii, 22.

(5) Pro Apostolis et pro illis omnibus qui per eos in Christum erant credituri.

(6) Extensive accipiendo *rationalis*, prout etiam substantias intellectuales, id est, angelos comprehendit, cum adoptivi quoque infra significentur.



Ad *secundum* dicendum, quod angeli dicuntur filii Dei filiatione adoptionis, non quia ipsis primo conveniat <sup>1</sup>, sed quia ipsi primo adoptionem filiorum receperunt.

Ad *tertium* dicendum, quod adoptio non est proprium consequens naturam, sed consequens gratiam, cujus natura rationalis est capax; et ideo non oportet quod omni rationali creaturæ conveniat, sed quod omnis rationalis creatura sit capax adoptionis.

**ART. IV. — UTRUM CHRISTUS, SECUNDUM QUOD HOMO, SIT FILIUS DEI ADOPTIVUS <sup>2</sup>.**

De his etiam infra, qu. xxxii, art. 3, et qu. xliii, art. 1 corp. et Sent. iii, dist. 10, quæst. ii, art. 2, quæst. iii, et Contra gent. lib. iv, cap. 4, et De ver. quæst. xxix, art. 1 ad 1.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus, secundum quod homo, sit filius Dei adoptivus. Dicit enim Hilarius <sup>3</sup>, de Christo loquens: "Potestatis dignitas non amittitur, dum carnis humilitas adoptatur. „ Ergo Christus, secundum quod homo, est filius adoptivus.

2. Præterea, Augustinus dicit <sup>4</sup>, quod "ea gratia fit ab initio fidei suæ homo quicumque christianus, qua gratia homo ille ab initio suo factus est Christus. „ Sed alii homines sunt christiani per gratiam adoptionis. Ergo et ille homo est Christus per adoptionem; et ita videtur esse filius adoptivus.

3. Præterea, Christus, secundum quod homo, est servus. Sed dignius est esse filium adoptivum quam servum. Ergo multo magis Christus, secundum quod homo, est filius adoptivus.

Sed *contra* est quod Ambrosius dicit <sup>5</sup>: "Adoptivum filium non dicimus filium esse naturæ; sed eum dicimus naturæ esse filium qui verus est filius. „ Christus autem est verus et naturalis Dei Filius, secundum illud I. Joan. ult., 20: *Ut simus in vero Filio ejus Jesu Christo*. Ergo Christus, secundum quod homo, non est filius adoptivus.

**CONCLUSIO.** — Cum filiatio non naturæ, sed personæ sit, quæ in Christo

unica est et increata, secundum quam filius Dei naturalis dicitur, eum filium adoptivum esse, dicere nequaquam licet.

Respondeo dicendum quod filiatio proprie convenit hypostasi vel personæ, non autem naturæ. Unde et in prima parte dictum est (quæst. xxxiii, artic. 2 et 3), quod filiatio est proprietas personalis. In Christo autem non est alia persona vel hypostasis quam increata, cui convenit esse filium per naturam. Dictum est autem supra (art. præc.), quod filiatio adoptionis est participata similitudo filiationis naturalis. Non autem recipitur aliquid dici participative, quod per se dicitur. Et ideo Christus, qui est Filius Dei naturalis, nullo modo potest dici filius adoptivus. Secundum autem illos qui ponunt in Christo duas personas vel duas hypostases <sup>6</sup>, seu duo supposita, nihil rationabiliter prohiberet Christum hominem dici filium adoptivum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod sicut filiatio non proprie convenit naturæ, ita nec adoptio. Et ideo cum dicitur quod carnis humilitas adoptatur, impropria est locutio; et accipitur ibi adoptatio pro unione humanæ naturæ ad personam Filii.

Ad *secundum* dicendum, quod similitudo illa Augustini est intelligenda quantum ad principium; quia scilicet sicut sine meritis quilibet homo habet ut sit christianus, ita iste homo sine meritis habuit ut esset Christus. Est tamen differentia quantum ad terminum: quia scilicet Christus per gratiam unionis est filius naturalis, alius autem per gratiam habitalem est filius adoptivus. Gratia autem habitualis in Christo non facit de non filio filium adoptivum; sed est quidam effectus filiationis naturalis in anima Christi, secundum illud Joan. i, 14: *Vidimus gloriam ejus quasi unigeniti a Patre, plenum gratiæ et veritatis*.

Ad *tertium* dicendum, quod esse creaturam et etiam servitum, vel subjectio ad Deum, non solum respicit personam, sed etiam naturam; quod non potest dici de filiatione. Et ideo non est similis ratio.

(1) Ita Mss. et editi communiter. Nicolai, *proprie conveniat*.

(2) Felix episcopus Urgelitanus et Elipandus archiepiscopus Toletanus circa finem sæculi viii propugnarunt Christum quæ hominem, esse filium Dei adoptivum, quod in variis conciliis et a summis pontificibus fuit damnatum.

(3) De Trin. lib. ii, a med.

(4) In lib. De prædestin. sanctorum, cap. 15, ante med.

(5) In lib. De incarnat. cap. 8, in fin.

(6) Hæc fuit hæresis Arii et Nestorii; Photius vero contendebat quoque Christum fuisse tantum Filium Dei adoptivum, sed eum ut purum hominem tenebat.

## QUESTIO XXIV.

DE PRÆDESTINATIONE CHRISTI,  
IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de prædestinatione Christi; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1. Utrum Christus sit prædestinatus. — 2. Utrum sit prædestinatus secundum quod homo. — 3. Utrum ejus prædestinatio sit exemplar nostræ prædestinationis. — 4. Utrum sit causa prædestinationis nostræ.

## ART. I. — UTRUM CHRISTO

## CONVENIAT PRÆDESTINATUM ESSE 1.

De his etiam Sent. 1, dist. 40, quæst. 11 corp. fin. et ad 5, et 111, dist. 7, quæst. 111, art. 2, qu. 11 et 111, et Cont. gent. lib. 14, cap. 9, et Rom. 1, lect. 3.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Christo non conveniat prædestinatum esse. Terminus enim prædestinationis videtur esse adoptio filiorum, secundum illud Ephes. 1. 5: *Prædestinavit nos in adoptionem filiorum*. Sed Christo non convenit esse filium adoptivum, ut dictum est (quæst. præc., art. 4). Ergo Christo non convenit prædestinatum esse.

2. Præterea, in Christo duo est considerare: scilicet naturam humanam et personam. Sed non potest dici quod Christus sit prædestinatus ratione humanæ naturæ, quia hæc est falsa: *Humana natura est Filius Dei*: similiter etiam neque ratione personæ, quia illa persona non habet ex gratia quod sit Filius Dei, sed ex natura; prædestinatio autem est eorum quæ sunt ex gratia, ut in prima parte dictum est (qu. xxii, art. 1 et 5). Ergo Christus non est prædestinatus Filius Dei.

3. Præterea, sicut illud quod est factum, non semper fuit, ita et illud quod est prædestinatum, eo quod prædestinatio antecessorem quandam importat. Sed quia Christus semper fuit Deus et Filius Dei, non proprie dicitur quod homo ille sit factus Filius Dei. Ergo pari ratione non debet dici quod Christus sit prædestinatus Filius Dei.

Sed contra est quod Apostolus dicit<sup>2</sup> de Christo loquens: *Qui prædestinatus est Filius Dei in virtute*.

CONCLUSIO. — Licet uno naturarum in persona Christi facta sit in tempore, tamen quia ab æterno præordinata fuit,

Christum prædestinatum esse, fatendum est.

Respondco dicendum quod, sicut patet ex his quæ in prima parte dicta sunt (quæst. xxiii, art. 1 et 5), prædestinatio proprie accepta est quædam divina præordinatio ab æterno de his quæ per gratiam Dei sunt fienda in tempore. Est autem hoc in tempore factum per gratiam unionis a Deo, ut homo esset Deus, et Deus esset homo. Nec potest dici quod Deus ab æterno non præordinaverit hoc se facturum in tempore: quia sequeretur quod divinæ menti aliquid de novo accideret. Et ideo oportet dicere quod ipsa unio naturarum in persona Christi cadat sub æterna Dei prædestinatione; et ratione hujus Christus dicitur esse prædestinatus.

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus ibi loquitur de prædestinatione qua nos prædestinamur, ut simus filii adoptivi. Sicut autem Christus singulari modo præ aliis est Dei Filius naturalis, ita quodam singulari modo est prædestinatus.

Ad secundum dicendum, quod, sicut dicitur in Glossa<sup>3</sup> Rom. 1, quidam dixerunt prædestinationem intelligendam esse de natura, non de persona; quia scilicet humanæ naturæ facta est hæc gratia, ut uniretur Filio Dei in unitate personæ. Sed secundum hoc locutio Apostoli est impropria, propter duo: primo quidem ratione communi; non enim dicimus naturam alicujus prædestinari, sed ipsum suppositum: quia prædestinatus est dirigi in salutem; quod quidem est suppositi agentis propter beatitudinis finem. Secundo, ratione speciali, quia esse Filium Dei non convenit humanæ naturæ. Est enim hæc falsa: *Humana natura est Filius Dei*, nisi forte quis velit sic exponere extorta expositione: " Qui prædestinatus est Filius Dei in virtute, id est, prædestinatum est ut humana natura uniretur Filio Dei in persona. Relinquitur ergo quod prædestinatio attribuat personæ Christi, non quidem secundum se, vel secundum quod subsistit in divina natura, sed secundum quod subsistit in humana natura. Unde cum dicitur Apostolus: *Qui factus est ei ex semine*

(1) In hoc articulo interpretatur S. Doctor hæc verba Apostoli (Rom. 1, 4): *Qui prædestinatus est Filius Dei in virtute secundum spiritum sanctificationis*, etc.

(2) Rom. 1, 4.

(3) Ord. sup. illud: *Qui prædestinatus est Filius Dei*, et est Augustini, lib. De prædestinat. sanct., cap. 15, a med.



*David secundum carnem*, subjunct: *Qui prædestinatus est Filius Dei in virtute*, ut daret intelligere quod secundum hoc quod est factus ex semine David secundum carnem, est prædestinatus Filius Dei in virtute: quamvis enim sit naturale illi personæ secundum se considerata quod sit Filius Dei in virtute, non tamen est ei naturale secundum humanam naturam, secundum quam hoc ei convenit per gratiam unionis.

Ad tertium dicendum, quod Origenes super epistolam ad Rom. cap. 1, dicit hanc esse litteram Apostoli: *Qui destinatus est Filius Dei in virtute*, ita quod non designetur aliqua antecessio: et sic nihil habet difficultatis. Alii vero antecessionem, quæ designatur in hoc participio *prædestinatus*, referunt non ad id quod est esse Filium Dei, sed ad ejus manifestationem, secundum illum consuetum modum loquendi in Scripturis, quo res dicuntur fieri quando innotescunt; ut sit sensus, quod Christus prædestinatus est manifestari Filius Dei. Sed sic non proprie prædestinatio accipitur: nam aliquis dicitur proprie prædestinari, secundum quod dirigitur in finem beatitudinis: beatitudo autem Christi non dependet ex nostra cognitione. Et ideo melius dicendum est quod illa antecessio quam importat hoc participium *prædestinatus*, non refertur ad personam secundum seipsam, sed ratione humanæ naturæ; quia scilicet persona illa etsi ab æterno fuerit Filius Dei, hoc tamen non fuit semper quod subsistens in natura humana fuerit Filius Dei. Unde Augustinus dicit<sup>1</sup>: "Prædestinatus est Jesus, ut qui futurus erat secundum carnem filius David, esset tamen in virtute Filius Dei." — Et est considerandum quod licet hoc participium *prædestinatus* importet antecessionem, sicut et hoc participium *factus*, aliter tamen et aliter. Nam fieri pertinet ad ipsam rem, secundum quod in se est; prædestinari autem pertinet ad aliquem, secundum quod est in apprehensione alicujus præordinantis. Id autem quod subest alicui formæ et naturæ secundum rem, potest apprehendi, vel prout est sub forma illa, vel etiam absolute. Et quia absolute non convenit personæ Christi quod inciperit esse Fi-

lius Dei; convenit autem ei secundum quod intelligitur vel apprehenditur ut in natura humana existens, quia scilicet hoc aliquando incipit esse quod in natura humana existens esset Filius Dei; ideo magis hæc est vera: *Christus est prædestinatus Filius Dei*, quam ista: *Christus est factus Filius Dei*.

**ART. II.** — UTRUM HÆC SIT FALSA: CHRISTUS, SECUNDUM QUOD HOMO, EST PRÆDESTINATUS ESSE FILIUS DEI.

De his etiam Sent. III, dist. 10, quæst. 1, art. 1, quæst. II, et Cont. gent. lib. IV, cap. 9.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod hæc sit falsa: *Christus, secundum quod homo, est prædestinatus esse Filius Dei*. Hoc enim est unusquisque secundum aliquod tempus, quod est prædestinatus esse; eo quod prædestinatio Dei non fallitur. Si ergo Christus, secundum quod homo, est prædestinatus esse Filius Dei, videtur sequi quod sit Filius Dei, secundum quod homo. Hoc autem est falsum. Ergo et primum.

2. Præterea, illud quod convenit Christo, secundum quod homo, convenit cuilibet homini, eo quod ipse est unius speciei cum aliis hominibus. Si ergo Christus, secundum quod homo, est prædestinatus esse Filius Dei, sequeretur quod cuilibet homini hoc conveniat. Hoc autem est falsum. Ergo et primum.

3. Præterea, hoc ab æterno prædestinatur quod est aliquando fiendum in tempore. Sed magis hæc est vera: *Filius Dei factus est homo*, quam ista: *Homo factus est Filius Dei*, ut supra habitum est (qu. XVI, art. 6 et 7). Ergo magis hæc est vera: *Christus, secundum quod est Filius Dei, prædestinatus est esse homo*; quam e converso: *Christus, secundum quod est homo, est prædestinatus esse Filius Dei*.

Sed contra est quod Augustinus dicit<sup>2</sup>: "Ipsam Dominum gloriæ, in quantum homo factus est Dei Filius, prædestinatum esse dicimus."

**CONCLUSIO.** — Cum humana natura non semper Verbo Dei fuerit unita, et ei hoc per gratiam collatum fuerit, fuit Filius Dei secundum illam prædestinatus.

Respondeo dicendum quod in prædestinatione duo possunt considerari: unum quidem ex parte ipsius prædestinationis æternæ, et secundum hoc importat an-

(2) Lib. De prædest. sanct., cap. 15, a med.

(3) Loc. cit.

(1) Ita cum Origene editi passim. Al., cum cod. Alcan., *prædestinatus*.

tecessionem quamdam respectu ejus quod sub prædestinatione cadit; alio modo potest considerari secundum effectum temporalem, qui quidem est aliquod gratuitum Dei donum. Dicendum est ergo quod secundum utrumque istorum attribuitur prædestinatio Christo ratione solius humanæ naturæ. Nam humana natura non semper fuit Verbo unita; et ei etiam hoc per gratiam est collatum, ut Filio Dei in persona uniretur. Et ideo solum ratione humanæ naturæ prædestinatio competit Christo. Unde Augustinus dicit<sup>1</sup>: "Prædestinata est ista humanæ naturæ tanta et tam excelsa et summa subvectio, ut quo attolleretur altius non haberet." Hoc autem dicimus convenire alicui, secundum quod homo, quod ei convenit ratione humanæ naturæ. Et ideo dicendum quod "Christus, secundum quod homo, est prædestinatus esse Filius Dei<sup>2</sup>."

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur: *Christus, secundum quod homo, est prædestinatus esse Filius Dei*, hæc determinatio, secundum quod homo, potest referri ad actum significatum per participium, dupliciter: uno modo ex parte ejus quod materialiter cadit sub prædestinatione, et hoc modo est falsa; est enim sensus, quod prædestinatum sit ut Christus, secundum quod homo, sit Filius Dei; et in hoc sensu procedit objectio; alio modo potest referri ad ipsam propriam rationem actus, prout scilicet prædestinatio importat in sui ratione antecessionem et effectum gratuitum. Et hoc modo convenit Christo ratione humanæ naturæ<sup>3</sup>, ut dictum est (in corp.) Et secundum hoc dicitur prædestinatus secundum quod homo.

Ad secundum dicendum, quod aliquod potest convenire alicui homini ratione humanæ naturæ dupliciter: uno modo sic quod humana natura sit causa illius; sicut esse risibile convenit Socrati ratione humanæ naturæ, ex cujus princi-

piis causatur: et hoc modo prædestinari non convenit nec Christo, nec alteri homini ratione humanæ naturæ. Et in hoc sensu procedit objectio. Alio modo dicitur convenire aliquid alicui ratione humanæ naturæ, cujus humana natura est susceptiva: et sic dicimus Christum esse prædestinatum ratione humanæ naturæ: quia prædestinatio refertur ad exaltationem humanæ naturæ in ipso, ut dictum est (in corp. art.).

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit<sup>4</sup>, "ipsa est illa ineffabiliter facta hominis a Deo Verbo susceptio singularis, ut Filius Dei et hominis simul, et filius hominis propter susceptum hominem<sup>5</sup>, et Filius Dei propter suscipientem unigenitum Deum veraciter et proprie diceretur." Et ideo quia illa susceptio sub prædestinatione cadit, tanquam gratuita, utrumque potest dici; scilicet quod et Filius Dei prædestinatus sit esse homo, et filius hominis prædestinatus sit esse Filius Dei. Quia tamen gratia non est facta Filio Dei ut esset homo, sed potius humanæ naturæ ut Filio Dei uniretur; magis proprie potest dici quod Christus, secundum quod homo, est prædestinatus esse Filius Dei, quam quod Christus, secundum quod Filius Dei, sit prædestinatus esse homo.

### ART. III. — UTRUM PRÆDESTINATIO CHRISTI SIT NOSTRÆ PRÆDESTINATIONIS EXEMPLAR<sup>6</sup>.

De his etiam Sent. III, dist. 10, quæst. III, art. 3, et Rom. I, lect. 3.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod prædestinatio Christi non sit exemplar nostræ prædestinationis. Exemplar enim præexistit exemplato<sup>7</sup>. Nihil autem præexistit æterno. Cum igitur prædestinatio nostra sit æterna, videtur quod prædestinatio Christi non sit exemplar nostræ prædestinationis.

2. Præterea, exemplar ducit in cognitionem exemplati. Sed non oportuit quod Deus duceretur in cognitionem nostræ prædestinationis ex aliquo alio, cum

sceptam humanitatem, ut ex quæst. II, art. 3 repetendum est. Series autem ipsa sic plenius construi potest, ut *Filius Dei et hominis diceretur simul et Filius hominis*, etc.

(6) In hoc articulo interpretatur S. Doctor hæc verba Apostoli (Rom. VIII): *Quos præscivit, hos et prædestinavit, conformes fieri imaginis Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus*. (Phil. III): *Salvátorem expectamus, qui reformabit corpus humilitatis nostræ configuratum corpori claritatis sue*.

(7) Quia est quodammodo causa exemplati.

(1) In lib. De prædest. sanct., loc. cit.

(2) Hinc concilium Toletanum II in professione fidelis habet, Christum nec factum, nec prædestinatum esse, ut Deus, sed statim subdit: "Per hoc tamen quod de Maria Virgine natus est, et natus et factus et prædestinatus esse credendus."

(3) Quia solam naturam istam antecessit et ei soli gratis ejus effectus est concessus.

(4) In lib. De prædest. sanct., loc. sup. cit.

(5) Sive magis propria locutione propter su-



dicatur <sup>1</sup>: *Quos præscivit, hos prædestinavit*. Ergo prædestinatio Christi non est exemplar nostræ prædestinationis.

3. Præterea, exemplar est conforme exemplato. Sed alterius rationis videtur esse prædestinatio Christi quam prædestinatio nostra: quia nos prædestinamur in filios adoptionis; Christus autem est *prædestinatus Filius Dei in virtute*, ut dicitur Rom. 1, 4. Ergo ejus prædestinatio non est exemplar nostræ prædestinationis.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit <sup>2</sup>: "Est præclarissimum lumen prædestinationis et gratiæ ipse Salvator, ipse mediator Dei <sup>3</sup> et hominum, homo Christus Jesus." Dicitur autem lumen prædestinationis et gratiæ, inquantum per ejus prædestinationem et gratiam manifestatur nostra prædestinatio; quod videtur ad rationem exemplaris pertinere. Ergo prædestinatio Christi est exemplar nostræ prædestinationis.

CONCLUSIO. — Christi prædestinatio secundum actum prædestinantis non fuit nostræ prædestinationis exemplar, sed quoad terminum prædestinationis.

Respondeo dicendum quod prædestinatio dupliciter potest considerari: uno modo secundum ipsum actum prædestinantis, et sic prædestinatio Christi non potest dici exemplar nostræ prædestinationis: uno enim modo et eodem actu æterno prædestinavit Deus nos et Christum. Alio modo potest prædestinatio considerari secundum illud ad quod aliquis prædestinatur; quod est prædestinationis terminus et effectus: et secundum hoc prædestinatio Christi est exemplar nostræ prædestinationis. Et hoc dupliciter: primo quidem quantum ad bonum ad quod prædestinamur; ipse enim est prædestinatus ad hoc quod esset Dei Filius naturalis: nos autem prædestinamur ad filiationem adoptionis, quæ est quædam participata similitudo filiationis naturalis. Unde dicitur Rom. viii, 29: *Quos præscivit, hos prædestinavit conformes fieri imaginis Filii sui*. Alio modo quantum ad modum consequendi istud bonum quod est per gratiam: quod quidem in Christo est mani-

festissimum, quia natura humana in Christo nullis suis præcedentibus meritis est unita Filio Dei <sup>4</sup>: et de plenitudine gratiæ ejus nos omnes accepimus, ut dicitur Joan. 1, 16.

Ad *primum* ergo dicendum, quod illa ratio procedit ex parte illius actus prædestinantis.

Et similiter dicendum est ad *secundum*.

Ad *tertium* dicendum, quod non est necessarium quod exemplatum exemplari quantum ad omnia conformetur; sed sufficit quod exemplatum aliququaliter imitetur suum exemplar.

#### ART. IV. — UTRUM PRÆDESTINATIO CHRISTI SIT CAUSA NOSTRÆ PRÆDESTINATIONIS <sup>5</sup>.

De his etiam Sent. iii, dist. 10, quæst. iii, art. 3.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod prædestinatio Christi non sit causa nostræ prædestinationis. Æternum enim non habet causam. Sed prædestinatio nostra est æterna. Ergo prædestinatio Christi non est causa nostræ prædestinationis.

2. Præterea, illud quod dependet ex simplici Dei voluntate, non habet aliam causam nisi Dei voluntatem. Sed prædestinatio nostra ex simplici voluntate Dei dependet; dicitur enim Ephes. 1, 11: *Prædestinati secundum propositum ejus qui omnia operatur secundum consilium voluntatis suæ*. Ergo prædestinatio Christi non est causa nostræ prædestinationis.

3. Præterea, remota causa, removetur effectus. Sed remota prædestinatione Christi, non removetur nostra prædestinatio: quia etiamsi Filius Dei non incarnaretur, erat alius modus possibilis nostræ salutis, ut Augustinus dicit <sup>6</sup>. Prædestinatio ergo Christi non est causa nostræ prædestinationis.

Sed *contra* est quod dicitur Ephes. 1, 5: *Prædestinavit nos in adoptionem filiorum per Jesum Christum*.

CONCLUSIO. — Non fuit nostræ prædestinationis causa, Christi prædestinatio, quoad actum prædestinantis, sed secundum prædestinationis terminum.

Respondeo dicendum quod si consideretur prædestinatio secundum ipsum

(1) Rom. viii, 29.

(2) In lib. Prædest. sanct. cap. 1<sup>o</sup>.

(3) Usurpatum ex Apostoli verbis (1. Tim. ii, 6).

(4) Ita nos sine ullis nostris meritis accipimus de plenitudine, etc.

(5) In articulo præcedenti tractatum est de causa exemplari, nunc vero agitur de causa finali et efficienti seu meritoria prædestinationis nostræ.

(6) De Trin. lib. xiii, cap. 10, a princ.

prædestinationis actum, prædestinatio Christi non est causa nostræ prædestinationis, cum uno et eodem actu Deus prædestinaverit ipsum et nos. Si autem consideretur prædestinatio secundum terminum prædestinationis, sic prædestinatio Christi est causa nostræ prædestinationis. Sic enim Deus præordinavit nostram salutem, ab æterno prædestinando, ut per Jesum Christum compleretur. Sub prædestinatione enim æterna non solum cadit id quod est fiendum in tempore, sed etiam modus et ordo, secundum quem est complendum in tempore.

Ad primum ergo et secundum dicendum, quod rationes illæ procedunt de prædestinatione secundum prædestinationis actum.

Ad tertium dicendum, quod si Christus non fuisset incarnandus, Deus præordinasset homines salvari per aliam causam. Sed quia præordinavit incarnationem Christi, simul cum hoc præordinavit ut esset nostræ salutis causa.

## QUESTIO XXV.

### DE ADORATIONE CHRISTI, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de his quæ pertinent ad Christum in comparisonem ad nos: et primo, de adoratione Christi, qua scilicet nos eum adoramus; secundo, de hoc quod est mediator noster ad Deum. Circa primum queruntur sex: 1. Utrum una et eadem adoratione sit adoranda divinitas Christi, et ejus humanitas. — 2. Utrum caro Christi sit adoranda adoratione latriæ. — 3. Utrum adoratio latriæ sit exhibenda imagini Christi. — 4. Utrum sit exhibenda cruci Christi. — 5. Utrum sit exhibenda matri ejus. — 6. De adoratione reliquiarum sanctorum.

#### ART. I. — UTRUM UNA ET EADEM ADORATIONE SIT ADORANDA DIVINITAS CHRISTI ET EJUS HUMANITAS <sup>1</sup>.

De his etiam infra, quæst. lvi, art. 3 corp. fin. et ad 1, et Sent. iii, dist. 9, quæst. 1, art. 2, quæst. 1, et dist. 39, art. 1 ad 4, et De ver. quæst. xix, art. 4 ad 4.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non eadem adoratione adoranda sit humanitas Christi et ejus divinitas. Divinitas enim Christi <sup>3</sup> est adoranda

(1) Quod patet ex frequentissimis Scripturæ locis et concilio Tridentino (sess. vi, cap. 2, 5, 6, 7, 11, 14, 16, etc.).

(2) De fide est contra Nestorium et Felicem Urgellitanum divinitatem Christi et ejus humanitatem eadem adoratione latriæ esse adorandam: *In nomine Jesu omne genu flectatur* (Philip. ii).

(3) Ita post Theologos editi omnes. Mss. et

adoratione quæ est communis Patri et Filio; unde dicitur Joan. v, 23: *Omnes honorificent Filium, sicut honorificant Patrem*. Sed humanitas Christi non est communis ei et Patri. Ergo non eadem adoratione adoranda est humanitas Christi et ejus divinitas.

2. Præterea, honor est proprie præmium virtutis, ut Philosophus dicit <sup>4</sup>. Meretur autem virtus suum præmium per actum. Cum igitur in Christo sit alia operatio divinæ et humanæ naturæ, ut supra habitum est (quæst. xix, art. 1), videtur quod alio honore sit veneranda humanitas Christi, et alio ejus divinitas.

3. Præterea, anima Christi, si non esset Verbo unita, esset veneranda propter excellentiam sapientiæ et gratiæ quam habet. Sed nihil dignitatis est ei subtractum per hoc quod est unita Verbo. Ergo natura humana in Christo est quidam propria adoratione veneranda, præter venerationem quæ exhibetur divinitati ipsius.

Sed contra est quod in capitulis quintæ synodi <sup>5</sup> sic legitur: "Si quis in duabus naturis adorari dicit Christum, ex quo duæ adorationes introducuntur, sed non una adoratione Deum Verbum incarnatum cum propria ipsius carne adorat, sicut ab initio Dei Ecclesiæ traditum est, talis anathema sit."

CONCLUSIO. — Propter personæ cui honor proprie exhibetur in Christo unitatem, una est Christi adoratio, et duarum in eo naturarum attributa sunt plures unius adorationis causæ.

Respondeo dicendum quod in eo qui honoratur, duo possumus considerare: scilicet eum cui honor exhibetur, et causam honoris. Proprie autem honor exhibetur toti rei subsistenti. Non enim dicimus quod manus hominis honoretur, sed quod homo honoretur; et si quandoque contingat quod dicatur honorari manus vel pes alicujus, hoc non dicitur ea ratione quod hujusmodi partes secundum se honorentur; sed quia in istis partibus honoratur totum: per quem etiam modum aliquis homo potest ho-

editi veteres, *est adoranda quia est communis*. Garcia, *est adoranda eadem adoratione, quia est*; Madalena Mss. retinendum censet, tantum mutato *quia* in *qua*, id est, *quatenus*.

(4) Ethic. lib. iv, cap. 3, circa med.

(5) Scilicet Constant. ii, gener. v, collat. 8, can. 9.



norari in aliquo exteriori, puta in veste, aut in imagine, aut in nuntio. Causa autem honoris est id ex quo ille qui honoratur, habet aliquam excellentiam. Nam honor est reverentia alicui exhibita propter sui excellentiam, ut in secunda parte dictum est (22, quæst. ciii, art. 1). Et ideo si in uno homine sunt plures causæ honoris, puta prælatio, scientia et virtus; erit quidem illius hominis unus honor ex parte ejus qui honoratur, plures tamen secundum causas honoris: homo enim est qui honoratur et propter scientiam et propter virtutem. — Sic ergo cum in Christo sit tantum una persona divinæ et humanæ naturæ, et etiam una hypostasis et unum suppositum; est quidem ejus una adoratio, et unus honor ex parte ejus qui adoratur<sup>1</sup>; sed ex parte causæ qua honoratur, possunt dici esse plures adorationes; ut scilicet alio honore honoretur propter sapientiam increatam, et alio propter sapientiam creatam. Si autem ponerentur in Christo plures personæ, seu hypostases, sequeretur quod simpliciter essent plures adorationes. Et hoc est quod in synodis reprobatur; dicitur enim in capitulis Cyrilli<sup>2</sup>: “ Si quis audet dicere assumptum hominem coadorari oportere Deo Verbo, quasi alterum alteri, et non potius una adoratione honorificat Emmanuelem, secundum quod Verbum caro factum est, anathema sit. ”

Ad primum ergo dicendum, quod in Trinitate sunt tres qui honorantur, sed est una causa honoris; in mysterio autem Incarnationis est e converso. Et ideo alio modo est unus honor Trinitatis, et alio modo est unus honor Christi.

Ad secundum dicendum, quod operatio non est quæ honoratur, sed est ratio honoris. Et ideo per hoc quod in Christo sunt duæ operationes, non ostenditur quod sint duæ adorationes, sed quod sint duæ adorationis causæ.

Ad tertium dicendum, quod anima Christi, si non esset unita Dei Verbo,

(1) Unde Christus cum de se loqueretur (Jo. v), *Ut omnes, inquit, honorificent Filium, sicut honorificant Patrem.*

(2) Id est, in duodecim anathematismis quos contra Nestorium addit. — Habetur in ejus epist. ad Nestor., in conc. Ephes. gener. III, part. 1, cap. 26.

(3) Hæc quæstio clare enodata est in his synodi Nicænæ verbis, quæ adversus Paulum Samosatenum fuerunt relata in concilio Ephesino

esset id quod est principalissimum in homine illo: et ideo ei præcipue deberetur honor, quia homo est id quod est potissimum in eo. Sed quia anima Christi est unita personæ digniori, illi personæ præcipue debetur honor cui anima Christi unitur. Nec per hoc tamen diminuitur dignitas animæ Christi, sed augetur, ut etiam supra dictum est (quæst. ii, art. 2 ad 2).

**ART. II. — UTRUM HUMANITAS CHRISTI ADORANDA SIT ADORATIONE LATRIÆ<sup>3</sup>.**

De his etiam Sent. iii, dist. 9, quæst. i, art. 2, quæst. i, et quæst. iv ad 1.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod humanitas Christi non sit adoranda adoratione latriæ; quia super Ps. xcvi: *Adorate scabellum pedum ejus, quoniam sanctum est*, dicit Glossa<sup>4</sup>: “ Caro a Verbo Dei assumpta sine impietate adoratur a nobis, quia nemo carnem ejus spiritualiter manducat, nisi prius adoret; non illa dico adoratione quæ latria est, quæ soli Creatori debetur. ” Caro autem Christi est pars humanitatis. Ergo humanitas Christi non est adoranda adoratione latriæ.

2. Præterea, cultus latriæ nulli creaturæ debetur: ex hoc enim reprobantur gentiles, quod *coluerunt et servierunt creaturæ*, ut dicitur Rom. i, 25. Sed humanitas Christi est creatura. Ergo non est adoranda adoratione latriæ.

3. Præterea, adoratio latriæ debetur Deo in recognitionem maximi dominii, secundum illud Deuteron. vi, 13: *Domini Deum tuum adorabis, et illi soli servies.* Sed Christus, secundum quod est homo, est minor Patre. Ergo humanitas ejus non est adoratio latriæ adoranda.

Sed contra est quod Damascenus dicit<sup>5</sup>: “ Adoratur autem caro Christi incarnato Verbo Deo, non propter seipsam, sed propter unitum ei secundum hypostasim Verbum Dei. ” Et super illud Psal. xcvi: *Adorate scabellum pedum ejus*, dicit Glossa<sup>6</sup>: “ Qui adoratur corpus Christi, non terram intuetur, sed illum potius cujus scabellum est, in cujus ho-

(part. III, cap. 6): “ Confitemur Dominum nostrum Jesum Christum..... totum adorabilem, etiam cum corpore, sed non secundum corpus adorabilem: totum adorantem etiam cum divinitate, sed non secundum divinitatem adorantem: totus quippe ergo Deus etiam cum corpore, non secundum corpus: totus adorandus etiam cum corpore, non propter corpus. ”

(4) Ord. vetus Ms.

(5) Orth. fidei lib. iv, cap. 3. (6) Ord. Aug.

nore scabellum adorat. „ Sed Verbum incarnatum adoratur adoratione patriæ. Ergo et corpus ejus sive ejus humanitas.

CONCLUSIO. — Humanitas Christi latria adoranda est, si adoratio intelligatur ut sit ejus tanquam rei adoratæ: si vero intelligatur adoratio. quæ fit ratione humanitatis Christi omni gratiarum munere perfectæ, non latria, sed dulia adoranda est.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. præc.), honor adorationis proprie debetur hypostasi subsistenti; tamen ratio honoris potest esse aliquid non subsistens, propter quod honoratur persona cui illud inest. Adoratio igitur humanitatis Christi dupliciter potest intelligi: uno modo ut sit ejus sicut rei adoratæ; et sic adorare carnem Christi nihil est aliud quam adorare Verbum Dei incarnatum; sicut adorare vestem regis nihil est aliud quam adorare regem vestitum. Et secundum hoc adoratio humanitatis Christi est adoratio patriæ. Alio modo potest intelligi adoratio humanitatis Christi quæ fit ratione humanitatis Christi perfectæ omni munere gratiarum: et sic adoratio humanitatis Christi non est adoratio patriæ, sed adoratio duliæ: ita scilicet quod una et eadem persona Christi adoretur adoratione patriæ propter suam divinitatem, et adoratione duliæ propter perfectionem humanitatis. Nec hoc est inconveniens: quia ipsi Deo Patri debetur honor patriæ propter Deitatem, et honor duliæ <sup>1</sup> propter dominium quo gubernat creaturam. Unde super illud Psal. vii: *Domine, Deus meus, in te speravi*, dicit Glossa (interl.): „ Dominus omnium per potentiam, cui debetur dulia: Deus omnium per creationem, cui debetur latria. „

Ad primum ergo dicendum, quod Glossa illa non est sic intelligenda, quasi seorsum adoretur caro Christi ab ejus divinitate; hoc enim posset contingere solum hoc modo, si esset alia hypostasis Dei et hominis. Sed quia, ut Damascenus dicit <sup>2</sup>, „ si dividas subtilibus

intelligentiis, quod videtur, ab eo quod intelligitur, inadorabilis est ut creatura, „ scilicet adoratione patriæ; et tunc sic intellectæ, ut separatæ a Dei Verbo, deberetur ei adoratio duliæ, non ejuscumque, puta quæ communiter exhibetur aliis creaturis, sed cujusdam excellentioris, quam hyperduliam <sup>3</sup> vocant.

Et per hoc etiam patet responsio ad secundum et tertium: quia adoratio patriæ non exhibetur humanitati Christi ratione sui ipsius, sed ratione Divinitatis cui unitur, secundum quam Christus non est minor Patre.

#### ART. III. — UTRUM IMAGO CHRISTI

SIT ADORANDA ADORATIONE PATRIÆ <sup>4</sup>.

De his etiam 2 2, quæst. LXXXI, art. 3 ad 3, et q. XLIX, art. 1 ad 2, et inf., art. 4 corp. et art. 5 ad 2, et Sent. III, dist. 9, quæst. 1, art. 2, qu. II.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod imago Christi non sit adoranda adoratione patriæ. Dicitur enim Ex. xx, 4: *Non facies tibi sculptile, neque omnem similitudinem*. Sed nulla adoratio est facienda contra Dei præceptum. Ergo imago Christi non est adoranda adoratione patriæ.

2. Præterea, operibus gentilium non debemus communicare, ut Apostolus dicit <sup>5</sup>. Sed gentiles de hoc præcipue inculpantur quod *commutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis*, ut dicitur Rom. 1, 23. Ergo imago Christi non est adoranda adoratione patriæ.

3. Præterea, Christo debetur adoratio patriæ ratione divinitatis, non ratione humanitatis. Sed imagini divinitatis ejus, quæ est animæ rationali impressa, non debetur adoratio patriæ. Ergo multo minus imagini corporali, quæ representat humanitatem ipsius.

4. Præterea, nihil videtur esse in cultu divino faciendum, nisi quod est a Deo institutum: unde et Apostolus <sup>6</sup>, traditurus doctrinam de sacrificio Ecclesiæ, dicit: *Ego accepi a Domino quod et tradidi vobis*. Sed nulla traditio in Scriptura invenitur de adorandis imaginibus. Ergo

(3) Quasi superiorem quamdam servitutem, ut vox ὑπερδουλεία significat.

(4) Judæos, gentiles, marcionitas, manichæos, olim bellum adversus imagines indixisse testatur synodus VII, art. 1 et 5, sed hunc errorem renovarunt iconoclastæ ann. 726, eosque proligavit concil. Nicænum anno 787.

(5) Ephes. v.

(6) I. Cor. XI, 23.

(1) Quod non est intelligendum, ait Billuart, quasi Deus Pater duplici cultu specie distincto debeat adorari, superiori patriæ ut Deus, inferiori duliæ ut Dominus, sed sensus est quod licet Patri, v. Deus est, conveniat cultus patriæ, ipsi quoque conveniat cultus duliæ, quia ipse est supremus Dominus.

(2) Orth. fidei lib. IV, cap. 3.



imago Christi non est adoranda adoratione latriæ.

Sed *contra* est quod Damascenus <sup>1</sup> inducit Basilium dicentem : " Imaginis honor ad prototypum pervenit, id est, exemplar. Sed ipsum exemplar (scilicet Christus) est adorandum adoratione latriæ. Ergo et ejus imago.

CONCLUSIO. — Cum Christus latriæ adoratione sit adorandus, imago quoque ejus eadem adoratione adoranda est, ex B. Thomæ sententia.

Respondeo dicendum quod, sicut Philosophus dicit <sup>2</sup>, duplex est motus animæ in imaginem: unus quidem in ipsam imaginem, secundum quod res quædam est; alio modo in imaginem, inquantum est imago alterius; et inter hos duos motus est hæc differentia, quia primus motus, quo quis movetur in imaginem, ut est res quædam, est alius a motu qui est in rem; secundus autem motus, qui est in imaginem, inquantum est imago, est unus et idem cum illo qui est in rem. — Sic ergo dicendum est quod imagini Christi, inquantum est res quædam (puta lignum sculptum vel pictum), nulla reverentia exhibetur: quia reverentia nonnisi rationali naturæ debetur. Relinquitur ergo quod exhibeatur ei reverentia solum inquantum est imago: et sic sequitur quod eadem reverentia exhibeatur imagini Christi, et ipsi Christo. Cum ergo Christus adoretur adoratione latriæ, consequens est quod ejus imago sit adoratione latriæ adoranda <sup>3</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod non prohibetur illo præcepto facere quamcumque sculpturam vel similitudinem, sed facere ad adorandum. Unde subdit: *Non adorabis ea, neque coles*. Et quia, sicut dictum est (in corp. art.), idem est motus in imaginem, et in rem, eo modo prohibetur adoratio imaginis quo prohibetur adoratio rei, cujus imago est. Unde ibi intelligitur prohiberi adoratio imaginum, quas gentiles faciebant in venerationem deorum suorum, id est,

dæmonum <sup>4</sup>. Et ideo præmittitur: *Non habebis deos alienos coram me*. Ipsi autem vero Deo, cum sit incorporeus, nulla imago corporalis poterat poni: quia, ut Damascenus dicit <sup>5</sup>, " insipientiæ summæ est et impietatis figurare quod est divinum. " Sed quia in novo Testamento Deus factus est homo, potest in sui imagine corporali adorari.

Ad *secundum* dicendum, quod Apostolus prohibet operibus infructuosis gentilium communicare; communicare autem utilibus eorum operibus Apostolus non prohibet. Adoratio autem imaginum est inter infructuosa opera computanda quantum ad duo: primo quidem quantum ad hoc quod quidam eorum adorabant ipsas imagines ut res quasdam, credentes in eis esse aliquod numen, propter responsa quæ dæmones in eis dabant, et alios hujusmodi effectus mirabiles; secundo, propter res quarum erant imagines: statuebant enim hujusmodi imagines aliquibus creaturis, quæ in eis veneratione latriæ venerabantur. Nos autem adoramus adoratione latriæ imaginem Christi, qui est verus Deus, non propter ipsam imaginem, sed propter rem cujus imago est, sicut dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quod creaturæ rationali debetur reverentia propter seipsam: et ideo si creaturæ rationali, in qua est imago Dei, exhiberetur adoratio latriæ, posset esse erroris occasio: ut scilicet motus adorantis sisteret in homine, inquantum est res quædam, et non ferretur in Deum, cujus est imago; quod non potest contingere de imagine sculpta vel picta in materia sensibili.

Ad *quartum* dicendum, quod apostoli familiari instinctu Spiritus sancti, quædam Ecclesiis tradiderunt servanda, quæ non reliquerunt in scriptis, sed in observatione Ecclesiæ per successionem fidelium; unde ipse Apostolus dicit <sup>6</sup>: *State, et tenete traditiones quas didicistis, sive per sermonem, scilicet ore prolatum, sive per epistolam, scilicet scripto transmissam: et inter hujusmodi traditiones*

(1) Orth. fid. lib. iv, cap. 17, circa princ.

(2) In lib. De memoria et reminiscencia, c. 2, circa med.

(3) Hæc verba sic explicat Bossuet: " Saint Thomas attribue à la croix le culte de latrie, qui est le culte suprême, mais il s'explique en disant que c'est une latrie respective, qui ne devient suprême que parce qu'elle se rapporte à Jésus-Christ.... Qui peut blâmer ce sens ?

• personne, sans doute: si l'expression déplait, il n'y a qu'à la laisser là, comme a fait sans hésiter le P. Petau (Lettres sur l'adoration de la croix, ediz. di Vers t. xxv, p. 63).

(4) Juxta illud ex Ps. xcvi, 5: *Dei gentium dæmonia*.

(5) Loc. sup. cit.

(6) II. Thess. ii, 14.

est imaginum Christi adoratio. Unde et B. Lucas dicitur <sup>1</sup> depinxisse Christi imaginem, quæ Romæ habetur.

**ART. IV. — UTRUM CRUX CHRISTI**

**SIT ADORANDA ADORATIONE LATRIÆ ?**

De his etiam 2 2. qu. ciii, art. 4 ad 3, et Sent. iii, dist. 9, quæst. 1, art. 2, quæst. iv.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod crux Christi non sit adoranda adoratione latriæ. Nullus enim pius filius veneratur contumeliam patris sui, puta flagellum quo flagellatus est, vel lignum in quo fuit suspensus, sed magis illud abhorret. Christus autem in ligno crucis opprobriosissimam mortem passus est, secundum illud Sap. ii, 20: *Morte turpissima condemnemus eum*. Ergo non debemus crucem venerari, sed magis abhorrere.

2. Præterea, humanitas Christi adoratione latriæ adoratur, inquantum est unita Filio Dei in persona: quod de cruce dici non potest. Ergo crux Christi non est adoranda adoratione latriæ.

3. Præterea, sicut crux Christi fuit instrumentum passionis ejus et mortis, ita etiam et multa alia, puta clavi, corona et lancea; quibus tamen non exhibemus latriæ cultum. Ergo videtur quod crux Christi non sit adoranda adoratione latriæ adoranda.

Sed *contra* est quod illi exhibemus latriæ cultum, in quo ponimus spem salutis. Sed in cruce Christi ponimus spem salutis; cantat enim Ecclesia in hymno Passionis:

O crux, ave, spes unica!  
Hoc passionis tempore,  
Auge piis justitiam,  
Reisque dona veniam.

Ergo crux Christi est adoranda adoratione latriæ.

**CONCLUSIO. —** Crux, in qua Christus crucifixus est, tum propter representationem, tum etiam propter membrorum Christi contactum, latria adoranda est: crucis vero effigies in alia quavis materia, priori tantum ratione, latria adoranda est.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. præc.), honor seu

(1) Ex Nicephoro, lib. ii, cap. 43, et Metaphraste apud Baronium ad annum 48, § 76.

(2) Juxta mentem D. Thomæ idem cultus debetur imagini et exemplari, sed diverso modo. Ita sentiunt Cajet, Alexander, D. Bonaventura, Albert. Magnus, Medina, Richardus, Paludanus, Almain, Major et multi alii. Contra quos San-

reverentia non debetur nisi rationali naturæ; creaturæ autem insensibili non debetur honor vel reverentia, nisi ratione rationalis naturæ. Et hoc dupliciter. Uno modo inquantum repræsentat rationalem naturam; alio modo inquantum ei quocumque modo conjungitur. Primo modo consueverunt homines venerari regis imaginem; secundo modo ejus vestimentum. Utrumque autem venerantur homines eadem veneratione qua venerantur et regem. — Si ergo loquamur de ipsa cruce in qua Christus crucifixus est, utroque modo est a nobis veneranda. Uno scilicet modo inquantum repræsentat nobis figuram Christi extensi in ea; alio modo ex contactu ad membra Christi, et ex hoc quod ejus sanguine est perfusa <sup>3</sup>. Unde utroque modo adoratur eadem adoratione cum Christo, scilicet adoratione latriæ. Et propter hoc etiam crucem alloquimur et deprecamur quasi ipsum crucifixum <sup>4</sup>. Si vero loquamur de effigie crucis Christi in quacumque alia materia, puta lapidis vel ligni, argenti vel auri, sic veneramur crucem tantum ut imaginem Christi, quam veneramur adoratione latriæ, ut supra dictum est (art. præc.).

Ad *primum* ergo dicendum, quod in cruce Christi quantum ad intentionem, vel opinionem infidelium consideratur opprobrium Christi; sed quantum ad effectum nostræ salutis consideratur virtus divina ipsius, qua de hostibus triumphavit, secundum illud Col. ii, 14: *Ipsam tulit de medio, affigens illud cruci, et spolians principatus et potestates, traduxit confidenter palam triumphans illos in semetipso*. Et ideo dicit Apostolus 5: *Verbum crucis pereuntibus quidem stultitia est; his autem qui salvi fiunt, id est nobis, virtus Dei est*.

Ad *secundum* dicendum, quod crux Christi, licet non fuerit unita Verbo Dei in persona, fuit tamen ei unita aliquo alio modo, scilicet per representationem et contactum. Et hac sola ratione exhibetur ei reverentia.

Ad *tertium* dicendum, quod quantum ad rationem contactus membrorum Christi, adoramus non solum crucem, sed ederus, Catharinus, Peresius, Bellarminus, Cabassutus et plures alii.

(3) Hinc de illa in hymno Passionis, *Quam sacer cruor perunxit, fusus agni corpore*.

(4) Hinc canimus: *O crux, ave, etc.*

(5) I. Cor. i, 18.



tiam omnia quæ sunt Christi; unde Damascenus dicit <sup>1</sup>, " Pretiosum lignum, ut sanctificatum tactu sancti corporis et sanguinis, decenter adorandum, clavos, indumenta, lanceam, et sacra ejus tabernacula, quæ sunt præsepe, spelunca et hujusmodi. „ Ista tamen non repræsentant imaginem Christi, sicut crux, quæ dicitur signum Filii hominis, quod apparebit in cælo, ut dicitur Matth. xxiv. Ideoque mulieribus dixit angelus <sup>2</sup>: *Jesum quæritis Nazarenum crucifixum*; non dixit *lanceatum*, sed *crucifixum*. Et inde est quod crucem Christi veneramur in quacumque materia, non autem imaginem clavorum, vel quorumcumque hujusmodi.

**ART. V. — UTRUM MATER CHRISTI**

**SIT ADORANDA ADORATIONE LATRIÆ <sup>3</sup>.**

De his etiam 2 2, qu. ciii, art. 4 ad 2, et Sent. iii, dist. 9, quæst. i, art. 2, quæst. iii.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod Mater Dei sit adoranda adoratione latriæ. Videtur enim idem honor esse exhibendus matri regis et regi; unde dicitur III. Reg. ii, 19, quod *positus est thronus matri regis, quæ sedit ad dexteram ejus*; et Augustinus <sup>4</sup> dicit <sup>5</sup>: " Thronum Dei et thalamum Domini, domum atque tabernaculum Christi, dignum est ibi esse ubi est ipse. „ Sed Christus adoratur adoratione latriæ. Ergo et mater ejus.

2. Præterea, Damascenus dicit <sup>6</sup>, quod honor matris refertur ad filium. Sed filius adoratur adoratione latriæ. Ergo et mater.

3. Præterea, conjunctior est Christo mater ejus quam crux. Sed crux adoratur adoratione latriæ. Ergo et mater Christi est adoratione latriæ adoranda.

Sed *contra* est quod mater Dei est pura creatura. Non ergo ei debetur adoratio latriæ.

**CONCLUSIO. —** Beata Virgo, cum sit creatura rationalis, non latria, sed inquantum mater Dei est, hyperdulia adoranda est.

Respondeo dicendum quod quia latria

solī Deo debetur, nulli creaturæ debetur latria, prout creaturam secundum se veneramur. Licet autem creaturæ insensibiles non sint capaces venerationis secundum seipsas, creatura tamen rationalis est capax venerationis secundum seipsam. Et ideo nulli puræ creaturæ rationali debetur cultus latriæ. Cum igitur beata Virgo sit pura creatura rationalis, non debetur ei adoratio latriæ, sed solum veneratio duliæ; eminentius tamen quam cæteris creaturis, inquantum ipsa est mater Dei: et ideo dicitur quod debetur ei non qualiscumque dulia, sed hyperdulia.

Ad *primum* ergo dicendum, quod matri regis non debetur æqualis honor honori qui debetur regi; debetur tamen ei quidam honor consimilis, ratione cujusdam excellentiæ. Et hoc significant auctoritates inductæ.

Ad *secundum* dicendum, quod honor matris refertur ad filium, quia ipsa mater est propter filium adoranda; non tamen eo modo quo honor imaginis refertur ad exemplar: quia ipsa imago, prout in se consideratur ut res quædam, nullo modo est veneranda.

Ad *tertium* dicendum, quod crux non est capax venerationis prout in se consideratur, ut dictum est (art. præc.): sed B. Virgo secundum seipsam est venerationis capax, et ideo non est similis ratio.

**ART. VI. — UTRUM RELIQUIÆ SANCTORUM**  
**SINT ADORANDÆ <sup>7</sup>.**

De his etiam 2 2, quæst. xcvi, art. 3.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod sanctorum reliquiæ nullo modo sint adorandæ. Non enim est aliquid faciendum quod possit esse occasio erroris. Sed adorare mortuorum reliquias videtur ad errorem gentilium pertinere, qui mortuis hominibus honorificentiam impendebant. Ergo non sunt sanctorum reliquiæ adorandæ.

2. Præterea, stultum videtur rem insensibilem venerari. Sed sanctorum re-

(1) Orth. fid. lib. iv, cap. 12, circa med.

(2) Marci xvi, 6.

(3) Circa hujus articuli doctrinam observandum est fuisse contrarias de B. Virgine Mariæ hæreses; alii, ut antidicomarianitæ, nimis exiliter de ipsa senserunt, alii vero, ut collyridiani, in aliam partem declinantes, ultra decorum eam glorificaverunt, quasi honores divinos meruisset. Sed medium tenet Ecclesia, veritatis magistra.

(4) Alius auctor.

(5) In serm. De Assumptione, c. 6, circa med.

(6) Orth. fid. lib. iv, cap. 17, ad fin.

(7) Conc. Trident (sess. xxv De invoc. sanctorum) definit affirmantes sanctorum reliquiis venerationem atque honorem non debere; vel eos aliquo sacra monumenta a fidelibus inutiliter honorari, atque eorum opis impetrandæ causa sanctorum memorias frustra frequentari, omnino damnandos esse, prout jam pridem eos damnavit, et nunc etiam damnat Ecclesia.

liquia sunt insensibilia corpora. Ergo stultum est eas venerari.

3. Præterea, corpus mortuum non est ejusdem speciei cum corpore vivo, et per consequens non videtur esse numero idem. Ergo videtur quod post mortem alicujus sancti corpus ejus non sit adorandum.

Sed *contra* est quod dicitur in libro De ecclesiasticis dogmatibus <sup>1</sup>: "Sanctorum corpora, et præcipue beatorum martyrum reliquias, ac si Christi membra, sincerissime honoranda credimus; „ et postea subditur: "Si quis contra hanc sententiam venerit <sup>2</sup>, non christianus, sed eunomianus et vigilantianus creditur."

CONCLUSIO. — Cum sanctos Dei veneremur, eorum quoque corpora, et reliquias venerari nos oportet.

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit <sup>3</sup>, "si paterna vestis et annulus, ac si quid hujusmodi tanto charius est posteris quanto erga parentes est major affectus: nullo modo ipsa spernenda sunt corpora, quæ utique multo familiarius atque conjunctius quam quælibet indumenta, gestamus: hæc enim ad ipsam naturam hominis pertinent. „ Ex quo patet quod qui habet affectum ad aliquem, etiam ea quæ de ipso post mortem relinquuntur, veneratur, non solum corpus aut partes corporis ejus, sed etiam aliqua exteriora, puta vestes et similia. Manifestum est autem quod sanctos Dei in veneratione habere debemus, tanquam membra Christi, Dei filios, et amicos, et nostros intercessores. Et ideo eorum reliquias qualescumque honore congruo in eorum memoriam venerari debemus; et præcipue eorum corpora, quæ fuerunt templa et organa Spiritus sancti in eis habitantis et operantis, et sunt corpori Christi configuranda per gloriosam resurrectionem. Unde et ipse Deus hujusmodi reliquias convenienter honorat, in earum præsentia miracula faciendo <sup>4</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod hæc

(1) Cap. 73.

(2) Ita cum Mss. theologorum recentiores editi. Edit. veteres cum cod. Alcan., *velit esse*.

(3) De civ. Dei, lib. 1, cap. 13, a princ.

(4) Omnibus nota sunt miracula perpetrata in inventionem, exaltationem et apparitionem sanctæ crucis facta Constantino Magno cum his verbis: *In hoc signo vinces*, ut referunt Eusebius, Sozomenus, Paulus Diaconus, etc.

(5) Cap. 2, parum a princ.

fuit ratio Vigilantii, cujus verba introducit Hieronymus in libro quem contra eum scribit <sup>5</sup>, dicentis: "Prope ritum gentilium videmus sub prætextu religionis introductum: pulvisculum nescio quod, in modico vasculo pretioso linteamine circumdatum, osculantes adorant. „ Contra quem Hieronymus dicit <sup>6</sup>: "Nos non dico martyrum reliquias, sed nec solem, nec lunam, nec angelos adoramus, scilicet adoratione latriæ: honoramus autem reliquias martyrum, ut eum, cujus sunt martyres, adoremus: honoramus servos, ut honor servorum redundet ad Dominum. „ Sic ergo honorando reliquias sanctorum, non incidimus in errorem gentilium, qui cultum latriæ mortuis hominibus exhibebant.

Ad *secundum* dicendum, quod corpus illud insensibile non adoramus propter seipsum, sed propter animam, quæ fuit ei unita, quæ nunc fruitur Deo; et propter Deum, cujus fuerunt ministri.

Ad *tertium* dicendum, quod corpus mortuum alicujus sancti non est idem numero quod primo fuit, dum viveret, propter diversitatem formæ, quæ est anima; est tamen idem identitate materiæ, quæ est iterum suæ formæ unienda <sup>7</sup>.

## QUÆSTIO XXVI.

### DE EO QUOD CHRISTUS MEDIATOR DEI ET HOMINUM DICITUR, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de hoc quod dicitur Christus Dei et hominum mediator, et circa hoc queruntur duo: 1. Utrum esse mediatorem Dei et hominum, sit proprium Christo — 2. Utrum hoc conveniat ei secundum humanam naturam.

#### ART. I. — UTRUM

ESSE MEDIATOREM DEI ET HOMINUM SIT PROPRIUM CHRISTO <sup>8</sup>.

De his etiam Sent. iii, dist. 19, art. 5, quæst. iii, et Opusc. iii, c. 22, et Opusc. lx. c. 18, et Gal. iii, lect. 7 fin.

Ad *primum* sic proceditur. 1. Videtur quod esse mediatorem Dei et hominum non sit proprium Christo. Sicut enim

(6) In epist. 53 ad Riparium.

(7) Ex Patribus de cultu reliquiarum legatur S. Hieronymus contra Vigilantium. Ambros. (hom. 71, 92), Gregor. Nazianz. (orat. 2), Basil. (supra Psal. cv), August. (serm. ii De sanctis), Damascen. (lib. iv De fide, cap. 12), Chrysost. (hom. 83 in Joan.), etc.

(8) De fide est Christum esse mediatorem Dei et hominum, ut patet ex Scripturis (1. Tim. ii, 5).



sacerdos, ita et propheta videtur esse mediator inter Deum et homines, secundum illud Denter. v, 5: *Ego illo tempore<sup>1</sup> sequester fui, et medius inter Deum et vos.* Sed esse prophetam et sacerdotem non est proprium Christo. Ergo nec esse mediatorem.

2. Præterea, illud quod convenit angelis bonis et malis, non potest dici esse proprium Christo. Sed esse medium inter Deum et homines convenit angelis bonis, ut Dionysius dicit<sup>2</sup>; convenit etiam angelis malis, id est, dæmonibus; habent enim quædam communia cum Deo, scilicet immortalitatem; quædam cum hominibus, scilicet quod sunt animo passivi, et per consequens miseri, ut patet per Augustinum<sup>3</sup>. Ergo esse mediatorem Dei et hominum non est proprium Christo.

3. Præterea, ad officium mediatoris pertinet interpellare ad unum eorum inter quos est mediator pro altero. Sed *Spiritus sanctus*, sicut dicitur Rom. viii, vers. 26, *interpellat pro nobis ad Deum gemitibus inenarrabilibus.* Ergo Spiritus sanctus est mediator inter Deum et homines. Non ergo est proprium Christo.

Sed contra est quod dicitur I. Timoth. cap. ii, 5: *Unus est mediator Dei et hominum homo Christus Jesus.*

CONCLUSIO. — Soli Christo convenit esse mediatorem simpliciter et perfecte; nihil tamen prohibet multis aliis esse secundum quid mediatores, scilicet dispositive vel ministerialiter.

Respondeo dicendum quod ad mediatoris officium proprie pertinet conjungere et unire eos inter quos est mediator: nam extrema uniuntur in medio. Unire autem homines Deo perfecte quidem convenit Christo, per quem homines sunt reconciliati Deo, secundum illud II. Corinth. v, 19: *Deus erat in Christo, mundum reconcilians sibi.* Et ideo solus Christus est perfectus Dei et hominum mediator, inquantum per suam mortem humanum genus Deo reconciliavit. Unde cum Apostolus dixisset: *Mediator Dei et hominum homo Christus Jesus*, subiunxit: *Qui dedit semetipsum redemptionem pro omnibus.* Nihil tamen pro-

hibet aliquos alios secundum quid<sup>4</sup> dici mediatores inter Deum et homines: prout scilicet cooperantur ad unionem hominum cum Deo dispositive vel ministerialiter.

Ad primum ergo dicendum, quod prophetae et sacerdotes veteris Testamenti dicti sunt mediatores inter Deum et homines dispositive et ministerialiter, inquantum scilicet prænuntiabant et præfigurabant verum et perfectum Dei et hominum mediatorem. Sacerdotes vero novi Testamenti possunt dici mediatores Dei et hominum, inquantum sunt ministri veri mediatoris, vice ipsius salutaria sacramenta hominibus exhibentes.

Ad secundum dicendum, quod angeli boni, ut Augustinus dicit<sup>5</sup>, non recte possunt dici mediatores inter Deum et homines: "Cum enim utrumque habeant commune cum Deo, et beatitudinem, et immortalitatem, nihil autem horum cum hominibus miseris et mortalibus: quomodo non potius remoti sunt ab hominibus, Deoque conjuncti, quam inter utrosque medii constituti?" Dionysius tamen dicit eos esse medios, quia secundum gradum naturæ sunt infra Deum, et supra homines constituti, et mediatoris officium exercent, non quidem principaliter et perfecte, sed ministerialiter et dispositive. Unde Matth. cap. iv, 11 dicitur quod *accesserunt angeli et ministrabant ei*, scilicet Christo. Dæmones autem habent communem cum Deo immortalitatem, cum hominibus autem miseriam; ad hoc enim se interponit medium dæmon immortalis et miser, ut ad immortalitatem beatam transire non sinat, sed perducatur ad miseriam immortalem: unde est sicut malus medius, qui separat amicos. Christus autem habuit communem cum Deo beatitudinem, cum hominibus autem mortalitatem: et ideo ad hoc se interposuit medium, ut mortalitate transacta, et ex mortuis faceret immortales (quod in se resurgendo monstravit), et ex miseris beatos efficeret; unde nunquam ipse decessit. Et ideo ipse est bonus mediator qui reconciliat inimicos.

(1) Nempe illo tempore quo de medio ignis

Deus in monte loquebatur ad legem Judæis interventu Moysis dandam, ut præmittitur (vers. 4).

(2) De div. nom. c. 4, parum a princ. lect. 1.

(3) De civ. Dei, lib. ix, cap. 8, 13 et 15

(4) Ea de re conferendum est quod dixit sanctus Doctor (Sent. iii, dist. 19, quæst. v, art. 3 ad 2, 4, 3 et 5).

(5) De civ. Dei, lib. ix, cap. 13, a med.

Ad *tertium* dicendum, quod Spiritus sanctus, cum sit per omnia Deo æqualis, non potest dici medius vel mediator inter Deum et homines, sed solus Christus, qui licet secundum divinitatem æqualis sit Patri, tamen secundum humanitatem minor est Patre, ut supra dictum est (quæst. xx, art. 1). Unde super illud Galat. iii: *Mediator unius non est*, dicit Glossa: "Christus est mediator, non Pater, nec Spiritus sanctus. Dicitur autem Spiritus sanctus interpellare pro nobis, quia ipse interpellare nos facit.

**ART. II. — UTRUM CHRISTUS,  
SECUNDUM QUOD HOMO,  
SIT MEDIATOR DEI ET HOMINUM <sup>1</sup>.**

De his etiam Sent. iii, dist. 19, art. 5, quæst. ii, et iv, dist. 43, art. 2, quæst. i, et dist. 48, qu. i, art. 2, et De verit. quæst. xix, art. 5 ad 5, et I. Tim. ii, lect. i fin. et II. Tim. ii.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non sit mediator Dei et hominum, secundum quod homo. Dicit enim Augustinus <sup>2</sup>: "Una est Christi persona, ne sit non unus Christus, non una substantia, ne mediatoris dispensatione submota, aut Dei tantum dicatur, aut hominis filius. Sed non est Dei et hominis filius secundum quod homo; sed simul secundum quod Deus et homo. Ergo nec dicendum est quod sit mediator Dei et hominum solum secundum quod homo.

2. Præterea, sicut Christus inquantum est Deus convenit cum Patre et Spiritu sancto; ita inquantum est homo, convenit cum hominibus. Sed propter hoc quod inquantum est Deus, convenit cum Patre et Spiritu sancto, non potest dici mediator, inquantum est Deus: quia super illud I. Timoth. ii: *Mediator Dei et hominum*, etc., dicit Glossa <sup>3</sup>: "Inquantum est Verbum, non medius est: quia æqualis est Deo, et Deus apud Deum, et simul unus Deus. Ergo nec etiam inquantum est homo potest dici mediator, propter convenientiam quam cum hominibus habet.

(1) Calvinus dogmatizavit Christum fuisse mediatorem secundum utramque naturam; inter lutherianos nonnulli voluerunt eum non exercuisse officium mediatoris, nisi ratione humanitatis solius, adeo ut huic officio persona Verbi remansisset aliena; sed catholici docent Christum esse mediatorem, quatenus est homo, id est, quatenus Deo substantialiter conjungitur.

(2) In lib. contra Felicianum, cap. 10, ante med.

(3) Ord. Aug., Confess. lib. x, c. 43, ante med.

3. Præterea, Christus dicitur mediator, inquantum reconciliavit nos Deo; quod quidem fecit auferendo peccatum quod nos separabat a Deo <sup>4</sup>. Sed auferre peccatum convenit Christo, non inquantum est homo, sed inquantum est Deus. Ergo Christus, inquantum est homo, non est mediator, sed inquantum est Deus.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit <sup>5</sup>: "Non ob hoc mediator est Christus quia Verbum: maxime quippe immortale, et maxime beatum Verbum, longe est a mortalibus miseris; sed mediator est secundum quod homo."

**CONCLUSIO.** — Cum Christus, secundum quod Deus, nullo modo a Deo ipso distet, nec quippiam non suum alteri deferat, nullo pacto convenit Christo esse mediatorem, inquantum Deus est, sed inquantum homo.

Respondeo dicendum quod in mediatore duo possumus considerare: primo quidem rationem medii: secundo, officium conjungendi. Est autem de ratione medii quod distet ab utroque extremorum. Conjungit autem mediator per hoc quod ea quæ unius sunt, defert ad alterum. Neutrum autem horum potest convenire Christo, secundum quod Deus, sed solum secundum quod homo. Nam secundum quod Deus, non differt a Patre et Spiritu sancto in natura et potestate dominii. Nec etiam Pater et Spiritus sanctus aliquid habent quod non sit Filii; ut sic possit id quod est Patris vel Spiritus sancti, quasi quod est aliorum, ad alios deferre. Sed utrumque convenit ei, inquantum est homo: quia secundum quod est homo, distat et a Deo in natura, et ab hominibus in dignitate et gratiæ, et gloriæ. Inquantum etiam est homo, convenit ei conjungere homines Deo, præcepta et dona Dei hominibus exhibendo, et pro hominibus Deo satisfaciendo et interpellando <sup>6</sup>. — Et ideo verissime dicitur mediator, secundum quod homo.

Ad *primum* ergo dicendum, quod si subtrahatur divina natura a Christo, sub-

(4) Ut dicitur Is. xxvi, 9 et LIII, 12; Dan. ix, 24; I. Joan. iii, 8, etc.

(5) De civit. Dei, lib. ix, cap. 15, ad fin.

(6) Quorum alterum quidem semel fecit, cum in cruce pro nobis oblatum est; alterum etiam nunc facere pergit, cum satisfactionis pro nobis exhibitæ pretium Patri continuatim repræsentat (Conf. Rom. viii, 54, et Hebr. vii, 15, et I. Joan. ii, 1).



trahetur per consequens ab eo singularis plenitudo gratiarum, quæ convenit ei, inquantum est unigenitus a Patre, ut dicitur Joan. 1. Ex qua quidem plenitudine habet ut sit super omnes homines constitutus, et propinquius ad Deum accedens.

Ad secundum dicendum, quod Christus, secundum quod Deus, est per omnia æqualis Patri; sed etiam in humana natura excedit alios homines; et ideo secundum quod homo, potest esse mediator; non autem secundum quod Deus.

Ad tertium dicendum, quod licet auctoritative peccatum auferre conveniat Christo, secundum quod est Deus; tamen satisfacere pro peccato humani generis convenit ei, secundum quod est homo. Et secundum hoc dicitur Dei et hominum mediator.

## QUÆSTIO XXVII.

DE

### B. VIRGINIS MARIE SANCTIFICATIONE, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Post prædicta, in quibus de unione Dei et hominis, et de his quæ unionem consequuntur, tractatum est, restat considerandum de his quæ Filius Dei incarnatus in natura humana sibi unita gessit vel passus est. Quæ quidem consideratio quadripartita erit: nam primo considerabimus de his quæ pertinent ad ingressum ejus in mundum; secundo de his quæ pertinent ad progressum vite ipsius in hoc mundo; tertio de exitu ipsius ab hoc mundo; quarto de his quæ pertinent ad exaltationem ipsius post hanc vitam. — Circa primum quatuor consideranda occurrunt: primo quidem de conceptione Christi; secundo de ejus nativitate; tertio de ejus circumcisione; quarto de ejus baptismo. — Circa conceptionem autem ejus oportet primo aliqua considerare quantum ad matrem concipientem; secundo, quantum ad modum conceptionis; tertio, quantum ad perfectionem proli conceptæ. — Ex parte autem matris occurrunt quinque consideranda: primo quidem de sanctificatione ejus; secundo de virginitate ejus; tertio de desponsatione ejusdem; quarto de annuntiatione ipsius; quinto de præparatione ipsius ad concipiendum. — Circa primum quærentur sex: 1. Utrum B. Virgo mater Dei fuerit sanctificata ante nativitatem ex utero. — 2. Utrum fuerit sanctificata ante animationem. — 3. Utrum per hujusmodi sanctificationem fuerit ei totaliter sublati fomes peccati. — 4. Utrum per hujusmodi sanctificationem fuerit consecuta ut nunquam peccaret. — 5. Utrum per hujusmodi sanctificationem adepta fuerit plenitudinem gratiarum. — 6. Utrum sic sanctificari fuerit proprium illi.

(1) SS. Patres docent ore unanimi B. Virginem fuisse ante nativitatem sanctificatam. Hinc sanctus Bernardus (ep. 174): « Ortum ejus didici ab Ecclesia indubitanter habere sanctum atque fe-

### ART. I. — UTRUM B. VIRGO MATER DEI FUERIT SANCTIFICATA ANTE NATIVITATEM EX UTERO <sup>1</sup>.

De his etiam Sent. III, dist. 3, qu. 1, art. 1, qu. III, et quol. VI, quæst. V, art. 1 corp. et Opusc. III, cap. 231, et Psal. XLV, col. 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod beata Virgo non fuerit sanctificata ante nativitatem ex utero. Dicit enim Apostolus <sup>2</sup>: *Non prius quod spirituale est, sed quod est animale, deinde quod est spirituale*. Sed per gratiam sanctificantem nascitur homo spiritualiter in filium Dei, secundum illud Joan. 1, vers. 13: *Ex Deo nati sunt*; nativitas autem ex utero est nativitas animalis. Non ergo beata Virgo fuit prius sanctificata quam ex utero nasceretur.

2. Præterea, Augustinus dicit <sup>3</sup>: « Sanctificatio, qua efficimur templum Dei, non nisi renatorum est. » Nemo autem renascitur nisi prius nascatur. Ergo beata Virgo non fuit prius sanctificata quam ex utero nasceretur.

3. Præterea, quicumque est sanctificatus per gratiam, est mundatus a peccato originali et actuali. Si ergo beata Virgo fuit sanctificata ante nativitatem ex utero, consequens est quod tunc fuerit emundata ab originali peccato. Sed solum originale peccatum poterat eam impedire ab introitu regni cælestis. Si ergo tunc mortua fuisset, videtur quod januam regni cælestis introisset: quod tamen fieri non potuit ante passionem Christi. *Habemus enim fiduciam in introitu sanctorum per sanguinem ejus*, ut dicitur Hebr. x, 19. Videtur ergo quod B. Virgo non fuerit sanctificata antequam ex utero nasceretur.

4. Præterea, peccatum originale contrahitur ex origine, sicut peccatum actuale ex actu. Sed quamdiu aliquis est in actu peccandi, non potest a peccato actuali mundari. Ergo etiam nec beata Virgo a peccato originali mundari potuit, dum esset adhuc in ipso actu originis in materno utero existens.

Sed *contra* est quod Ecclesia celebrat nativitatem B. Virginis; non autem celebratur festum in Ecclesia nisi pro aliquo sancto. Ergo B. Virgo in ipsa sua

stivum; firmissime cum Ecclesia sentiens in utero eam accepisse ut sancta prodiret.

(2) 1. Corinth. xv, 46.

(3) In epist. ad Dardanum 287, al. 57, inter med. et fin.

nativitate fuit sancta. Fuit ergo in utero sanctificata.

**CONCLUSIO.** — Rationabiliter creditur, beatam Virginem Mariam, quæ genuit Unigenitum a Patre, plenum gratiæ et veritatis, majora omnibus gratiæ privilegia accepisse, atque fuisse in utero sanctificatam, sicut sanctificati in utero multi leguntur.

Respondeo dicendum quod de sanctificatione B. Mariæ, quod scilicet fuerit sanctificata in utero, nihil in Scriptura canonica traditur <sup>1</sup>, quæ etiam nec de ejus nativitate mentionem facit. Sicut tamen Augustinus <sup>2</sup> rationabiliter argumentatur, quod cum corpore sit assumpta in cælum (quod tamen Scriptura non tradit), ita etiam rationabiliter argumentari possumus quod fuerit sanctificata in utero. Rationabiliter enim creditur quod illa quæ genuit *Unigenitum a Patre, plenum gratiæ et veritatis*, præ omnibus aliis majora privilegia <sup>3</sup> gratiæ acceperit. Unde, ut legitur Luc. i, vers. 28, *Angelus ei dixit: Ave, gratia plena*. Invenimus autem quibusdam aliis hoc privilegium esse concessum, ut in utero sanctificarentur; sicut Jeremiæ cui dictum est <sup>4</sup>: *Antequam exires de vulva, sanctificavi te*; et sicut Joanni Baptistæ, de quo dictum est <sup>5</sup>: *Spiritu sancto replebitur adhuc ex utero matris suæ*. Unde rationabiliter creditur quod B. Virgo sanctificata fuerit, antequam ex utero nasceretur.

Ad primum ergo dicendum, quod etiam in B. Virgine prius fuit id quod est animale, et post id quod est spiri-

tuale; quia prius fuit secundum carnem concepta, et postea secundum spiritum sanctificata.

Ad secundum dicendum, quod Augustinus loquitur secundum legem communem, secundum quam per sacramenta non regenerantur aliqui, nisi prius nati. Sed Deus huic legi sacramentorum potentiam suam non alligavit, quin aliquibus ex speciali privilegio gratiam suam conferre possit, antequam nascantur ex utero.

Ad tertium dicendum, quod B. Virgo sanctificata fuit in utero a peccato originali quantum ad maculam personalem; non tamen fuit liberata a reatu, quo tota natura tenebatur obnoxia, ut scilicet non intraret in paradysum, nisi per Christi hostiam <sup>6</sup>; sicut et de sanctis Patribus dicitur qui fuerunt ante Christum.

Ad quartum dicendum, quod peccatum originale trahitur ex origine, in quantum per eam communicatur humana natura, quam proprie respicit peccatum originale; quod quidem fit quando proles concepta animatur: unde post animationem nihil prohibet prolem conceptam sanctificari: postea enim non manet in materno utero ad accipiendam humanam naturam, sed ad aliqualem perfectionem ejus quod jam accepit.

#### ART. II. — UTRUM B. VIRGO FUERIT SANCTIFICATA ANTE ANIMATIONEM <sup>7</sup>.

De his etiam Sent. iii, dist. 3, quæst. 1, art. 1, et quod. vi, qu. v, art. 1 corp. et Opusc. ii, cap. 231.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod B. Virgo sanctificata fuerit

(1) Nihil in Scripturis expresse traditur, at tamen argumentum hand invalidum ex his verbis desumi potest: *ipsa conteret caput tuum* (Gen. iii, 25).

(2) Alius auctor, in serm. de Assumptione ipsius Virginis, cap. 2, 4 et 5.

(3) Ea saltem quæ ad majorem sanctitatis gradum pertinent.

(4) Jerem. i, 5.

(5) Luc. i, 15.

(6) Ita cum Mss. Tarrac., Alcan., Paris., etc., editi passim. Al., *ostium*.

(7) Hic articulus, fert editio Parmensis, adducebatur tanquam præ sententiæ de Immaculato Virginis Conceptu adversarius. Sed res est extra omnem dubitationis aleam posita, angelicum præceptorem pluribus aliis in locis operum suorum apertissime favere sententiæ propugnanti Immaculatam Virginis Conceptionem. Sicut unum proferam inter cæteros, Sent. lib. i, dist. 44, quæst. 1, Sent. dist. 3, hæc habet: « Talis fuit puritas beatæ Virginis, quæ a peccato originali et actuali immunis fuit. » Si ergo Virgo sanctissima fuit immunis a peccato originali, sequitur illud nunquam contraxisse; nam

si contraxisset etiam per unum instans, dici non posset eam fuisse immunem. Quo igitur pacto verba quæ hic leguntur sunt cum prioribus concilianda? Numquid S. Thomas sibi invicem pugnantia tradidit, vel primam sententiam retractavit? Nihil minus. — Sed viam ad hanc difficultatem enodandam strenue aperuit Eminentissimus vir Aloysius Lambruschini. Porro hic excellentis doctrinæ theologus in sua Polemica dissertatione de Immaculato Virginis Conceptu, quam Romæ in lucem edidit anno 1842, animadvertit ex collatione veterum S. Thomæ editionum cum recentioribus, palam fieri plerasque istarum mutilatas et interpolatas esse, præsertim in locis ubi sermo est de Conceptione B. M. V. Cujus quidem rei testes citat omni exceptione majores, quos inter Joannem Nicolai in prologo editionis operum S. Doctoris ab ipso vulgatæ Parisiis, anno 1663, qui se dicit textum S. Thomæ non a typographicis tantum corruptis expurgasse, sed maxime ab affectatis, ac industria et studio relictis, quæ legitimum sensum, vel historicam sinceritatem veracitatemque perverterent. — Si itaque in operibus



ante animationem, quia, ut dictum est (art. præc.), plus gratiæ est collatum Virgini matri Dei quam alicui sanctorum. Sed quibusdam videtur esse concessum quod sanctificarentur ante animationem: quia, ut dicitur Jerem. I, 5, *Priusquam te formarem in utero, novi te*; non autem infunditur anima ante corporis formationem; similiter etiam de Joanne Baptista dicit Ambrosius<sup>1</sup>, quod "nondum inerat ei spiritus vitæ, et jam inerat ei spiritus gratiæ." Ergo multo magis B. Virgo ante animationem sanctificari potuit.

2. Præterea, conveniens fuit, sicut Anselmus dicit<sup>2</sup>, "ut illa Virgo ea puritate niteret, qua major sub Deo nequit intelligi;" unde et Cant. IV, 7 dicitur: *Tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te*. Sed major puritas fuisse B. Virginis, si nunquam anima ejus fuisset inquinata contagio originalis peccati. Ergo hoc ei præstitum fuit ut antequam animaretur caro ejus sanctificaretur.

3. Præterea, sicut dictum est (art. præc., arg. *Sed cont.*), non celebratur festum nisi de aliquo sancto. Sed quidam celebrant festum Conceptionis beatæ Virginis. Ergo videtur quod in ipsa sua Conceptione fuerit sancta; et ita quod ante animationem fuerit sanctificata.

4. Præterea, Apostolus dicit<sup>3</sup>: *Si radix sancta, et rami*. Radix autem filiorum sunt parentes eorum. Potuit ergo B. Virgo sanctificari etiam in suis parentibus ante animationem.

S. Thomæ plura sunt loca, nec suspecta, quæ sententiæ de Immaculato Virginis Conceptu favent, si plura eidem adversantia, inveniuntur dissona ab antiquo et genuino S. Doctoris textu, ideoque mutilata atque corrupta, optimæ critices regulæ postulant standum esse primis, non secundis, et ab illis, non ab his arguendam esse veram Aquinatis mentem. — Hoc adeo verum est, ut scripserit Joannes Viterbiensis (ut refert Rainaldus in tract. de Pietate, Lugduni edito) quod B. Thomæ, ac veri ordinis Prædicatorum propria opinio est B. Virginem ne pro instanti quidem subjacuisse iræ Dei. — Deinde, ut animadvertit laudatus Eminentissimus vir Card. Lambruschini in cit. Dissortat., hæc verba: "nec ante animationem, nec in animatione, sed post animationem sanctificatam et a peccato originali mundatam fuisse." Beatissimam Virginem, quæ in hoc articulo leguntur in hodiernis editionibus, non leguntur in codice Hispanensi, non leguntur in codice qui Massiliæ asservatur in Conventu FF. Prædicatorum, nec in aliis pluribus: hinc Dominicanus Bromiardus (in Summa Prædicatorum, verbo *Maria*, art. 2, n. 10) non dubitavit asserere "quod S. Thomas (part. III, quæst. XXVII, art. 2) ponit ejus (Mariæ) sanctificationis excellentiam, quantum ad temporis

Sed contra est quod ea quæ fuerunt in veteri Testamento, sunt figura novi, secundum illud I. Cor. X, 12: *Omnia in figura contingebant illis*. Sed per sanctificationem tabernaculi, de qua dicitur Psal. XLV, 5: *Sanctificavit tabernaculum suum Altissimus*, videtur significari sanctificatio matris Dei, quæ tabernaculum Dei dicitur, secundum illud Ps. XVIII, 6: *In sole posuit tabernaculum suum*; de tabernaculo autem dicitur Exod. ult., 31: *Postquam cuncta perfecta sunt, operuit nubes tabernaculum testimonii, et gloria Domini implevit illud*. Ergo etiam beata Virgo non fuit sanctificata, nisi postquam cuncta ejus perfecta sunt, scilicet et corpus et anima.

CONCLUSIO. — Cum beata Virgo redemptione et salute, quæ per Christum est, indiguerit, nonnisi post animationem sanctificata fuit.

Respondeo dicendum quod sanctificatio beatæ Virginis non potest intelligi ante ejus animationem duplici ratione: primo quidem, quia sanctificatio de qua loquimur non est nisi emundatio a peccato originali; sanctitas enim est perfecta munditia, ut Dionysius dicit<sup>4</sup>. Culpa autem non potest emundari nisi per gratiam, cujus subjectum est sola creatura rationalis. Et ideo ante infusionem animæ rationalis beata Virgo sanctificata non fuit. Secundo, quia cum sola creatura rationalis sit susceptiva

prioritatem in hoc, quod sanctificata fuit in sui animatione, id est, in conjunctione animæ cum corpore in utero matris suæ: "quod significat Mariam fuisse immaculatam in suo conceptu passivo, id est, animam ejus, gratia sanctificante præventam, fuisse a peccato originali immunem. — At vero nempe dubium excluditur, cum ex litteris Roma acceptis certiores facti sumus anno 1854 die 8 decembris in ævum memoranda, quæ fuit Dominica II Adventus, Sanctissimum D. N. Pium IX in Petri Cathedra feliciter sedentem hora XI inter Missarum solemnias, universa plaudente Ecclesia, proclamasse, tot votis exoptatam Dogmaticam definitionem de Immaculato Desparæ Conceptu. Hac occasione eusum est aureum numisma auctoritate S. Pontificis, quo donati sunt omnes cardinales et episcopi, qui plurimi festum diem sanctæ Genitricis Dei celebraturi, in Almam Urbem convenorant. A parte priorie imaginem B. Virginis; a parte posteriori hanc inscriptionem exhibet: *MARIÆ SINE LABE CONCEPTÆ PIVS IX. P. M. RX AVR. AUSTRALIÆ PRIMITIIS SIBI ORLATIS CVDI JVSSIT SEXTO IDVS DEC. MDCCCLIV.*

(1) Super Luc. cap. I, sup. illud: *Et Spiritu sancto replebitur*

(2) In lib. De conceptu virginali, cap. 18, parum a princ.

(3) Rom. II, 16.

(4) De divinis nom., cap. 12, parum a princ.

culpæ, ante infusionem animæ rationalis proles concepta non est culpæ obnoxia. Et si quocumque modo ante animationem beata Virgo sanctificata fuisset, nunquam incurrisset maculam originalis culpæ, et ita non indignisset redemptionem et salutem, quæ est per Christum, de quo dicitur Matth. 1, 21: *Ipse salvum faciet populum suum a peccatis eorum*. Hoc autem inconveniens est quod Christus non sit Salvator omnium hominum, ut dicitur I. Timoth. iv. — Unde relinquitur quod sanctificatio B. Virginis fuerit post ejus animationem.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus dicit, ante formationem in utero se Jeremiam novisse, notitia scilicet prædestinationis; sed sanctificasse dicit eum non ante formationem, sed antequam exiret de ventre. Quod autem Ambrosius dicit, quod Joanni Baptistæ nondum inerat spiritus vitæ, cum jam haberet spiritum gratiæ, non est intelligendum secundum quod spiritus vitæ dicitur anima vivificans, sed secundum quod spiritus vitæ dicitur aer exterior respiratus. Vel potest dici quod nondum inerat ei spiritus vitæ, id est, anima, quantum ad manifestas et completas operationes ipsius.

Ad secundum dicendum, quod si nunquam anima B. Virginis fuisset contagio originalis peccati inquinata, hoc derogaret dignitati Christi, secundum quam est universalis omnium Salvator. Et ideo sub Christo, qui salvari non indiguit, tanquam universalis Salvator, maxima fuit B. Virginis puritas. Nam Christus nullo modo contraxit originale peccatum, sed in ipsa sui conceptione fuit sanctus, secundum illud Luc. 1, 35: *Quod ex te nascetur sanctum, vocabitur Filius Dei*. Sed B. Virgo contraxit quidem originale peccatum, sed ab eo fuit mundata, antequam ex utero nasceretur.

(1) Hæc verba, logitur in editione Parmensi, *non est totaliter reprobunda*, sunt adeo clara, ut nesciam quo pacto nonnullis visus sit S. Thomas in hoc articulo obsistere Immaculatæ Deiparæ Conceptioni. — Etsi autem dicat hic in aliquibus Ecclesiis festum Conceptionis fuisse celebratum, ipse tamen suam sententiam declaravit (Sent. lib. 1, dist. 44, qu. 1, art. 3 ad 3), docens, virginem Mariam immunem fuisse a peccato originali ea ratione qua immunis fuit a peccato actuali: atqui a peccato actuali ideo fuit immunis, quia illud nunquam admisit: ergo a pari immunis fuit a peccato originali, quia illud nunquam incurrit. — Hæc animadvertimus eo consilio, ut pateat quam immerito S. Thomas

Et hoc signatur Job 11, 9, ubi de nocte originalis peccati dicitur: *Expectet lucem* (id est Christum), *et non videat*; quia *nihil inquinatum incurrit in Adam*, ut dicitur Sap. vii, 25; *nec ortum surgentis auroræ*, id est, B. Virginis, quæ in suo ortu a peccato originali fuit immunis.

Ad tertium dicendum, quod licet Romana Ecclesia conceptionem B. Virginis non celebret, tolerat tamen consuetudinem aliquarum Ecclesiarum illud festum celebrantium. Unde talis celebratio non est totaliter reprobanda<sup>1</sup>. Nec tamen per hoc quod festum Conceptionis celebratur, datur intelligi quod in sua conceptione fuerit sancta; sed quia quo tempore sanctificata fuerit ignoratur, celebratur festum sanctificationis ejus potius quam conceptionis in die Conceptionis ipsius.

Ad quartum dicendum, quod duplex est sanctificatio: una quidem totius naturæ, inquantum scilicet tota natura humana ab omni corruptione culpæ et pœnæ liberatur; et hæc erit in resurrectione. Alia vero est sanctificatio personalis, quæ non transit in prolem carnaliter genitam, quia talis sanctificatio non respicit carnem, sed mentem. Et ideo etsi parentes beatæ Virginis fuerint mundati a peccato originali, nihilominus beata Virgo peccatum originale contraxit, cum fuerit concepta secundum carnis concupiscentiam ex commixtione maris et feminae. Dicit enim Augustinus<sup>2</sup>, "Omnem, quæ de concubitu nascitur, carnem esse peccati."

#### ART. III. — UTRUM PER SANCTIFICATIONEM FUERIT BEATÆ VIRGINI FOMES TOTALITER SUBLATUS.

De his etiam Sent. III, dist. 3, qu. 1, art. 2, et ibid. in expos. pr. part. text. et Op. II, cap. 231.

Ad tertium sic proceditur 1. Videtur quod B. Virgo non fuerit emundata ab infectione fomitis. Sicut enim pœna ori-

sententiæ olim dumtaxat piæ de immaculata B. M. V. Conceptione, veluti adversarius ab aliquibus traductus fuerit. Etsi autem hæc quam jactant, fuisset genuina ac propria ejus sententia, nihil inde concludi posset contra hanc doctrinam, quæ modo dogmatica est, ac de fide tenenda; et si nostris temporibus viveret Angelicus, eam libentissime amplecteretur, qui tanta devotione ferebatur in Virginem Sanctissimam, quique suam doctrinam semper judicio et auctoritati Ecclesiæ summa humilitatis ac obedientiæ laude subiecit.

(2) De nuptiis et concupiscentia, lib. 1, cap. 12, circa princ.



ginalis peccati est fomes, qui consistit in inferiorum virium rebellione ad rationem, ita etiam pœna originalis peccati est mors, et cæteræ pœnalitates corporales. Sed B. Virgo fuit subjecta hujusmodi pœnalitatibus. Ergo etiam fomes ab ea totaliter remotus non fuit.

2. Præterea, II. Cor. xii, 9 dicitur: *Vir-tus in infirmitate perficitur*: et loquitur ibi de infirmitate fomitis, secundum quam patiebatur stimulum carnis. Sed nihil quod pertinet ad perfectionem virtutis fuit B. Virgini subtrahendum. Ergo non fuit B. Virgini totaliter subtrahendus fomes.

3. Præterea, Damascenus dicit <sup>1</sup>, quod " in B. Virgine supervenit Spiritus sanctus, purgans eam ante conceptionem Filii Dei, " quod non potest intelligi, nisi de purgatione a fomite: nam peccatum non fecit, ut Augustinus dicit <sup>2</sup>. Ergo per sanctificationem in utero non fuit libere mundata a fomite.

Sed contra est quod dicitur Cant. iv, vers. 7: *Tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te*. Fomes autem ad maculam pertinet, saltem carnis. Ergo in beata Virgine fomes non fuit.

CONCLUSIO. — Remansit fomes in beata Virgine post sanctificationem secundum essentiam, ligatus tamen quoad exercitium, sive operationem, usque ad Filii Dei conceptionem, in qua fuit totaliter sublatus.

Respondeo dicendum quod circa hoc sunt diversæ opiniones. Quidam enim dixerunt quod in ipsa sanctificatione B. Virginis, qua fuit sanctificata in utero, totaliter fuit ei fomes subtractus. Quidam vero dicunt quod remansit fomes quantum ad hoc quod facit difficultatem ad bonum: sublatus tamen fuit quantum ad hoc quod facit pronitatem ad malum. Alii vero dixerunt quod sublatus fuit fomes, inquantum pertinet ad corruptionem personæ, prout impellit ad malum et difficultatem facit ad bonum; remansit tamen inquantum pertinet ad corruptionem naturæ; prout scilicet est causa traducendi originale peccatum in prolem. Alii vero dicunt

quod in prima sanctificatione remansit fomes secundum essentiam, sed ligatus; in ipsa autem conceptione Filii Dei fuit totaliter sublatus. Ad horum autem intellectum oportet considerare quod fomes nihil est aliud quam inordinata concupiscentia sensibilis appetitus; habitualis tamen, quia actualis concupiscentia est motus peccati. Dicitur autem concupiscentia sensualitatis esse inordinata, inquantum repugnat rationi; quod quidem fit, inquantum inclinatur ad malum, vel difficultatem facit in bono. Et ideo ad ipsam rationem fomitis pertinet quod inclinet ad malum vel difficultatem faciat in bono. Unde ponere quod remanserit fomes in B. Virgine non inclinans ad malum, est ponere duo opposita simul. Similiter etiam videtur oppositionem implicare quod remanserit fomes, inquantum pertinet ad corruptionem naturæ, non autem inquantum pertinet ad corruptionem personæ. Nam secundum Augustinum <sup>3</sup>, libido est quæ peccatum originale transmittit in prolem. Libido autem importat inordinatam concupiscentiam, quæ non totaliter subditur rationi. Et ideo si totaliter fomes subtraheretur, inquantum pertinet ad corruptionem personæ, non posset remanere, inquantum pertinet ad corruptionem naturæ. Restat ergo ut dicamus quod vel totaliter fomes fuerit ab ea sublatus per primam sanctificationem, vel si remanserit, quod fuerit ligatus. Posset enim intelligi quod totaliter fuerit sublatus fomes hoc modo quod præstitum fuerit B. Virgini ex abundantia gratiæ descendenti in ipsam, ut talis esset dispositio virium animæ in ipsa quod inferiores vires nunquam moverentur sine arbitrio rationis: sicut dictum est (q. xv, art. 2) fuisse in Christo, quem constat peccati fomitem non habuisse, et sicut fuit in Adam ante peccatum per originale iustitiam; ita quod quantum ad hoc gratia sanctificationis in Virgine habuit vim originalis iustitiæ. Et quamvis hæc positio ad dignitatem Virginis matris pertinere videatur, derogat tamen in aliquo dignitati Christi <sup>4</sup>, absque

(1) Orth. fid. lib. iii, cap. 2.

(2) In lib. De nat. et gratia, cap. 36, ante med.

(3) De nupt. et concupisc. lib. i, cap. 24.

(4) Hanc rationem luculenter refellit Bossuetius, differentiam inter Christum et B. Virginem sic instituens: « Vous êtes innocent par nature, Marie ne l'est que par grâce; vous l'êtes par

excellence, elle ne l'est que par privilège; vous l'êtes comme rédempteur, elle l'est comme la première de celles que votre sang précieux a purifiées » (Sermon pour la fête de la Conception de la sainte Vierge, ediz. di Vers., tom. xv).

cujus virtute nullus a prima damnatione liberatur. Et quamvis per fidem Christi aliqui ante Christi incarnationem sint secundum spiritum ab illa damnatione liberati, tamen quod secundum carnem aliquis ab illa damnatione liberetur, non videtur fieri debuissse nisi post incarnationem ejus, in qua primo debuit immunitas damnationis apparere. Et ideo sicut ante immortalitatem carnis Christi resurgentis nullus adeptus fuit carnis immortalitatem, ita inconueniens videtur dicere, quod ante Christi carnem, in qua nullum fuit peccatum, caro Virginis matris ejus vel cujuscumque alterius fuerit absque fomite, qui dicitur lex carnis sive membrorum. Et ideo videtur melius dicendum quod per sanctificationem in utero non fuerit sublatus B. Virgini fomes secundum essentiam, sed remanserit ligatus: non quidem per actum rationis suæ, sicut in viris sanctis; quia non statim habuit usum liberi arbitrii, adhuc in ventre matris existens, hoc enim est speciale privilegium Christi; sed per abundantiam gratiæ, quam in sanctificatione recepit, et etiam perfectius per divinam providentiam, sensualitatem ejus ab omni inordinato motu prohibentem. Postmodum vero in ipsa conceptione carnis Christi, in qua primo debuit refulgere peccati immunitas, credendum est quod ex prole redundaverit in matrem, totaliter fomite subtracto. Et hoc figuratur Ezech. XLIII, 2, ubi dicitur: *Ecece gloria Dei Israel ingrediebatur per viam orientalem*, id est, per beatam Virginem; *et terra*, id est, caro ipsius, *splendebat a maiestate ejus*, scilicet Christi.

Ad primum ergo dicendum, quod mors et hujusmodi pœnalitates de se non inclinant ad peccatum. Unde etiam Christus, licet assumpserit hujusmodi pœnalitates, fœmitem tamen non assumpsit. Unde etiam in B. Virgine, ut Filio conformaretur, de cujus plenitudine gratiam accipiebat, primo quidem fuit ligatus fomes, et postea sublatus; non autem liberata fuit a morte et aliis hujusmodi pœnalitatibus.

(1) Eccl. hier. cap. 6, versus fin.

(2) Affirmative responderendum est juxta illud concil. Trident. (sess. vi, can. 23): "Si quis hominem semel justificatum dixerit posse in tota vita peccata omnia, etiam venialia, vitare, nisi ex speciali Dei privilegio, quemadmodum de B. Virgine tenet Ecclesia, anathema sit."

Ad secundum dicendum, quod infirmitas carnis ad fomitem pertinens, est quidem in sanctis viris perfectæ virtutis occasio, non tamen causa sine qua perfectio haberi non possit. Sufficit autem in B. Virgine ponere perfectam virtutem ex abundantia gratiæ; nec oportet in ea ponere omnem occasionem perfectionis.

Ad tertium dicendum, quod Spiritus sanctus in B. Virgine duplicem purificationem fecit: unam quidem quasi præparatoriam ad Christi conceptionem; quæ non fuit ab aliqua impuritate culpæ vel fomitis, sed mentem ejus magis in unum colligens, et a multitudine sustollens. Nam et angeli purgari dicuntur, "in quibus nulla impuritas invenitur," ut Dionysius dicit <sup>1</sup>. Aliam vero purificationem operatus est in ea Spiritus sanctus, mediante conceptione Christi, quæ fuit opus Spiritus sancti. Et secundum hoc potest dici quod purgavit eam totaliter a fomite.

**ART. IV. — UTRUM PER HUIUSMODI SANCTIFICATIONEM FUERIT CONSECUta UT NUMQUAM PECCARET <sup>2</sup>.**

De his etiam. Sent. III, dist. 3, quæst. 1, art. 1, et dist. 13, quæst. 1, art. 2, quæst. 1 corp. et IV, dist. 6, quæst. 1, art. 1, qu. 2 corp. et Op. III, cap. 224, et Opusc. VII, cap. 6 princ. et Op. LX, cap. 3.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod per sanctificationem in utero non fuerit B. Virgo præservata ab omni peccato actuali. Quia, ut dictum est (art. præc.), post primam sanctificationem fomes peccati remansit in Virgine. Motus autem fœmitis, etiamsi rationem præveniat, est peccatum veniale, licet levissimum, ut Augustinus dicit <sup>3</sup>. Ergo in B. Virgine fuit aliquod peccatum veniale.

2. Præterea, super illud Luc. II: *Tuam ipsius animam pertransibit gladius*, dicit Augustinus <sup>4</sup>, quod "B. Virgo in morte Domini stupore quodam dubitavit." Sed dubitare de fide peccatum est. Ergo B. Virgo non fuit præservata immunis ab omni peccato.

3. Præterea, Chrysostomus <sup>5</sup>, exponens illud: *Ecece mater tua et fratres tui foris stant, quærentes te*, dicit: "Manifestum est quod solum ex vana gloria hoc

(3) In lib. De Trinit.

(4) Alius auctor in lib. Quæst. veteris et novi Testamenti, quæst. 73, circa med.

(5) Super Matth. XII, Hem. XLV, parum a princ.



faciebant. „ Et Joan. II, super illud: *Vinum non habent*, dicit idem Chrysostomus <sup>1</sup> quod „ volebat jam eam hominum gratiam conciliare et seipsam <sup>2</sup> clariorem facere per Filium; et fortassis quid humanum patiebatur, quemadmodum et fratres ejus dicentes: Manifesta te ipsum mundo. „ Et post pauca subdit: „ Nondum enim, quam oportebat, de eo opinionem habebat, „ quod totum constat esse peccatum. Ergo B. Virgo non fuit præservata immunis ab omni peccato.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit <sup>3</sup>: „ De sancta Virgine Maria propter honorem Christi, nullam prorsus, cum de peccatis agitur, habere volo quæstionem: inde enim scimus quod ei plus gratiæ collatum fuerit ad vincendum ex omni parte peccatum, quod concipere ac parere meruit eum quem constat nullum habuisse peccatum. „

CONCLUSIO. — Cum eximio et singulari quodam modo Dei Filius in beata Virgine habitaverit, simpliciter fatendum est, eam nec mortale, nec veniale peccatum unquam commisisse: hoc enim in Filii ignominiam quodammodo vergeret.

Respondeo dicendum quod illos quos Deus ad aliquid eligit, ita præparat et disponit, ut ad id ad quod eliguntur, inveniantur idonei, secundum illud II. Corinth. III, 6: *Idoneos nos fecit ministros novi Testamenti*. Beata autem Virgo fuit electa divinitus ut esset mater Dei. Et ideo non est dubitandum quin Deus per suam gratiam eam ad hoc idoneam reddidit, secundum quod angelus ad eam dicit <sup>4</sup>: *Invenisti gratiam apud Deum: ecce concipies*, etc. Non autem fuisset idonea mater Dei, si peccasset aliquando: tum quia honor parentum redundat in prolem, secundum illud Prov. XVII, 6: *Gloria filiorum, patres eorum*; unde et per oppositum ignominia matris ad filium redundasset; tum etiam quia singularem affinitatem habuit ad Christum, qui ab ea carnem accepit. Dicitur autem II. Corinth. VI, 15: *Quæ conventio Christi ad Belial?* tum etiam quia sin-

gulari modo Dei Filius, qui est Dei sapientia, in ipsa habitavit, non solum in anima, sed etiam in utero. Dicitur autem Sap. I, 4: *In malevolam animam non introibit sapientia, nec habitabit in corpore subdito peccatis*. Et ideo simpliciter fatendum est quod beata Virgo nullum actuale peccatum commisit, nec mortale, nec veniale; ut sic in ea impleatur quod dicitur Cant. IV, 7: *Tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te* <sup>5</sup>.

Ad primum ergo dicendum, quod in B. Virgine post sanctificationem in utero remansit quidem fomes peccati, sed ligatus, ne scilicet prorumperet in aliquem motum inordinatum, qui rationem præveniret: et licet ad hoc operaretur gratia sanctificationis, non tamen ad hoc sufficiebat: alioquin virtute illius gratiæ hoc ei fuisset præstitum ut nullus motus posset esse in sensualitate ejus, nisi ratione præventus; et sic fomitem non habuisset, quod est contra supra dicta (art. præc.). Unde oportet dicere quod complementum illius ligationis fuit ex divina providentia, quæ non permittebat aliquem motum inordinatum ex fomite provenire.

Ad secundum dicendum, quod illud verbum Simeonis Origenes <sup>6</sup> et quidam alii doctores exponunt de dolore quem passa est in Christi passione. Ambrosius autem in hunc loc., „ per gladium dicit significari prudentiam Mariæ, non ignaram mysterii cælestis. Vivum est enim verbum Dei, et validum, et acutius omni gladio acutissimo. „ Quidam vero per gladium dubitationem intelligunt, quæ tamen non est intelligenda dubitatio infidelitatis, sed admirationis et discussionis. Dicit enim Basilus <sup>7</sup>, quod „ B. Virgo assistens cruci, et aspiciens singula, post testimonium Gabrielis, post ineffabilem divinæ conceptionis notitiam, post ingentem miraculorum ostensionem, animo fluctuabat, „ ex una scilicet parte videns eum pati abjecta, et ex alia parte considerans ejus mirifica.

Ad tertium dicendum, quod in verbis illis Chrysostomus excessit; possunt tamen exponi, ut intelligatur in ea Do-

(1) Hom. xx in Joan., circa med.

(2) Ita cum Theologis Nicolai. Cod. Alcan.:

„ Volebat illius imponere gratiam, et semetipsam clariorem facere, etc. „ Edit. Romana aliæque veteres: „ Volebat illis imponere gratiam, et seipsam, etc. „ Edit. Patav.: „ Volebat ut jam hominum gratiam conciliaret, etc. „

(3) In lib. De natura et gratia, c. 36, ante med

(4) Luc. I, 30.

(5) Iisdem argumentis demonstrari potest fuisse pariter a peccato originali immunem.

(6) Hom. xvii in Luc., a med.

(7) In epist. ad Optimum, 317, in fin.

minum cohibuisse non inordinatum inanis gloriæ motum quantum ad ipsam, sed id quod ab aliis posset æstimari.

**ART. V.** — UTRUM BEATA VIRGO PER HUIUSMODI SANCTIFICATIONEM ADEPTA FUERIT PLENITUDINEM OMNIUM GRATIARUM <sup>1</sup>.

De his etiam Sent. III, dist. 3, quæst. 1, art. 2, quæst. III corp. et dist. 13, quæst. 1, art. 2, qu. I corp. et Opusc. LX, cap. 3, col. 2, et Joan. XVI, col. 3, et Rom. VIII, lect. 5, col. 1.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod beata Virgo per sanctificationem in utero non obtinuerit gratiæ plenitudinem, sive perfectionem. Hoc enim videtur pertinere ad privilegium Christi, secundum illud Joan. 1, 14: *Vidimus eum quasi unigenitum a Patre, plenum gratiæ et veritatis*. Sed ea quæ sunt propria Christi, non sunt alteri attribuenda. Ergo beata Virgo plenitudinem gratiarum non accepit in sanctificatione.

2. Præterea, ci quod est plenum et perfectum non restat aliquid addendum; quia "perfectum est cui nihil deest," ut dicitur <sup>2</sup>. Sed beata Virgo postmodum additionem gratiæ suscepit, et quando Christum concepit (dictum est enim Luc. 1, 35: *Spiritus sanctus superveniet in te*), et iterum quando in gloriam est assumpta. Ergo videtur quod non habuerit in sua prima sanctificatione plenitudinem gratiarum.

3. Præterea, Deus non facit aliquid frustra, ut dicitur <sup>3</sup>. Frustra autem habuisset quasdam gratias, cum earum usum nunquam exerceverit: non enim legitur aut docuisse, quod est actus sapientiæ; aut miracula fecisse, quod est actus gratiæ gratis datæ. Non igitur habuit plenitudinem gratiarum.

Sed contra est quod angelus ad eam dixit <sup>4</sup>: *Ave gratia plena*. Quod exponens Hieronymus <sup>5</sup> dicit: "Bene gratia plena, quia cæteris per partes præstatur, Mariæ vero se tota simul infudit gratiæ plenitudo."

**CONCLUSIO.** — Majorem beata Virgo Maria gratiæ præ cæteris plenitudinem

a Christo obtinere debuit, quæ mater illius esse meruit, qui est omnis gratiæ origo ac principium.

Respondeo dicendum quod quanto aliquid magis appropinquat principio in quolibet genere, tanto magis participat effectum illius principii. Unde Dionysius dicit <sup>6</sup>, quod angeli, qui sunt Deo propinquiore, magis participant de bonitatibus divinis quam homines. Christus autem est principium gratiæ, secundum Divinitatem quidem auctoritative, secundum humanitatem vero instrumentaliter. Unde et Joan. 1, 17 dicitur: *Gratia et veritas per Jesum Christum facta est*. Beata autem Virgo Maria propinquissima Christo fuit secundum humanitatem, quia ex ea accepit humanam naturam. Et ideo præ cæteris <sup>7</sup> majorem debuit a Christo gratiæ plenitudinem obtinere.

Ad primum ergo dicendum, quod unicuique a Deo datur gratia, secundum hoc ad quod eligitur. Et quia Christus, in quantum est homo, ad hoc fuit prædestinatus et electus ut esset Filius Dei in virtute sanctificandi, hoc fuit ei proprium, ut haberet talem plenitudinem gratiæ quod redundaret in omnes, secundum quod dicitur Joan. 1, 16: *De plenitudine ejus nos omnes accepimus*. Sed beata Virgo Maria tantam gratiæ obtinuit plenitudinem, ut esset propinquissima auctori gratiæ: ita quod eum qui est plenus omni gratia, in se reciperet, et eum pariendo, quodammodo gratiam ad omnes derivaret <sup>8</sup>.

Ad secundum dicendum, quod in rebus naturalibus primo quidem est perfectio dispositionis, puta cum materia est perfecte ad formam disposita. Secundo autem est perfectio formæ, quæ est potior: nam et ipse calor est perfectior qui provenit ex forma ignis, quam ille qui ad formam ignis disponebat. Tertio autem est perfectio finis; sicut ignis perfectissime habet proprias qualitates, cum ad locum suum pervenerit. Et similiter

(1) In hoc articulo S. Doctor interpretatur hæc verba Angeli ad Mariam: *Ave, gratia plena*.

(2) Phys. lib. III, text. 63 et 64.

(3) De cælo, lib. I, text. 32, et lib. II, text. 59.

(4) Luc. I, 28.

(5) In serm. de Assumptione, seu epist. ad Paul. et Eustoch., inter op. reject., inter princ. et med.

(6) Cæl. hier. cap. 4, ante med.

(7) Sive Angelis, sive hominibus, sive quoad extensionem, sive quoad intensionem.

(8) Unde Bossuetius: « Dieu ayant une fois voulu nous donner Jésus-Christ par la sainte Vierge, cet ordre ne se change plus, et les dons de Dieu sont sans repentance. Il est et sera toujours véritable, qu'ayant reçu par elle une fois le principe universel de la grâce, nous en recevions encore, par son entremise, les diverses applications dans tous les états différents qui composent la vie chrétienne » (*Serm. sur la Dévotion de la sainte Vierge*, ediz. di Versailles, tom. XV, pag. 60).



in beata Virgine fuit triplex perfectio gratiæ. Prima quidem quasi dispositiva, per quam reddebatur idonea ad hoc quod esset mater Christi: et hæc fuit perfectio sanctificationis. Secunda autem perfectio gratiæ fuit in beata Virgine ex præsentia Filii Dei in ejus utero incarnati. Tertia autem est perfectio finis, quam habet in gloria. — Quod autem secunda perfectio sit potior quam prima, et tertia quam secunda, patet quidem uno modo per liberationem a malo; nam primo in sua sanctificatione fuit liberata a culpa originali; secundo, in conceptione Filii Dei fuit totaliter a fomite mundata; tertio vero in sui glorificatione fuit liberata etiam ab omni miseria. Alio modo per ordinem ad bonum: nam primo in sua sanctificatione adepta est gratiam inclinantem eam ad bonum; in conceptione autem Filii Dei consummata est ejus gratia confirmans eam in bono; in sui vero glorificatione consummata est ejus gratia perficiens eam in fruitione omnis boni.

Ad tertium dicendum, quod non est dubitandum quin B. Virgo acceperit excellenter donum sapientiæ, et gratiam virtutum, et etiam gratiam prophetiæ: non tamen accepit ut haberet omnes usus harum et similium gratiarum, sicut habuit Christus, sed secundum quod conveniebat conditioni ipsius. Sapientiæ enim usum habuit in contemplando, secundum illud Luc. 11, 19: *Maria autem conservabat omnia verba hæc, conferens in corde suo*; non habuit autem usum sapientiæ quantum ad docendum, quia hoc non conveniebat sexui muliebri, secundum illud I. Timoth. 11, 12: *Docere autem mulieri non permitto*. Miraculorum autem usus ei non competebat, dum viveret; quia tunc temporis confirmanda erat doctrina Christi miraculis. Et ideo soli Christo, et ejus discipulis, qui erant bajuli doctrinæ Christi, conveniebat miracula facere. Propter quod etiam de Joanne Baptista dicitur Joan. x, quod *signum fecit nullum*, ut scilicet omnes Christo intenderent. Usum autem prophetiæ habuit, ut patet in Cantico quod fecit: *Magnificat anima mea Dominum*, etc. <sup>2</sup>.

(1) Per metaphoram ita dicti quasi doctrinæ Christi portitores: hinc *vas electionis* Paulus a Christo ipso dictus *ut portet ejus nomen*, id est, prædicet (Act. 1x, 15). (2) Luc. 1, 47.

**ART. VI. — UTRUM SIC SANCTIFICARI FUERIT PROPRIUM BEATÆ VIRGINI<sup>3</sup>.**

De his etiam Sent. III, dist. 3, quæst. 1, art. 2, quæst. 1 ad 4, et quol. vi, quæst. v, art. 1 corp. fin. et Opusc. II, cap. 224, et Psal. XLV, col. 5.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod sanctificari in utero post Christum proprium fuerit B. Virgini. Dictum est enim (art. 3 et 4 hujus quæst.), quod propter hoc B. Virgo fuit sanctificata in utero, ut redderetur idonea ad hoc ut esset mater Dei. Sed hoc est proprium ei. Ergo sola ipsa fuit sanctificata in utero.

2. Præterea, aliqui videntur propinquius accessisse ad Christum quam Jeremias et Joannes Baptista, qui dicuntur sanctificati in utero. Nam Christus specialiter dicitur filius David et Abraham propter promissionem eis specialiter factam de Christo. Isaias etiam expressissime de eo prophetavit: apostoli etiam cum ipso Christo conversati sunt: nec tamen leguntur sanctificati in utero. Ergo neque etiam Jeremiæ et Joanni Baptistæ convenit sanctificari in utero.

3. Præterea, Job de se dicit <sup>4</sup>: *Ab infantia crevit mecum misratio, et de utero egressa est mecum*: nec tamen propter hoc dicimus eum sanctificatum in utero. Ergo neque etiam Joannem Baptistam et Jeremiam cogimur dicere sanctificatos in utero.

Sed contra est quod dicitur de Jeremia <sup>5</sup>: *Antequam exires de ventre, sanctificavi te*; et de Joanne Baptista dicitur <sup>6</sup>: *Spiritu sancto replebitur adhuc ex utero matris sue*.

**CONCLUSIO.** — Non soli beatæ Virgini, ut in utero sanctificaretur, divinæ gratiæ munere concessum est, sed etiam aliis, scilicet Jeremiæ, et Joanni Baptistæ, quorum sanctificatio sanctificationis per Christi passionem et Baptismum futuræ figura fuit.

Respondeo dicendum quod Augustinus in epist. ad Dardanum <sup>7</sup> dubie videtur loqui de horum sanctificatione in utero. "Potuit enim exultatio Joannis in utero, ut ipse dicit, esse significatio rei tantæ, scilicet quod mulier esset mater Dei, a majoribus cognoscendæ, non a parvulo cognitæ. Unde in E-

(3) B. Virgo fuit omnino a peccato originali immunis, et hæc sanctificatio illi est propria.

(4) Job xxxi, 18.

(5) Jerem. 1, 5.

(6) Luc. 1, 15.

(7) 287, al. 57, a med.

vangelio non dicitur: Credidit infans in utero, sed, Exultavit. Videmus autem exultationem non solum parvulorum, sed etiam pecorum esse. Sed hæc inusitata extitit, quia in utero. Et ideo sicut solent miracula fieri, facta est divinitus in infante, non humanitus ab infante. Quanquam etiam si usque adeo est in illo puero acceleratus usus rationis et voluntatis, ut intra viscera materna jam posset cognoscere, credere, consentire (ad quod in aliis parvulis ætas expectatur ut possint), et hoc in miraculis habendum puto divinæ potentiae. — Sed quia expresse in Evangelio<sup>1</sup> dicitur quod *Spiritu sancto replebitur adhuc ex utero matris suæ*, et de Jeremia expresse dicitur: *Antequam exires de vulva, sanctificavi te*, asserendum videtur<sup>2</sup> eos sanctificatos in utero; quamvis in utero usum liberi arbitrii non habuerint, de quo Augustinus<sup>3</sup> quæstionem movet: sicut etiam pueri, qui sanctificantur per baptismum, non statim habent usum liberi arbitrii. Nec est credendum aliquos alios sanctificatos esse in utero de quibus Scriptura mentionem non facit: quia hujusmodi privilegia gratiæ, quæ dantur aliquibus præter legem communem, ordinantur ad utilitatem aliorum, secundum illud I. Corinth. xii, 7: *Unicuique datur manifestatio spiritus ad utilitatem*; quæ nulla proveniret ex sanctificatione aliquorum in utero, nisi Ecclesiæ innotesceret. Et quamvis iudiciorum Dei non possit ratio assignari, quare scilicet huic et non alii hoc munus gratiæ conferat; conveniens tamen videtur fuisse utrumque dictorum sanctificari in utero ad præfigurandam sanctificationem per Christum faciendam: primo quidem per ejus passionem, secundum illud Hebr. ult. 12: *Jesus ut sanctificaret per suum sanguinem populum, extra portam passus est*; quam quidem passionem Jeremias et verbis et mysteriis apertissime prænuntiavit, et suis passionibus expressissime præfiguravit<sup>4</sup>; secundo, per baptismum, secun-

dum illud I. Corinth. vi, 11: *Sed abluti estis; sed sanctificati estis*: ad quem baptismum Joannes suo baptismo homines præparavit.

Ad primum ergo dicendum, quod beata Virgo, quæ fuit a Deo electa in matrem, ampliorem sanctificationis gratiam obtinuit quam Joannes Baptista et Jeremias, qui sunt electi ut speciales præfiguratores sanctificationis Christi. Cujus signum est quod B. Virgini præstitum est ut de cætero non peccaret, nec mortaliter, nec venialiter; aliis autem sanctificatis creditur præstitum esse ut de cætero mortaliter non peccarent, divina eos gratia protegente.

Ad secundum dicendum, quod quantum ad alia potuerunt sancti esse Christo conjunctiores quam Jeremias et Joannes Baptista; qui tamen fuerunt ei conjunctissimi quantum ad expressam figuram sanctificationis ipsius, ut dictum est (in corp. art.).

Ad tertium dicendum, quod miseria de qua ibi Job loquitur, non significat virtutem infusam, sed quamdam inclinationem naturalem ad actum hujus virtutis.

## QUESTIO XXVIII.

### DE VIRGINITATE B. Mariæ, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de virginitate matris Dei; et circa hoc quærentur quatuor: 1. Utrum fuerit virgo in concipiendo. — 2. Utrum fuerit virgo in partu. — 3. Utrum permanserit virgo post partum. — 4. Utrum votum virginitatis emisit.

#### ART. I. — UTRUM B. MARIA FUERIT VIRGO IN CONCIPiendo<sup>5</sup>.

De his etiam Cont. gent. lib. iv, cap. 44, et Op. ii, cap. 225, et Opusc. lx, cap. 4.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod mater Dei non fuerit virgo in concipiendo Christum. Nulla enim proles quæ habet patrem et matrem, ex virgine matre concipitur. Sed Christus non solum dicitur habere matrem, sed etiam patrem; dicitur enim Luc. ii, 33: *Erant*

corpus ejus, ut lib. iv contra Marcionem Tertullianus interpretatur: passionibus autem cap. xxvi, 8 ac deinceps.

(5) Affirmative respondet; quæ doctrina est fidei contra Cerinthum, Jovinianum et alios, quorum ille dixit Christum ex Joseph genitum, ut testatur Epiphanius (hæres. 21), iste vero Mariam fuisse corruptam in partu, ut refert Augustinus (hæres. 42, et lib. i cont. Julianum, arg. 2).

(1) Luc. i, 15.

(2) Expressius utique de Joanne Baptista, de quo vix explicari aliter potest quod in utero vel ex utero Spiritu sancto sit repletus, ut Luc. i supra: minus expresse autem de Jeremia propter variam sanctificandi significationem.

(3) Loc. cit.

(4) Verbis quidem (cap. xi, 9): *Ego quasi agnus mansuetus qui portatur ad victimam*. Et mox: *Militemus lignum in panem ejus*, hoc est, crucem in



*pater ejus et mater mirantes super his quæ dicebantur de illo; et infra, 48, eadem mater dicit: Ecce pater tuus et ego dolentes quærebamus te.* Ergo Christus non est conceptus ex virgine matre.

2. Præterea, Matth. 1 probatur quod Christus fuerit filius Abrahæ et David, per hoc quod Joseph ex David descendit: quæ quidem probatio nulla esset, si Joseph pater Christi non fuisset. Ergo videtur quod mater Christi eum ex semine Joseph conceperit: et ita non videtur fuisse virgo in concipiendo.

3. Præterea, Galat. iv, 4 dicitur: *Misit Deus filium suum factum ex muliere.* Mulier autem consueto modo loquendi dicitur quæ est a viro cognita. Ergo Christus non fuit conceptus ex virgine matre.

4. Præterea, eorum quæ sunt ejusdem speciei est idem modus generacionis, quia generatio recipit speciem a termino, sicut et cæteri motus. Sed Christus fuit ejusdem speciei cum aliis hominibus, secundum illud Philipp. ii, 7: *In similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo.* Cum ergo alii homines generentur ex commixtione maris et feminae, videtur quod etiam Christus simili modo fuerit generatus: et ita non videtur fuisse conceptus ex virgine matre.

5. Præterea, quælibet forma naturalis habet materiam sibi determinatam, extra quam esse non potest. Materia autem formæ humanæ videtur esse semen maris et feminae. Si ergo corpus Christi non fuerit conceptum ex semine maris et feminae, non vere fuit corpus humanum: quod est inconueniens. Videtur igitur non fuisse conceptus ex virgine matre.

Sed *contra* est quod dicitur Isaia vii, vers. 14: *Ecce virgo<sup>1</sup> concipiet.*

**CONCLUSIO.** — Non modo Patris mittentis dignitati, verum etiam ipsius Filii missi proprietati et Incarnationis fini, conueniebat ut Christus sine corruptione matris conciperetur.

Respondeo dicendum quod simpliciter confitendum est matrem Christi virginem concepisse. Contrarium enim pertinet ad hæresim Ebionitarum et Cerinthi, qui Christum purum hominem arbitrabantur, et de utroque sexu eum na-

(1) Nec virgo qualiscumque, sed abscondita et secreta quæ nunquam aspectibus virorum patuerit, ut hebraica vocis notio fert.

tum putauerunt. Quod enim Christus sit conceptus ex virgine, conueniens est propter quatuor: primo propter mittentis Patris dignitatem conservandam. Cum enim Christus sit verus et naturalis Dei Filius, non fuit conueniens quod alium patrem haberet quam Deum, ne dignitas Dei Patris transferretur ad alium. Secundo, hoc fuit conueniens proprietati ipsius Filii qui mittitur, qui quidem est Verbum Dei. Verbum autem absque omni corruptione cordis concipitur: quinimo cordis corruptio perfecti verbi conceptionem non patitur. Quia ergo caro sic fuit a Verbo Dei assumpta, ut esset caro Verbi Dei, conueniens fuit quod etiam ipsa sine corruptione matris conciperetur. Tertio hoc fuit conueniens dignitati humanitatis Christi, in qua locum peccatum habere non debuit, per quam peccatum mundi tollebatur, secundum illud Jo. i, vers. 29: *Ecce agnus Dei, scilicet innocens, qui tollit peccatum mundi.* Non poterat autem esse quod in natura jam corrupta ex concubitu caro nasceretur sine infectione originalis peccati. Unde Augustinus dicit<sup>2</sup>: "Solus nuptialis concubitus ibi non fuit, scilicet in matrimonio Mariæ et Joseph, quia in carno peccati fieri non poterat sine illa carnis pudenda concupiscentia, quæ accidit ex peccato, sine qua concipi voluit qui futurus erat sine peccato." Quarto, propter ipsum finem incarnationis Christi, quæ ad hoc fuit ut homines renascerentur in filios Dei, *non ex voluntate carnis, neque ex voluntate viri, sed ex Deo*, id est, ex ipsa Dei virtute; cujus rei exemplar apparere debuit in ipsa conceptione Christi. Unde Augustinus dicit<sup>3</sup>: "Oportebat caput nostrum insigni miraculo secundum carnem nasci de virgine, quo significaret membra sua de virgine Ecclesia secundum spiritum nascitura."

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut Beda dicit super Lucam<sup>4</sup>, "pater Salvatoris appellatur Joseph, non quod vere juxta Photinianos pater fuerit ei, sed quod ad famam Mariæ conservandam pater sit ab omnibus æstimatus." Unde et Lucæ iii, 28 dicitur: *Ut putabatur, filius Joseph.* Vel, sicut Augustinus di-

(2) De nupt. et concupisc. l. i, c. 12, in princ.

(3) In lib. De sancta virgin., cap. 6, ante med.

(4) Lib. i. cap. 7.

cit <sup>1</sup>, “eo modo pater Christi dicitur Joseph, quo et vir Mariæ intelligitur sine commixtione carnis, ipsa copulatione conjugii, multò videlicet conjunctius quam si esset aliunde adoptatus. Neque enim propterea non erat appellandus Joseph pater Christi, quia non eum genuerat concumbendo: quandoquidem pater esset etiam ei quem non ex sua conjugē procreatum aliunde adoptasset.”

Ad *secundum* dicendum, quod, sicut Hieronymus dicit <sup>2</sup>, “cum Joseph non sit pater Domini Salvatoris, ordo generationis ejus usque ad Joseph deducitur: primo quidem, quia non est consuetudinis Scripturarum ut mulierum in generationibus ordo texatur. Deinde, quia ex una tribu fuit Joseph et Maria: unde et ex lege eam accipere cogeatur ut propinquam.” Et, ut Augustinus dicit <sup>3</sup>, “fuit generationum series usque ad Joseph perducenda, ne in illo conjugio virili sexui utique potiori fieret injuria, cum veritati nihil deperiret, quia ex semine David et Joseph erat et Maria.”

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut Glossa <sup>4</sup> dicit ibidem, “mulierem pro femina posuit, more locutionis Hebræorum: usus enim Hebrææ locutionis mulieres dicit non virginitate corruptas, sed feminas.”

Ad *quartum* dicendum, quod ratio illa habet locum in his quæ procedunt in *esse* per viam naturæ, eo quod natura sicut est determinata ad unum effectum, ita etiam est determinata ad unum modum producendi illum; sed virtus supernaturalis divina, cum sit infinita, sicut non est determinata ad unum effectum, ita non est determinata ad modum producendi quemcumque effectum. Et ideo sicut virtute divina fieri potuit ut primus homo de limo terræ formaretur, ita etiam fieri potuit ut divina virtute corpus Christi formaretur de virgine absque virili semine.

Ad *quintum* dicendum, quod secundum Philosophum <sup>5</sup> semen maris non est sicut materia in conceptione animalis, sed solum sicut agens; sola autem femina ma-

teriam subministrat conceptui. Unde per hoc quod semen maris defuit in conceptione corporis Christi, non sequitur quod defuerit ei debita materia. Si tamen semen maris esset materia fœtus concepti in animalibus, manifestum est quod non est materia permanens in eadem forma, sed materia transmutata. Et quamvis virtus naturalis non possit transmutare ad certam formam nisi determinatam materiam, virtus tamen divina, quæ est infinita, potest transmutare omnem materiam in quamcumque formam. Unde sicut transmutavit limum terræ in corpus Adæ, ita in corpus Christi transmutare potuit materiam a matre ministratam, etiamsi non esset sufficiens materia ad naturalem conceptum.

#### ART. II. — UTRUM MATER DEI FUERIT VIRGO IN PARTU <sup>6</sup>.

De his etiam Opusc. II, cap. 225.

Ad *secundum* sic proceditur. 1. Videtur quod mater Christi non fuerit virgo in partu. Dicit enim Ambrosius <sup>7</sup>: “Qui vulvam sanctificavit alienam, ut nasceretur propheta, hic est qui aperuit matris suæ vulvam, ut immaculatus exiret.” Sed apertio vulvæ virginitatem excludit. Ergo mater Christi non fuit virgo in partu.

2. Præterea, nihil in mysterio Christi esse debuit per quod corpus ejus phantasticum appareret. Sed hoc non videtur vero corpori, sed phantastico convenire, ut possit per clausa transire, eo quod duo corpora simul esse non possunt. Non igitur debuit ex matris utero clauso corpus Christi prodire. Et ita non decuit quod esset virgo in partu.

3. Præterea, sicut Gregorius dicit <sup>8</sup>, per hoc quod januis clausis ad discipulos post resurrectionem intravit Dominus, “ostendit corpus suum esse ejusdem naturæ et alterius gloriæ;” et sic per clausa transire videtur ad gloriam corporis pertinere. Sed corpus Christi in sua conceptione non fuit gloriosum, sed passibile, *habens similitudinem carnis peccati*, ut Apostolus dicit <sup>9</sup>. Non ergo exivit per Virginis uterum clausum.

(6) Responsio affirmativa ex fide est, et hanc doctrinam tenent unanimiter omnes sancti Patres. Cf. Gregor. (hom. xxvi in Evang.), August. (ep. iii et serm. xiv de Nativitate).

(7) Super Luc. cap. i, sup. illud: *Omne masculinum*.

(8) In homil. octavarum Paschæ, 26 in Evang., a princ. (9) Rom. viii.

(1) De consensu Evangelistarum, lib. II, c. 1.

(2) Sup. Matth. cap. i, sup. illud: *Christi generatio sic erat*.

(3) De nuptiis et concupisc. lib. I, cap. II, ad fin.

(4) Ord. August. cont. Faust. lib. xxiii, c. 7.

(5) De gener. animal. lib. I, cap. 2, 19 et 20, vers. fin.



Sed *contra* est quod in quodam sermone Ephesini concilii<sup>1</sup> dicitur: "Natura post partum nescit ulterius virginem; gratia vero et parientem ostendit, et matrem fecit, et virginitati non nocuit. Fuit ergo mater Christi virgo in partu." ..

CONCLUSIO. — Cum Christus ut nostram corruptionem tolleretur, in mundum venerit, eum matris virginitatem nascendo corrumpere minime deuit.

Respondeo dicendum quod absque omni dubio asserendum est<sup>2</sup>, matrem Christi etiam in partu virginem fuisse; nam propheta non solum dicit: *Ecce virgo concipiet*; sed etiam addit: *Et pariet filium*<sup>3</sup>. Et hoc quidem conveniens fuit propter tria. Primo quidem, quia hoc competebat proprietati ejus qui nascebatur, qui est Verbum Dei. Nam verbum non solum in corde absque corruptione concipitur, sed etiam absque corruptione ex corde procedit. Unde ut ostenderetur quod illud esset corpus ipsius Verbi Dei, conveniens fuit ut de incorrupto virginis utero nasceretur. Unde in sermone quodam Ephesini concilii<sup>4</sup> legitur: "Quæ parit carnem puram, a virginitate cessat. Sed quia natum est in carne Verbum Dei, custodit virginitatem, seipsum per hoc ostendens Verbum. Neque enim nostrum verbum, cum paritur, corrumpit mentem: neque Deus Verbum substantiale partum eligens, peremit virginitatem." .. Secundo hoc est conveniens quantum ad effectum incarnationis Christi. Nam ad hoc venit ut nostram corruptionem tolleretur: unde non fuit conveniens ut virginitatem matris nascendo corrumpere. Unde Augustinus<sup>5</sup> dicit in quodam serm. de Nativ. Domini: "Fas non erat ut per ejus adventum violaretur integritas, qui venerat sanare corrupta." .. Tercio fuit conveniens ne matris honorem nascendo diminueret qui parentes præceperat honorandos.

Ad primum ergo dicendum, quod Ambrosius dicit hoc, exponens illud quod Evangelista<sup>6</sup> de lege induxit: *Omne masculinum adaperiens vulvum sanctum Domino vocabitur*. "Quod quidem, ut Beda

dicit<sup>7</sup>, consuetæ nativitatis more loquitur, non quod Dominus sacri ventris hospitium, quod ingressus sanctificaverat, egressus de virgine nasce credendus sit." .. Unde illa a lapertio non significat reservationem communem claustris pudoris virginis, sed solum exitum proles de utero matris.

Ad secundum dicendum, quod ita Christus voluit veritatem sui corporis demonstrare, quod etiam simul ejus Divinitas declararetur: et ideo permiscuit mira humilibus. Unde, ut corpus ejus verum ostenderetur, nascitur ex femina; sed ut ostenderetur ejus divinitas, nascitur ex virgine. *Talis enim partus decet Deum*, ut Ambrosius dicit<sup>8</sup>.

Ad tertium dicendum, quod quidam dixerunt Christum in sua nativitate dotem subtilitatis assumpsisse; sicut quando ambulavit siccis pedibus super mare, dicunt eum assumpsisse dotem agilitatis. Sed hoc non convenit his quæ supra determinata sunt (quæst. xiv). Hujusmodi enim dotes corporis gloriosi proveniunt ex redundantia gloriæ animæ ad corpus, ut infra dicitur, cum tractabitur de corporibus gloriosis (in suppl. quæst. xcv). Dictum est autem supra (quæst. xiv, art. 1 ad 2) quod Christus ante passionem permittebat carni suæ agere et pati quæ propria; nec fiebat talis redundantia gloriæ ab anima ad corpus. Et ideo dicendum est quod omnia ista facta sunt miraculose per virtutem divinam. Unde Augustinus dicit<sup>9</sup>: "Moli corporis, ubi Divinitas erat, ostia clausa non obstiterunt; ille quippe non eis apertis intrare potuit, quo nascente virginitas matris inviolata permansit." .. Et Dionysius dicit<sup>10</sup> quod "Christus super hominem operabatur ea quæ sunt hominis: et hoc monstrat virgo supernaturaliter concipiens, et aqua instabilis terrenorum pedum sustinens gravitatem." ..

### ART. III. — UTRUM MATER DEI PERMANERIT VIRGO POST PARTUM<sup>11</sup>.

De his etiam Opusc. II, cap. 225

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur

(1) Qui est Theodori Ancyr., in princ., et habetur in conc., part. III, cap. 19.

(2) Cont. Jovinian. (de quo August. hæres. 32) qui virginitatem destr. iebat, dicens eam pariendo fuisse conceptam.

(3) Isa. VII, 14.

(4) Loc. cit.

(5) Vel alius auctor. (6) Luc. II.

(7) Cap. VIII in Luc. (8) In hymno Nativit.

(9) Sup. Joan. tract. 121, inter med. et fin.

(10) In quodam epist., 3 ad Cajum, circa med.

(11) Affirmative respondet S. Doctor, et hæc doctrina de fide est contra Helvidium et anticomarianitas dogmatizantes B. Deiparam post Christum natum alios ex Joseph liberos ge-

quod mater Christi non permanserit virgo post partum. Dicitur enim Matth. cap. 1, 18: *Antequam convenirent Joseph et Maria, inventa est in utero habens de Spiritu sancto*. Non autem Evangelista diceret, *antequam convenirent*, nisi de conventuris; quia nemo dicit de non pransuro, antequam pranderet. Ergo videtur quod beata Virgo quandoque convenerit carnali copula cum Joseph; et ita non permanserit virgo post partum.

2. Præterea, ibidem subditur ex verbis angeli loquentis ad Joseph: *Noli timere accipere Mariam conjugem tuam*. Conjugium autem consummatur per carnalem copulam. Ergo videtur quod quandoque carnalis copula intervenerit inter Mariam et Joseph; et ita videtur quod non permanserit virgo post partum.

3. Præterea, ibidem post pauca subditur: *Et accepit conjugem suam, et non cognoscebat eam, donec peperit filium primogenitum*. Hoc autem adverbium *donec* consuevit determinatum tempus signare, quo impleto fiat id quod usque ad illud tempus non fiebat: verbum autem *cognoscendi* ibi ad coitum refertur, sicut et Genes. iv, 1 dicitur quod *Adam cognovit uxorem suam*. Ergo videtur quod post partum beata Virgo fuerit carnaliter a Joseph cognita. Ergo videtur quod non permanserit virgo post partum.

4. Præterea, primogenitus non potest dici nisi qui habeat fratres subsequentes; unde et Rom. viii, 29 dicitur: *Quos præscivit, et prædestinavit conformes fieri imaginis Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus*. Sed Evangelista nominat Christum primogenitum matris ejus. Ergo habuit alios filios post Christum; et ita videtur quod mater Christi non manserit virgo post partum.

5. Præterea, Joan. ii, 12 dicitur: *Post hæc descendit Capharnaum ipse, scilicet Christus, et mater ejus, et fratres ejus*. Sed fratres dicuntur qui ex eodem parente geniti sunt. Ergo videtur quod beata Virgo habuerit alios filios post Christum.

6. Præterea, Matth. xxvii, 55 dicitur: *Erant ibi, scilicet juxta crucem Christi, mulieres multe a longe, quæ secutæ erant Jesum a Galilæa, ministrantes ei: inter quas erat Maria Magdalene, et Maria Jannuissæ, ut patet ex August. (hær. 36) et Epiph. (hær. 18).*

*cobi, et Joseph mater, et mater filiorum Zebedæi*. Videtur autem hæc Maria, quæ hic dicitur Jacobi et Joseph mater, esse etiam mater Christi; dicitur enim Joan. cap. xix, 25 quod *stabat juxta crucem Jesu Maria mater ejus*. Ergo videtur quod mater Christi non permanserit virgo post partum.

Sed *contra* est quod dicitur Ezech. xlv, vers. 2: *Porta hæc clausa erit, et non aperietur, et vir non transibit per eam, quoniam Dominus Deus Israel ingressus est per eam*; quod exponens Augustinus<sup>1</sup> in quodam sermone dicit: " Quid est porta in domo Domini clausa, nisi quod Maria semper erit intacta? Et quid est: Homo non transibit per eam, nisi quod Joseph non cognoscet eam? Et quid est: Dominus solus intrat et egreditur per eam, nisi quod Spiritus sanctus imprægnabit eam, et angelorum Dominus nascetur per eam? Et quid est: Clausa erit in æternum, nisi quod Maria virgo est ante partum, et virgo in partu, et virgo post partum? "

CONCLUSIO. — Ne vel Christi perfectioni, vel matris sanctitati derogemus, aut Spiritui sancto injuriam inferamus, ipsique Joseph præsumptionem maximam imputemus, Dei matrem ut virginem concepisse et peperisse, ita etiam post partum semper virginem permansisse fatendum est.

Respondeo dicendum quod absque omni dubio detestandus est error Helvidii, qui dicere præsumpsit matrem Christi post partum a Joseph esse carnaliter cognitam et alios filios genuisse. Hoc enim primo derogat Christi perfectioni: qui sicut secundum divinam naturam unigenitus est Patris, tanquam perfectus per omnia filius ejus; ita deuit ut esset unigenitus matris, tanquam perfectissimum germen ejus. Secundo, hic error injuriam facit Spiritui sancto, cujus sacrarium fuit uterus virginalis, in quo carnem Christi formavit. Unde non decebat quod de cætero violaretur per commixtionem virilem. Tertio, derogat dignitati et sanctitati matris Dei, quæ ingratiissima videretur, si tanto Filio contenta non esset, et si virginitatem, quæ in ea miraculose conservata fuerat, sponte perdere vellet per carnis concubitus. Quarto etiam ipsi Joseph esset ad maximam præsumptionem im-

(1) Alius auctor.



putandum, si eam quam revelante angelo de Spiritu sancto Deum concepisse cognoverat, polluere attentaret. Et ideo simpliciter est asserendum, quod mater Dei sicut virgo concepit, et virgo peperit, ita etiam et virgo post partum in sempiternum permansit.

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut Hieronymus dicit <sup>1</sup>, "intelligendum est quod hæc præpositio *ante*, licet sæpe consequentia indicet, tamen nonnunquam ea tantum quæ prius cogitabantur, ostendit. Nec necesse est ut cogitata fiant; cum ideo aliquid intervenerit ne ea quæ cogitata sunt, fierent; sicut si aliquis dicat: Antequam in portu pranderem, navigavi; non intelligitur quod in portu prandeat, postquam navigaverit, sed quia cogitabatur in portu pransurus. " Et similiter Evangelista dicit: *Antequam convenirent, inventa est in utero habens de Spiritu sancto*, non quia postea convenerint, sed quia dum viderentur conventuri, prævenit conceptio per Spiritum sanctum; ex quo factum est ut ulterius non convenirent <sup>2</sup>.

Ad *secundum* dicendum, quod, sicut Augustinus dicit <sup>3</sup>, "conjux Joseph vocabatur mater Dei ex prima desponsationis fide, quam per concubitum non cognoverat, nec fuerat cogniturus. " Ut enim Ambrosius dicit super Lucam <sup>4</sup>, "non virginitatis ereptio, sed conjugii testificatio, nuptiarum celebratio declaratur <sup>5</sup>. "

Ad *tertium* dicendum, quod quidam dixerunt hoc non esse intelligendum de cognitione coitus, sed de cognitione notitiæ. Dicit enim Chrysostomus <sup>6</sup>, quod "non cognovit eam Joseph, antequam pareret, cujus fuerit dignitatis; sed postquam peperit, tunc cognovit eam; quia per ipsius prolem spatiosior <sup>7</sup> et dignior facta fuerat quam totus mundus: quia

quem totus mundus capere non poterat, in angusto cubiculo uteri sui sola suscepit. " Quidam vero hoc referunt ad notitiam visus. Sicut enim Moysi cum Deo colloquentis glorificata est facies, ut non possent intendere in eum filii Israel <sup>8</sup>, sic Maria claritate virtutis Altissimi obumbrata cognosci non poterat a Joseph, donec pareret; post partum autem a Joseph agnita invenitur specie faciei, non tactu libidinis. Hieronymus autem <sup>9</sup> concedit, hoc esse intelligendum de cognitione coitus; sed dicit quod *usque vel donec* in Scripturis dupliciter potest intelligi. Quandoque enim designat certum tempus, secundum illud Gal. III, vers. 19: *Propter transgressionem lex posita est, donec veniret semen cui promiserat* <sup>10</sup>. Quandoque vero signat infinitum tempus, secundum illud Psal. cxxii, 2: *Oculi nostri ad Dominum Deum nostrum, donec misereatur nostri*: ex quo non est intelligendum quod post impetratam misericordiam oculi avertantur a Deo. Et secundum hunc modum loquendi significantur ea de quibus posset dubitari, si scripta non fuissent; cætera vero nostra intelligentiæ derelinquuntur. Et secundum hoc Evangelista dicit matrem Dei non esse cognitam a viro usque ad partum, ut multo magis intelligamus cognitam non fuisse post partum.

Ad *quartum* dicendum, quod mos divinarum Scripturarum est ut primogenitum vocent non solum eum quem fratres sequuntur, sed eum qui primus natus sit; alioquin si non est primogenitus, nisi quem sequuntur fratres, tamdiu secundum legem primogenita non debentur, quamdiu et alia fuerint procreata <sup>11</sup>: quod patet esse falsum, cum intra unum mensem <sup>12</sup> primogenita redimi mandarentur secundum legem.

Ad *quintum* dicendum, quod "quidam

(1) In lib. cont. Helvidium cap. 1, ad fin.

(2) Hinc legitur quoque Is. xxxvii: *Antequam maturesceret, exaruit*, et ibid. lxi: *Antequam parviret, peperit*.

(3) De nuptiis et concupiscentia, lib. 1, cap. 11, a princ.

(4) Cap. 1, sup. illud: *Et nomen virginis Maria*.

(5) Id est nuptiarum celebratio non est virginitatis captio, sed conjugii testificatio.

(6) Alius auctor, hom. 1 in opusc. imperf., ad fin.

(7) Ita cum quibusdam Mss. veteres editi. Cod. Alc., *specialior*. Edit. Patav. cum Nicolai, *speciosior*.

(8) Juxta notationem Apost. (II. Cor. III, 7, et ex Exod. xxxiv, 33).

(9) Lib. advers. Helvid. cap. 3, parum a princ.

(10) Sic et I. Cor. xv, 25: *Oportet illum regnare donec ponat inimicos sub pedibus ejus*: an ut postea regnare cesset? Similiter etiam I. Tim. iv, 13: *Donec venio, attende lectioni*: an ut postea lectionem negligat?

(11) Ita Mss. et veteres edit. passim. Alcan.: "Tamdiu sacerdotibus secundum legem primogenita non debentur (item deberentur), quamdiu alia non fuerint procreata; " quæ lectio a Garcia inducta, a posterioribus passim est adoptata.

(12) Ita Mss. et edit. communiter. Cod. Tarr., *infra annum et mensem*. Camer., *infra annum* (lege *unum mensem*. Al., *infra annum et mensem*. Nicolai, *post mensem*. Vide Num. xviii, 16.

sicut Hieronymus dicit <sup>1</sup>, fratres Domini de alia uxore Joseph filios suscipiuntur. Nos autem fratres Domini, non filios Joseph, sed consobrinos Salvatoris, Mariæ materteræ Domini liberos intelligimus. „ Quatuor enim modis in Scripturis fratres dicuntur, scilicet natura, gente, cognatione, et affectu. Unde fratres Domini dicti sunt, non secundum naturam, quasi ab eadem matre nati, sed secundum cognationem, quasi consanguinei ejus existentes. Joseph autem, sicut Hieronymus dicit <sup>2</sup>, „ magis credendus est virgo permansisse, quia aliam uxorem habuisse non scribitur, et fornicatio in sanctum virum non cadit. „

Ad sextum dicendum, quod Maria, quæ dicitur Jacobi et Josephi mater, non intelligitur esse mater Domini, quæ in Evangelio non consuevit nominari, nisi cum cognominatione hujus dignitatis, quod sit mater Jesu. Hæc autem Maria intelligitur esse uxor Alphæi <sup>3</sup>, cujus filius est Jacobus minor, qui dictus est frater Domini.

#### ART. IV. — UTRUM MATER DEI VIRGINITATEM VOVERIT <sup>4</sup>.

De his etiam Sent. iv, dist. 30, quæst. ii, art. 1, quæst. i, et Matth. i.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod mater Dei virginitatem non voverit. Dicitur enim Deuter. vii, 14: *Non erit apud te sterilis utriusque sexus*. Sterilitas autem sequitur virginitatem. Ergo servatio virginitatis erat contra præceptum veteris legis. Sed adhuc lex vetus habebat statum, antequam Christus nasceretur. Ergo non potuit licite B. Virgo vovere virginitatem pro tempore illo.

2. Præterea, Apostolus <sup>5</sup> dicit: *De virginibus autem præceptum Domini non habeo, consilium autem do*. Sed perfectio consilii a Christo debuit inchoari, qui est finis legis, ut Apostolus dicit <sup>6</sup>. Non ergo conveniens fuit quod B. Virgo votum virginitatis emitteret.

(1) Super Matth. cap. xii, sup. illud: *Ecce mater ejus*.

(2) Contra Helvidium cap. 9, in fin.

(3) Qui aliter Cleophas dicitur, et erat frater Joseph.

(4) Id negant Calvinus, Beza et alii novatores, sed SS. Patres Gregor. Nyssenens, Augustinus, Anselmus, Bernardus et alii sententiam quam hic exponit B. Thomas propugnant.

(5) I. Cor. vii, 25. (6) Rom. x.

(7) Ita post Nicolai recentiores editi corrèxerunt: veteres, *Apostolus dicit*, etc. Cod. Alcan., Camer., Paris., *Glossa Hieronymi*, ut habetur in

3. Præterea, Glossa Augustini <sup>7</sup> dicit <sup>8</sup>, quod „ voveritibus castitatem non solum nubere, sed etiam velle nubere damnable est. „ Sed mater Christi nullum peccatum damnable commisit, ut supra habitum est. (quæst. xxvii, art. 4). Cum ergo desponsata fuerit, ut habetur Luc. i, videtur quod ipsa virginittatis votum non emisit.

Sed contra est quod Augustinus dicit <sup>9</sup>: „ Annuntianti angelo Maria respondit: *Quomodo fiet istud, quoniam virum non cognosco?* „ quod profecto non diceret, nisi prius se virginem Deo vovisset. „

CONCLUSIO. — Ante desponsationem mater Dei non simpliciter virginittatem vovit, sed post decuit, ut virginittatem suam Deo perpetuo per votum consecraret.

Respondeo dicendum quod, sicut in secunda parte habitum est (2 2, quæst. lxxxviii, art. 6), perfectionis opera magis sunt laudabilia, si ex voto celebrantur. Virginittas autem in matre Dei præcipue debuit pollere, ut ex supra dictis rationibus patet (art. 1 huj. quæst.). Et ideo conveniens fuit ut virginittas ejus ex voto esset Deo consecrata. Verum quia tempore legis oportebat generationi insistere tam mulieres quam viros, quia secundum carnis originem cultus Dei propagabatur, antequam ex illo populo Christus nasceretur; mater Dei non creditur, antequam desponsaretur Joseph, absolute virginittatem vovisse; sed licet eam in desiderio habuerit, super hoc tamen voluntatem suam divino commisit arbitrio. Postmodum vero, accepto sponso secundum quod mores illius temporis exigebant, simul cum eo votum virginittatis emisit <sup>10</sup>.

Ad primum ergo dicendum, quod quia videbatur esse lege <sup>11</sup> prohibitum non

Decretis, dist. 27, cap. *Voveritibus*, apud quem tamen non reperiri ibi appendix notat.

(8) I. Tim. v, sup. illud: *Habentes damnationem*, etc. et habetur in lib. De bono viduitatis, cap. 9.

(9) Lib. De sancta virginittate, cap. 4, circa princ.

(10) De sancto Joseph minus expresse constat apud Patres; etsi aperte satis ipsa facti congruentia per sequelam necessariam probet.

(11) Attamen observandum est virginittatem in veteri lege non fuisse illicitam aut probrosam, ut ex Hieron. lib. cont. Jovinian. cap. 13, Damasc. lib. iv, cap. 25, Ignat. epist. ad Philadelph. et ex D. Thoma in Sent. iv, dist. 33, quæst. iii, art. 2 ad 3 patet et confirmari potest ex Elia, Eliseo, Jerem., Daniel et sociis suis.



dare operam ad relinquendum semen super terram, ideo non simpliciter virginitatem vovit Dei genitrix, sed sub conditione si Deo placeret; postquam autem ei innotuit hoc esse Deo acceptum, absolute vovit, antequam ab angelo annuntiaretur.

Ad *secundum* dicendum, quod, sicut gratiæ plenitudo perfecte quidem fuit in Christo, et tamen aliqua ejus inchoatio præcessit in matre; ita etiam observatio consiliorum, quæ per gratiam Dei fit, perfecte quidem incepta in Christo, sed aliquo modo fuit inchoata in Virgine matre ejus.

Ad *tertium* dicendum, quod verbum illud Apostoli est intelligendum de illis quæ absolute castitatem vovent; quod quidem mater Dei non fecit, antequam Joseph desponsaretur; sed post desponsationem ex communi voluntate simul cum sponso suo votum virginitatis emisit.

## QUÆSTIO XXIX.

### DE MATRIS DEI DESPONSATIONE, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de desponsatione matris Dei; et circa hoc quærantur duo: 1. Utrum Christus debuerit de desponsata nasci. — 2. Utrum fuerit verum matrimonium inter Mariam matrem Domini et Joseph.

#### ART. I. — UTRUM CHRISTUS NASCI DEBUERIT DE VIRGINE DESPONSATA <sup>1</sup>.

De his etiam Sent. iv, dist. 30, quæst. ii, art. 1, quæst. ii et iii, et Matth. i, col. 23.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non debuerit de virgine desponsata nasci. Desponsatio enim ad carnalem copulam ordinatur. Sed mater Domini nunquam voluit carnali copula uti, quia hoc derogaret virginitati mentis ipsius. Ergo non debuit esse desponsata.

2. Præterea, quod Christus ex virgine nasceretur miraculum fuit; unde Augustinus dicit <sup>2</sup>: “Ipsa Dei virtus per inviolata matris virginea viscera membra infantis eduxit, quæ postea per clausa ostia membra juvenis introduxit. Hic si ratio quæritur, non erit mirabile; si exemplum poscitur, non erit singulare.” Sed miracula fiunt ad con-

firmationem fidei, unde debent esse manifesta. Cum igitur per desponsationem hoc miraculum fuerit obumbratum, videtur non fuisse conveniens quod Christus de desponsata nasceretur.

3. Præterea, Ignatius martyr, ut Hieronymus dicit <sup>3</sup>, hanc causam assignavit desponsationis matris Dei, “ut partus ejus diabolo celaretur; dum eum putat non de virgine, sed de uxore generatum.” Quæ quidem causa nulla esse videtur, tum quia diabolus ea quæ corporaliter fiunt, perspicacitate sui sensus cognoscit; tum etiam quia postmodum per multa evidentia signa demones aliquialiter Christum cognoverunt; unde dicitur Marci i, 24, quod *homo in spiritu immundo exclamavit dicens: Quid nobis et tibi, Jesu Nazarene? Venisti ante tempus perdere nos? Scio quod sis sanctus Dei.* Non ergo videtur conveniens fuisse quod mater Dei esset desponsata.

4. Præterea, aliam rationem assignat Hieronymus <sup>4</sup>: “Ne lapidaretur mater Dei a Judæis, sicut adultera.” Hæc autem ratio nulla esse videtur: si enim non esset desponsata, non posset de adulterio condemnari. Et ita non videtur rationabile fuisse quod Christus de desponsata virgine nasceretur.

Sed *contra* est quod dicitur Matth. i 18: *Cum esset desponsata mater Jesu Maria Joseph; et Luc. i, 26: Missus est Gabriel angelus ad Mariam virginem desponsatam viro, cui nomen erat Joseph.*

CONCLUSIO. — Decuit Christum ex Virgine desponsata nasci, tum ut partus diabolo celaretur, tum ut a supplicio atque infamia mater esset immunis, tum denique ut figura esset Ecclesiæ, quæ cum virgo sit, uni tamen viro Christo est desponsata.

Respondeo dicendum quod conveniens fuit Christum de desponsata virgine nasci, tum propter ipsum, tum propter matrem, tum etiam propter nos. Propter ipsum quidem Christum quadruplici ratione. Primo quidem ne ab infidelibus tanquam illegitime natus abjiceretur. Unde Ambrosius dicit <sup>5</sup>: “Quid Judæis, quid Herodi posset adscribi, si natum viderentur ex adulterio perse-

(1) Affirmative respondendum est, ut patet ex his variis Scripturæ locis: *Quid mihi et tibi est, mulier* (Joan. ii)? *Mulier, ecce filius tuus* (ibid. x). *Nihil Deus Filium suum natum ex muliere* (Gal. iv).

(2) In ep. ad Volustanum 137, al. 3, ante med.  
(3) Super Matth. cap. i, sup. illud: *Cum esset desponsata.* (4) Loc. cit.

(5) Sup. Luc. c. i, sup. illud: *In mense sexto.*

cuti? „Secundo, ut consuetudo modo ejus genealogia per virum describeretur. Unde dicit Ambrosius <sup>1</sup>: „Qui in sæculum venit, sæculi debuit more describi. Viri autem persona quæritur, qui in senatu et reliquis curiis civitatum generis asserit dignitatem. Consuetudo etiam nos instituit Scripturarum, quæ semper viri originem quærit. „Tertio ad tutelam pueri nati, ne diabolus contra eum vehementius nocumta procuraret. Et ideo Ignatius dicit ipsam fuisse desponsatam, „ut partus ejus diabolo celaretur <sup>2</sup>. „Quarto, ut a Joseph nutrireretur; unde et pater ejus dictus est, quasi nutritus. Fuit etiam conveniens ex parte Virginis. Primo quidem, quia per hoc redditur immunis a poena, „ne scilicet lapidaretur a Judæis tanquam adultera, „ut Hieronymus dicit <sup>3</sup>. Secundo, ut per hoc ab infamia liberaretur. Unde dicit Ambrosius <sup>4</sup>, quod „desponsata est, ne temeratae virginittis adureretur infamia, cui gravis alvus corruptelæ videtur insigne præferre. „Tertiò, ut ei a Joseph ministerium exhiberetur, ut Hieronymus dicit <sup>5</sup>. Ex parte etiam nostra hoc fuit conveniens. Primo quidem, quia testimonio Joseph comprobatum est Christum ex virgine natum. Unde Ambrosius dicit <sup>6</sup>: „Locupletior testis pudoris maritus adhibetur, qui posset et dolere <sup>7</sup> injuriam, et vindicare opprobrium, si non agnosceret sacramentum. „Secundo, quia ipsa verba Virginis matris magis credibilia redduntur suam virginittatem asserentis. Unde Ambrosius dicit <sup>8</sup>: „Fides Mariæ verbis major adsciscitur, et mendacii causa removetur. Videretur enim culpam obumbrare voluisse mendacio innupta prægnans. Causam autem mentiendi desponsata non habuit, cum conjugii præmium et gratia nuptiarum partus sit feminarum: „quæ quidem duo pertinent ad firmitatem fidei nostræ. Tertio, ut tolleretur excusatio virginibus, quæ propter suam incaute-

lam non vitant infamiam. Unde Ambrosius dicit <sup>9</sup>: „Non decuit virginibus sinistra opinione viventibus velamen excusationis relinqui, quod infamata mater quoque Domini videretur. „Quarto, quia per hoc significatur universa Ecclesia, quæ „cum virgo sit, desponsata tamen est uni viro Christo, „ut Augustinus dicit <sup>10</sup>. Potest etiam et quinta ratio esse, quod mater Domini fuit desponsata et virgo, quia in persona ipsius et virginittas et matrimonium honoratur contra hæreticos alteri horum detrahentes <sup>11</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod B. Virgo mater Dei ex familiari instinctu Spiritus sancti credenda est desponsari voluisse, confidens de divino auxilio quod nunquam ad carnalem copulam perveniret; hoc tamen divino commisit arbitrio, unde in nullo detrimentum passa est virginittas.

Ad *secundum* dicendum, quod, sicut Ambrosius dicit super Lucam <sup>12</sup>, „maluit Dominus aliquòs de sui ortu quam de matris pudore dubitare. Sciebat enim teneram esse virginis verecundiam, et lubricam famam pudoris, nec putavit ortus sui fidem matris injuriis adstruendam. „Sciendum tamen quod miraculorum Dei quædam sunt de quibus est fides, sicut miraculum virginei partus et resurrectionis Domini, et etiam sacramenti altaris: et ideo Dominus voluit ista occultiora esse, ut fides eorum magis meritoria esset: quædam vero miracula sunt ad fidei probationem, et ista debent esse manifesta.

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut Augustinus dicit <sup>13</sup>, diabolus multa potest virtute suæ naturæ, a quibus tamen prohibetur virtute divina. Et hoc modo potest dici quod virtute naturæ suæ diabolus cognoscere poterat, matrem Dei non fuisse corruptam, sed virginem; prohibebatur tamen a Deo cognoscere modum partus divini. Quod autem postmodum eum aliquàlter cognovit diabolus esse

(1) Sup. Luc. cap. iii, sup. illud: *Et ipse Jesus erat*, etc.

(2) Hanc rationem prius edidit Ignatius (ep. ad Ephes.), sed postea repetita fuit ab Origene (hom. vi in Luc.), Basilio (orat. de Nativit. Domini), Hieron., Augustino, Bernardo et aliis sanctis Patribus. (3) Loc. sup. cit.

(4) Super Luc. cap. i, sup. illud: *In mense sexto*.

(5) Loc. cit.

(6) Super Luc. loc. cit.

(7) Ita optime Nicolai et posteriores edition. Al., *delere*.

(8) Super Luc., ibid.

(9) Ibid.

(10) In lib. de sancta virginittate, cap. 12.

(11) Virginittati quidem, sicut Jovinianus qui ejus dignitati matrimonium adæquabat: matrimonio autem, sicut olim simoniani, encratitæ, gnostici, manichæi, eustathiani, adamiani et priscillianistæ, postmodum vero apostolici quidam et albigeuses qui veluti diabolicum quidam nuptias respuebant.

(12) Loc. cit. in princ. corp.

(13) De Trin. lib. iii, implic. cap. 7 et



Filiū Dei, non obstat: quia jam tempus erat ut Christus suam virtutem contra diabolum ostenderet et persecutionem ab eo concitātam pateretur. Sed in infantia oportebat impediri malitiam diaboli, ne eum acius persequeretur, quando Christus nec pati disposuerat, nec virtutem suam ostendere, sed in omnibus aliis infantibus se similem exhibere. Unde Leo papa <sup>1</sup> dicit quod "Magi viderunt et adoraverunt puerum Jesum quantitate parvulum, alienæ opis indigum, fandi impotem, et in nullo ab humanæ infantiae generalitate dissimilem." Ambrosius tamen super Lucam <sup>2</sup> videtur hoc magis referre ad membra diaboli. Præmissa enim hac ratione, scilicet de fallendo principem mundi, subdit: "Sed tamen magis fecellit principes sæculi: dæmonium enim malitia facile etiam occulta deprehendit; at vero qui sæcularibus vanitatibus occupantur, scire divina non possunt."

Ad quantum dicendum, quod judicio adulterarum lapidabatur secundum legem non solum illa quæ jam erat desponsata vel nupta, sed etiam illa quæ in domo patris custodiebatur ut virgo quandoque nuptura. Unde dicitur Deuteronomio. xxii, 20: *Si non est in puella inventa virginitas, lapidibus obruent eam viri civitatis illius, et morietur, quia fecit nefas in Israel, ut fornicaretur in domo patris sui.* Vel potest dici, secundum quosdam, quod B. Virgo erat de stirpe Aaron, unde erat cognata Elisabeth, ut dicitur Luc. i. Virgo autem do genere sacerdotali propter stuprum occidebatur. Legitur enim Levit. xxi. 9: *Sacerdotis filia, si deprehensa fuerit in stupro, et violaverit nomen patris sui, flammis exuretur.* Quidam referunt verbum Hieronymi ad lapidationem infamiae.

#### ART. II. — UTRUM INTER MARIAM ET JOSEPH FUERIT VERUM MATRIMONIUM <sup>3</sup>.

De his etiam Sent. iv, dist. 30, quæst. ii, art. 2, et Opusc. lx, cap. 2, col. 3, et Matth. i, col. 10 fin.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod inter Mariam et Joseph non fuerit verum matrimonium. Dicit enim Hieronymus contra Helvidium <sup>4</sup>, quod Joseph Mariæ custos fuit potius quam maritus

ejus. Sed si fuisset verum matrimonium, vere Joseph maritus ejus fuisset. Ergo videtur quod non fuerit verum matrimonium inter Mariam et Joseph.

2. Præterea, super illud Matth. i: *Jacob genuit Joseph virum Mariæ*, dicit Hieronymus: "Cum virum audieris, suspicio tibi non subeat nuptiarum: sed recordare consuetudinis Scripturarum, quod sponsi viri, et sponsæ uxores vocantur." Sed verum matrimonium non efficitur ex sponsalibus, sed ex nuptiis. Ergo non fuit verum matrimonium inter B. Virginem et Joseph.

3. Præterea, Matth. i, 19 dicitur: *Joseph vir ejus cum esset justus, et nollet eam traducere*, scilicet "in domum suam ad cohabitationem assiduam," *voluit eam occulte dimittere*, "id est, tempus nuptiarum mutare," ut Remigius exponit <sup>5</sup>. Ergo videtur quod nondum nuptiis celebratis, nondum esset verum matrimonium; præsertim cum post matrimonium contractum non liceat alicui sponsam dimittere.

Sed contra est quod Augustinus dicit <sup>6</sup>: "Non erat fas ut Joseph ob hoc a conjugio Mariæ separandum Evangelista putaret, quod non ex ejus concubitu, sed virgo peperit Christum. Hoc enim exemplo magnifice insinuat fide libus conjugatis, etiam servata pari consensu continentia, posse perhanere vocarique conjugium, non permixto corporis sexu," etc.

CONCLUSIO. — Inter Christi matrem et Joseph fuit verum et legitimum matrimonium, non quidem quod consenserint in copulam carnalem simpliciter seu concubitum, sed quantum ad consensum mutue fidelitatis et educandæ prolis debitum.

Respondeo dicendum quod matrimonium sive conjugium dicitur verum ex hoc quod suam perfectionem attingit. Duplex est autem rei perfectio, prima et secunda: prima quidem rei perfectio consistit in ipsa forma, ex qua speciem sortitur; secunda vero perfectio consistit in operatione rei, per quam res aliquammodo suum finem attingit. Forma autem matrimonii consistit in quadam indivisibili conjunctione animorum, per

(1) In serm. de Epiph. 4, cap. 3, ad fin.

(2) Loc. cit. in princ. corp.

(3) Illud patet ex Scripturis: *Joseph ascendit cum Maria desponsata sibi uxore* (Luc. ii); *Noli timere accipere Mariam conjugem tuam* (Matth. i, 20).

(4) Cap. 2, ante med.

(5) Habetur in Cat. aur. D. Thomæ.

(6) De consensu Evangelistarum, lib. i, c. 1, ante med.

quam unus conjugum indivisibiliter alteri fidem servare tenetur. Finis autem matrimonii est proles generanda et educanda: ad quorum primum pervenitur per concubitus<sup>1</sup> conjugalem; ad secundum per alia opera viri et uxoris, quibus sibi invicem obsequuntur ad prolem nutriendam. — Sic igitur dicendum est quod quantum ad primam perfectionem, omnino verum fuit matrimonium Virginis matris Dei et Joseph, quia uterque consensit in copulam conjugalem, non autem expresse in copulam carnalem, nisi sub conditione, si Deo placeret<sup>2</sup>. Unde et angelus vocat Mariam conjugem Joseph, dicens ad Joseph<sup>3</sup>: *Noli timere accipere Mariam conjugem tuam*; quod exponens Augustinus<sup>4</sup> dicit: "Conjux vocatur ex prima desponsationis fide, quam concubitu nec cognoverat, nec fuerat cogniturus." Quantum vero ad secundam perfectionem, quæ est per actum matrimonii, si hoc referatur ad carnalem concubitus, per quem proles generatur, non fuit illud matrimonium consummatum. Unde Ambrosius dicit<sup>5</sup>: "Non te moveat quod frequenter Mariam Scriptura vocat conjugem: non enim virginitatis ereptio, sed conjugii testificatio, nuptiarum celebratione declaratur." — Habuit tamen illud matrimonium etiam secundam perfectionem quantum ad prolis educationem<sup>6</sup>. Unde Augustinus dicit<sup>7</sup>: "Omne nuptiarum bonum impletum est in illis parentibus Christi; proles, fides et sacramentum. Prolem cognoscimus ipsum Dominum Jesum; fidem, quia nullum adulterium; sacramentum, quia nullum divorcium; solus ibi nuptialis concubitus non fuit."

Ad primum ergo dicendum, quod Hieronymus accipit ibi maritum ab actu matrimonii consummati.

Ad secundum dicendum, quod nuptias Hieronymus vocat nuptialem concubitus.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Chrysostomus<sup>8</sup> dicit<sup>9</sup>, "beata Virgo sic fuit

(1) Ita Mss. et antiqui editi libri, quibus concinunt edit. Patav. García, Theologi, Nicolai, per consensum.

(2) Id est nisi Deus contrarium illis juberet, prima enim creaturæ virtus est subjectio illius ad Deum: *Non sicut ego volo, sed sicut tu.*

(3) Matth. 1, 20.

(4) De nuptiis et concupisc. lib. 1, c. 2, à princ.

(5) Super Luc. c. 1, sup. illud: *In mense sexto.*

(6) Idem etiam de prole probari potest, ait

desponsata Joseph, quod etiam esset domi habitata. Nam sicut in ea quæ in domo viri concipit, intelligitur conceptio maritalis, sic in ea quæ extra domum concipit, est suspecta conceptio. Et ita non esset sufficienter provisum famæ B. Virginis per hoc quod fuit desponsata, nisi etiam fuisset domi habitata. Unde quod dicitur: *Et nollet eam traducere*, melius intelligitur, id est, nollet eam diffamare in publicum, quam quod intelligatur de traductione in domum. Unde et Evangelista subdit, quod *voluit occulte dimittere eam*. Quamvis tamen esset domi habitata propter primam desponsationis fidem, nondum tamen intervenerat solemnns celebratio nuptiarum; propter quod etiam nondum carnaliter convenerant. Unde, sicut Chrysostomus dicit<sup>10</sup>, "non dicit Evangelista: Antequam duceretur in domum sponsi, etenim intus jam erat. Consuetudo enim fuit veteribus ut sponsæ in sponsorum domibus haberentur." Et ideo etiam angelus dicit Joseph: *Ne timeas accipere Mariam conjugem tuam*, id est, "non timeas nuptias ejus solemniter celebrare." Licet alii dicant, quod nondum erat in domum inducta, sed solum desponsata. Primum tamen magis consonat Evangelio.

### QUESTIO XXX.

#### DE B. MARIE VIRG. ANNUNTIATIONE, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de annuntiatione B. Virginis; et circa hoc quaeruntur quatuor:

1. Utrum conveniens fuerit ei annuntiari quod in ea generandum erat. — 2. Per quem erat ei hoc annuntiandum. — 3. Per quem modum ei annuntiari debebat. — 4. De ordine annuntiationis.

**ART. I.** — UTRUM NECESSARIUM FUERIT ANNUNTIARI B. VIRGINI QUOD IN EA ERAT GENERANDUM<sup>11</sup>.

De his etiam Sent. III, dist. 3, quæst. III, art. 1, quæst. 1, et dist. 30, art. 5.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non fuerit necessarium B. Virgini annuntiari quod in ea fiendum erat. An-

Sylvius, quia illa concepta et genita est in isto matrimonio absque ulla ejus injuria, ut propterea pertineret etiam ad Joseph, tanquam maritum, jure vinculi conjugalitatis.

(7) De nupt. et concupisc. lib. 1, cap. 2, in fin.

(8) Alius auctor.

(9) Sup. Matth. hom. 1, in Op. imperf., sub fin.

(10) Hom. IV in Matth., aliquant. à princ.

(11) Hic agitur in hoc articulo de necessitate congruentiæ, non vero de necessitate absoluta,



nuntiatio enim ad hoc solum necessaria esse videbatur ut Virginis consensus haberetur. Sed consensus ejus non videtur necessarius fuisse, quia conceptus Virginis prænuntiatus fuit prophetia prædestinationis, "quæ sine nostro completur arbitrio," ut dicit quædam Glossa Matth. 1<sup>1</sup>. Non ergo necessarium fuit quod talis annuntiatio fieret.

2. Præterea, B. Virgo incarnationis fidem habebat, sine qua nullus esse poterat in statu salutis: quia, ut dicitur Rom. III, 22, *Justitia Dei per fidem Jesu Christi in omnes*. Sed de eo quod aliquis per certitudinem credit, non indiget ulterius instrui. Ergo B. Virgini non fuit necessarium ut ei incarnatio Filii Dei annuntiaretur.

3. Præterea, sicut B. Virgo corporaliter Christum concepit, ita et quælibet sancta anima concipit ipsum spiritualiter; unde Apostolus dicit <sup>2</sup>: *Filioli mei, quos iterum parturio, donec formetur Christus in vobis*. Sed illis qui spiritualiter debent Christum concipere, talis conceptio non annuntiatur. Ergo nec B. Virgini fuit annuntiandum quod esset in utero conceptura Filium Dei.

Sed contra est quod habetur Luc. 1, 31, quod Angelus dixit ei: *Ecce concipies in utero, et paries filium*.

CONCLUSIO. — Ut beatæ Virginis mens prius de Christo instrueretur, quam eum carne conciperet, decuit ipsi annuntiari quod esset Christum conceptura.

Respondeo dicendum quod congruum fuit B. Virgini annuntiari quod esset Christum conceptura <sup>3</sup>. Primo quidem ut servaretur congruus ordo conjunctionis Filii Dei ad Virginem: ut scilicet prius mens ejus de ipso instrueretur quam carne eum conciperet. Unde Augustinus dicit <sup>4</sup>: "Beatior est Maria percipiendo fidem Christi quam concipiendo carnem Christi; „ et postea subdit: "Materina propinquitas nihil Mariæ profuisset, nisi felicius Christum corde quam carne gestasset. „ Secundo, ut posset esse certior testis hujus sacramenti,

(1) Ord. sup. illud: *Ut adimpleretur quod dictum est*, etc. (2) Galat. IV, 9.

(3) Nimirum in utero, ut Luc. 1, versu proximo indicato ad plenioris significationem exprimitur, vel in utero habitura (Matth. 1, 22).

(4) In lib. De virginitate, cap. 3.

(5) "Comme Ève, ait Bossuetius, a travaillé à notre ruine par une action de sa propre vo-

quando super hoc divinitus erat instructa. Tertio, ut voluntaria sui obsequii munera Deo offerret; ad quod se promptam obtulit, dicens: *Ecce ancilla Domini*. Quarto, ut ostenderetur esse quoddam spirituale matrimonium inter Filium Dei et humanam naturam. Et ideo per annuntiationem expectabatur consensus Virginis loco totius humanæ naturæ <sup>5</sup>.

Ad primum ergo dicendum, quod prophetia prædestinationis completur sine nostro arbitrio causante, non tamen sine nostro arbitrio consentiente.

Ad secundum dicendum, quod beata Virgo expressam fidem habebat incarnationis futuræ: sed cum esset humilis, non tam alta de se sapiebat: et ideo super hoc orat instruenda.

Ad tertium dicendum, quod spiritua-lem conceptionem Christi, quæ est per fidem, præcedit annuntiatio, quæ est per fidei prædicationem, secundum quod *fides est ex auditu*, ut dicitur Rom. x, 17. Nec tamen propter hoc aliquis pro certo scit se gratiam habere; sed scit veram fidem esse quam accepit.

#### ART. II. — UTRUM ANNUNTIATIO

B. VIRGINI FIERI DEBUERIT PER ANGELUM.

De his etiam Sent. III, dist. 3, quæst. III, art. 2, quæst. I et II.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod B. Virgini non debuerit annuntiatio fieri per angelum. Supremis enim angelis fit revelatio immediate a Deo, ut Dionysius dicit <sup>6</sup>. Sed mater Dei est super omnes angelos exaltata. Ergo videtur quod immediate a Deo debuerit illi annuntiari incarnationis mysterium, et non per angelum.

2. Præterea, si in hoc oportebat servari communem ordinem, secundum quem divina hominibus per angelos revelantur, similiter divina ad mulierem per virum deferuntur; unde et Apostolus dicit <sup>7</sup>: *Mulieres in ecclesiis taceant: si quid autem volunt discere, domi viros suos interrogent*. Ergo videtur quod B. Virgini debuerit annuntiari mysterium incarnationis per aliquem virum, præsertim quia Joseph vir ejus supor hoc fuit ab angelo instructus, ut legitur Matth. 1<sup>8</sup>.

« l'onté, il fallait que la bienheureuse Marie coopérât de même à notre salut » (Quatrième sermon pour la fête de l'Annonciation, t. IV, pag. 234, ediz. di Versailles).

(6) Cæl. hier. cap. 7, parum a med.

(7) I. Cor. XIV, 34.

(8) Ubi dicitur (vers. 20): *Joseph fili David*

3. Præterea, nullus potest congrue annuntiare quod ignorat. Sed etiam supremi angeli non plene cognoverunt incarnationis mysterium: unde dicit Dionysius<sup>1</sup>, ex eorum persona esse intelligendam quæstionem quæ ponitur Isa. LXIII, 1: *Quis est iste qui venit de Edom*? Ergo videtur quod per nullum angelum potuit convenienter annuntiatio incarnationis fieri.

4. Præterea, majora sunt per majores nuntios annuntianda. Sed mysterium incarnationis est maximum inter omnia quæ per angelos sunt hominibus annuntiata. Ergo videtur quod si per aliquem angelum debuit annuntiari, ille debuerit esse de supremo ordine. Sed Gabriel non est de supremo ordine, cum sit de ordine archangelorum, qui est penultimus; unde Ecclesia cantat: *Gabrielem archangelum scimus divinitus te esse affatum*. Non ergo hujusmodi annuntiatio per Gabrielem archangelum convenienter facta est.

Sed *contra* est quod dicitur Luc. 1, 26: *Missus est Gabriel angelus a Deo*, etc.

CONCLUSIO. — Cum divina ordinatio postulet, ut mediantibus angelis ad homines divina perveniant; conveniens fuit, ut mysterium divinæ Incarnationis matri Dei per angelum annuntiaretur.

Respondeo dicendum quod conveniens fuit matri Dei annuntiari per angelum divinæ incarnationis mysterium, propter tria. Primo quidem, ut in hoc etiam servaretur divina ordinatio, secundum quam mediantibus angelis divina ad homines perveniunt: unde Dionysius dicit<sup>2</sup>, quod "divinum Jesu benignitatis mysterium angeli primo edocti sunt; postea per ipsos ad nos cognitionis gratia transivit. Sic ergo divinissimus Gabriel Zachariam quidem docuit, prophetam Joannem ex ipso nascenturum; Mariam autem, quomodo in ipsa fieret thearchicum<sup>3</sup> ineffabilis Dei formationis mysterium." Secundo, hoc fuit conve-

niens reparationi humanæ, quæ futura erat per Christum; unde Beda dicit<sup>4</sup>: "Aptum humanæ restorationis principium ut angelus a Deo mitteretur ad Virginem partu consecrandam divino, quia prima perditionis humanæ fuit causa, cum serpens a diabolo mittebatur ad mulierem spiritu superbiæ decipiendam." Tertio, quia hoc congruebat virginitati matris Dei; unde Hieronymus<sup>5</sup> dicit<sup>6</sup>: "Bene angelus ad Virginem mittitur: quia semper est angelis cognata virginitas. Profecto, in carne præter carnem vivere, non terrena vita est, sed cælestis."

Ad *primum* ergo dicendum, quod mater Dei superior erat angelis quantum ad dignitatem, ad quam divinitus eligebatur; sed quantum ad statum præsentis vitæ, inferior erat angelis, quia et ipse Christus ratione passibilis vitæ modico ab angelis minoratus est, ut dicitur Hebr. 11, 9. Sed tamen quia Christus simul fuit viator et comprehensor, quantum ad cognitionem divinorum non indigebat ab angelis instrui. Sed mater Dei nondum erat in statu comprehensorum; et ideo de divino conceptu per angelos instruenda erat.

Ad *secundum* dicendum, quod, sicut Augustinus<sup>7</sup> dicit<sup>8</sup>, "B. Virgo Maria vera æstimatione a quibusdam generalibus excipitur<sup>9</sup>; quia nec conceptus multiplicavit, nec sub viri, id est, mariti, potestate fuit, quæ integerrimis visceribus de Spiritu sancto Christum suscepit." Et ideo non debuit mediante viro instrui de mysterio incarnationis, sed mediante angelo. Propter quod etiam ipsa est prius instructa quam Joseph: nam ipsa instructa est ante conceptum, Joseph autem post ejus conceptum.

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut patet ex auctoritate Dionysii inducta (in corp. art.), angeli incarnationis mysterium cognoverunt; sed tamen interrogabant, perfectius scire cupientes a Christo hujus mysterii rationes, quæ

*noli timere accipere Mariam conjugem tuam: quod enim in ea natum est, de Spiritu sancto est.*

(1) Cæl. hier. cap. 7, a med.

(2) Ad passionem spectat, ut ex adjunctis colligitur.

(3) Cæl. hier. cap. 4, a med.

(4) Id est, divino-principale, vel principale opus Dei.

(5) In homil., in festo Annunt. in princ. et est inter hiemales de SS.

(6) Alius auctor.

(7) In serm. Assumptionis, inter princ. et med.

(8) Alius auctor.

(9) In serm. de Assumptione, cap. 4.

(10) "Combien y a-t-il de lois générales, exclaimat Bossuetius, dont Marie a été dispensée? n'est-ce pas une nécessité commune à toutes les femmes d'enfanter avec tristesse et dans le péril de leur vie? Marie en a été exemptée. N'a-t-il pas été prononcé, etc." Cf. 1<sup>r</sup> sermon sur la Conception de la sainte Vierge, t. xv, p. 11, ediz. di Versailles).



sunt incomprehensibiles omni creato intellectui. Unde Maximus <sup>1</sup> martyr dicit: " Quod angeli noverint futuram incarnationem, ambigere non oportet. Latuit autem eos investigabilis Domini conceptio atque modus, qualiter totus in genitore, totus manebat in omnibus, nec non et in virginea cellula <sup>2</sup>. "

Ad quartum dicendum, quod quidam dicunt Gabrielem fuisse de supremo ordine angelorum: propter quod Gregorius dicit <sup>3</sup>: " Summum angelum velle dignum fuerat, qui summum omnium nuntiabat. " Sed ex hoc non habetur quod fuerit summus inter omnes ordines, sed respectu angelorum: fuit enim de ordine archangelorum; unde et Ecclesia eum archangelum nominat: et Gregorius ipse dicit <sup>4</sup>, quod " archangelus dicuntur qui summa annuntiant. " Satis ergo est credibile quod sit summus in ordine archangelorum. Et, sicut Gregorius dicit <sup>5</sup>, " hoc nomen officio ejus congruit. Gabriel enim Dei fortitudo nominatur. Per Dei ergo fortitudinem nuntiandus erat qui virtutum Dominus et potens in prælio ad debellandas potestates aereas veniebat. "

**ART. III. — UTRUM ANGELUS ANNUNTIANS DEBUERIT B. VIRGINI VISIONE CORPORALI APPARERE <sup>6</sup>.**

De his etiam Sent. III, dist. 3, quæst. III, art. 2, quæst. II.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod angelus annuntians non debuerit Virgini apparere visione corporali. " Dignior enim est intellectualis visio quam corporalis, " ut Augustinus dicit <sup>7</sup>, et præcipue ipsi angelo est magis conveniens; nam visione intellectuali videtur angelus in sua substantia; visione autem corporali videtur in assumpta figura corporea. Sed sicut ad annuntiandum conceptum divinum decebat venire summum nuntium: ita etiam videtur quod decuerit esse summum genus visionis. Ergo videtur quod angelus annuntians apparuerit Virgini visione intellectuali.

(1) Nempe S. Maximus martyr et scriptor græcus, Dionysii commentator et scholasticus.

(2) Conforri potest part. I. quæst. LVII, art. 5 ad I, quæst. CVI, art. 4 ad 2. Opusc. I, cap. 26, quæst. VII De verit. art. 9, ad Ephes. III, lect. 3.

(3) Hom. XXXIV in Evang., circa med.

(4) In homil. de centum ovibus, loc. cit.

(5) Ibidem.

2. Præterea, visio imaginaria <sup>8</sup> videtur etiam esse nobilior quam visio corporalis, sicut imaginatio est altior potentia quam sensus. Sed angelus apparuit Joseph in somnis secundum imaginariam visionem, ut patet Matth. I et II. Ergo videtur quod etiam apparere debuerit B. Virgini imaginaria visione et non corporali.

3. Præterea, corporalis visio spiritualis substantiæ videntes stupefacit: unde et de ipsa Virgine cantatur: *Expavescit Virgo de lumine*. Sed melius fuisset quod a tali turbatione mens ejus esset præservata. Non ergo fuit conveniens quod hujusmodi annuntiatio fieret per visionem corporalem.

Sed contra est quod Augustinus <sup>9</sup> in quodam sermone <sup>10</sup> inducit B. Virginem sic dicentem: " Venit ad me Gabriel archangelus facie rutilans, veste coruscans, ingressu mirabilis. " Sed hæc non possunt pertinere nisi ad corpoream visionem. Ergo corporea visione angelus annuntians B. Virgini apparuit.

**CONCLUSIO.** — Angelus, invisibilis Dei incarnationem annuntians, in corporali quoque visione apparere debuit.

Respondeo dicendum quod angelus annuntians apparuit matri Dei corporea visione: et hoc conveniens fuit: primo quidem quantum ad id quod annuntiabatur. Venerat enim angelus annuntiare incarnationem invisibilis Dei, per quam visibilis fieret: unde etiam conveniens fuit ut ad hujus rei declarationem invisibilis creaturæ formam assumeret, in qua visibiliter appareret; cum etiam omnes apparitiones veteris Testamenti ad hanc apparitionem præordinentur, qua Filius Dei in carne apparuit. Secundo, fuit congruum dignitati matris Dei, quæ non solum in mente, sed in corporeo ventre erat Dei Filium receptura: et ideo non solum mens ejus, sed etiam sensus corporei erant visione angelica refovendi. Tertio, congruit certitudini ejus quod annuntiabatur. Ea enim quæ sunt oculis subjecta certius apprehendimus quam ea quæ imagina-

(6) Docet S. Thomas angelum incarnationis nuntium convenienter B. Virgini apparuisse in humana specie.

(7) Sup. Gen. ad litt. lib. XII, c. 24, circa med.

(8) Visio imaginaria ea est quæ fit per speciem aut per aliquam rei representationem.

(9) Vel alius auctor.

(10) 25 in App.

mur. Unde Chrysostomus dicit <sup>1</sup>, quod "angelus non in somnis, imo visibiliter Virgini astitit: nam quia magnam valde revelationem accipiebat ab angelo, egebat ante tantæ rei eventum visione solemnî <sup>2</sup>."

Ad *primum* ergo dicendum, quod intellectualis visio est potior quam visio imaginaria vel corporalis, si sit sola. Sed ipse Augustinus dicit <sup>3</sup>, quod excellentior est prophetia quæ habet simul intellectualem et imaginariam visionem, quam illa quæ habet alteram tantum <sup>4</sup>. B. autem Virgo non solum percepit visionem corporalem, sed etiam intellectualem illuminationem. Unde talis apparitio nobilior fuit. Fuisset tamen nobilior, si ipsum angelum intellectuali visione in sua substantia vidisset. Sed hoc non patiebatur status hominis viatoris quod angelum per essentiam videret.

Ad *secundum* dicendum, quod imaginatio est quidem altior potentia quam sensus exterior; quia tamen principium humanæ cognitionis est sensus, ideo in eo consistit maxima certitudo; quia semper oportet quod principia cognitionis sint certiora. Et ideo Joseph, cui angelus in somnis apparuit, non ita excellentem apparitionem habuit, sicut B. Virgo.

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut Ambrosius dicit <sup>5</sup>, "perturbamur et a nostro alienamur affectu, quando perstringimur alicujus superioris potestatis occursu." Et hoc coniugit non solum in visione corporali, sed etiam in visione imaginaria. Unde Genes. xv, 12 dicitur quod *cum sol occubuisset, sopor irruiit super Abraham, et horror magnus et tenebrosus invasit eum*. Talis tamen perturbatio hominis non tantum homini nocet, ut propter eam debeat angelica apparitio prætermitti. Primo quidem, quia ex hoc ipso

quod homo supra seipsum elevatur, quod ad ejus pertinet dignitatem, pars ejus inferior debilitatur, ex quo provenit perturbatio prædicta: sicut etiam calore naturali ad interiora reducto, exteriora tremunt. Secundo, quia, sicut Origenes dicit <sup>6</sup>, "Angelus apparens, sciens humanam naturam, primum perturbationi medetur: unde tam Zachariæ quam Mariæ post turbationem dixit: *Ne timeas*." Et propter hoc, ut legitur in vita Antonii, in Vitis Patrum <sup>7</sup>, non difficilis est beatorum spirituum malorumque discretio. Si enim post timorem successerit gaudium, a Domino venisse sciamus auxilium, quia securitas animæ præsentis majestatis indicium est. Si autem incussa formido permanserit, hostis est qui videtur. Ipsa etiam turbatio Virginis conveniens fuit verecundiæ virginali: quia, ut Ambrosius dicit super Lucam <sup>8</sup>, "trepidare virginum est, et ad omnes viri ingressus pavere, omnes viri affatus vereri." Quidam tamen dicunt quod cum B. Virgo assueta esset visionibus angelorum, non turbata fuit in visione angeli, sed in admiratione eorum quæ ei ab angelo dicebantur, quia de se tam magnifica non cogitabat. Unde et Evangelista non dicit quod turbata fuerit in visione angeli, sed in *sermone ejus* <sup>9</sup>.

#### ART. IV. — UTRUM ANNUNTIATIO CONVENIENTI FUERIT ORDINE PERFECTA <sup>10</sup>.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod annuntiatio ejus non fuerit convenienti ordine perfecta. Dignitas enim matris Dei dependet ex prole concepta. Sed causa prius debet manifestari quam effectus. Ergo primo debuit angelus Virgini annuntiare conceptum prolis quam ejus dignitatem exponere, eam salutando.

2. Præterea, probatio aut prætermitti <sup>11</sup>

applicari, de cujus quoque turbatione nonnihil habet hom. vi. (7) Lib. 1, cap. 18.

(8) Cap. 1, sup. illud: *Et ingressus angelus*.

(9) Virginem, ait Chrysologus, quam leviter visus (*angelus*) sollicitaverat, nimium turbavit auditus (*ipse angelus*), et quam missi præsentia parum moverat, concussit tote poudere mitentis auctoritas. "Fu la sua umiltà, ait Bossuetius, che la gettò nel turbamento."

(10) De hac quæstione conferri potest Bossuet. *Élévations sur les mystères*, xii settimana, t. viii, p. 274 e seg., ediz. di Versailles.

(11) Ita cum mellioris notæ Mss. editi passim, aliquo tantum admixto typographico errore, utrobique, *prætermitti*, vel *præmitti*, exhibentes. Garcia propter nunc errorem lectionem depra-

(1) Super Matth. hom. iv, ante med.

(2) Ita Mss. et editi passim. Al., cum cod. Alcan., "nam quia magnam valde revelationem ab angelo accipiebat, egebat tantæ rei eventus visione solemnî."

(3) Sup. Gen. ad litt. lib. xi, cap. 9, circa med.

(4) Quod verum est solummodo in uno sensu, scilicet quando veritas supernaturalis est revelanda per similitudines corporales (ut 2 2, quæst. 174, art. 2 ad 1 ex professo explicat).

(5) Super Luc. cap. 1, sup. illud: *Apparuit illi angelus*.

(6) Super Luc. hom. iv, in princ. — Occasione Zachariæ solius, non Mariæ, ut homil. iv statim ab initio videre est; sed perinde Mariæ potest



debet in his quæ dubia non sunt, aut præmitti in his quæ dubia esse possunt. Sed angelus primo videtur annuntiasset id de quo Virgo dubitaret, et dubitando quæreretur, dicens: *Quomodo fiet istud?* et postea probationem adjunxit tum ex exemplo Elisabeth, tum ex Dei omnipotentia. Ergo inconvenienti ordine annuntiatio per angelum est effecta.

3. Præterea, majus non potest probari sufficienter per minus. Sed majus fuit virginem parere quam vetulam. Ergo non fuit sufficiens probatio angeli probantis conceptum virginis ex conceptu senis.

Sed *contra* est quod dicitur Rom. xiii, 1: *Quæ a Deo sunt, ordinata sunt.* Angelus autem missus est a Deo ad hoc quod Virgini annuntiaret, ut dicitur Luc. i. Ergo ordinatissime fuit annuntiatio per angelum completa.

**CONCLUSIO.** — Convenienti ordine angelus in annuntiatione primo B. Virginem attentam reddidit, postea vero de mysterio instruxit; et postremo eam ad consentiendum induxit.

Respondeo dicendum quod annuntiatio congruo ordine per angelum est perfecta. Tria enim angelus intendebat circa Virginem. Primo quidem reddere mentem ejus attentam ad tantæ rei considerationem; quod quidem fecit, eam salutando quadam nova et insolita salutatione. Unde Origenes dicit super Lucam <sup>1</sup>, quod "si scivisset, ad alium quempiam similem esse factum sermonem, utpote quæ habebat legis scientiam, nunquam eam quasi peregrina talis salutatio terruisset. „ In qua quidem salutatione præmisit idoneitatem ejus ad conceptum in hoc quod dixit: *Gratia plena*; expressit conceptum <sup>2</sup> in hoc quod dixit: *Dominus tecum*; et prænuntiavit honorem consequentem, cum dixit: *Benedicta tu in mulieribus*. Secundo

autem intendebat eam instrnere de mysterio incarnationis quod in ea erat implendum; quod quidem fecit prænuntiando conceptum et partum, dicens: *Ecce concipies in utero*, etc., et ostendendo dignitatem prolis conceptæ, cum dixit: *Hic erit magnus*, etc., et etiam demonstrando modum conceptionis, cum dixit: *Spiritus sanctus superveniet in te*. Tertio, intendebat animum ejus inducere ad consensum: quod quidem fecit exemplo Elisabeth, et ratione ex divina omnipotentia sumpta.

Ad *primum* ergo dicendum, quod animo humili nihil est mirabilius quam auditus suæ excellentiæ: admiratio autem maxime attentionem animi facit; et ideo angelus volens mentem Virginis attentam reddere ad auditum tanti mysterii, ab ejus laude incœpit.

Ad *secundum* dicendum, quod Ambrosius expresse dicit super Lucam <sup>3</sup>, quod B. Virgo de verbis angeli non dubitavit. Dicit enim: "Quanto temperantior est Mariæ responsio quam verba sacerdotis. Hæc ait: *Quomodo fiet istud?* Ille respondit: *Unde hoc sciam?* Negat ille se credere qui negat se scire; ista se facere profitetur, nec dubitat esse faciendum quod quomodo fieri possit inquirat. „ Augustinus tamen <sup>4</sup> videtur dicere quod dubitaverit; dicit enim <sup>5</sup>: "Ambigenti Mariæ de conceptu possibilitatem angelus prædicat. „ Sed talis dubitatio magis est admirationis quam incredulitatis: et ideo probationem angelus inducit, non ad auferendam infidelitatem, sed magis ad removendam ejus admirationem.

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut Ambrosius dicit in Hexameron <sup>6</sup>, "Ob hoc multæ steriles pepererunt <sup>7</sup>, ut partus credatur Virginis. „ Et ideo conceptus Elisabeth sterilis inducitur, non quasi sufficiens argumentum <sup>8</sup>, sed quasi quod-

vatum putans, hæc tantum ex Tarrac. cod. admittit: *Probatio ante* (pro autem, quod erat in nonnullis codd. loco aut) *præmitti debet in his quæ dubia esse possunt.*

(1) Hom. vi, a med.

(2) Quod intelligendum est de conceptu mox futuro, ut animadvertit Sylvius.

(3) Cap. i, super illud: *Quomodo fiet istud?*

(4) Vel alius auctor.

(5) In lib. Quæstionum veteris et novi Testamenti, quæst. 51, circa princ. — Hoc opus non est Augustini, sed inter adulterina ab editoribus rejectum est. Expresse contrarium docet ille S. Doctor (hom. xlii De quinquagesima, cap. 4).

et ita S. Irenæus (lib. iii, cap. 33, lib. v, cap. 19), S. Justinus (*Dialog. cum Tryph.*), S. Chrysologus (serm. cxvii), et multi alii Patres.

(6) Implic. lib. v, cap. 19, et super illud Luc. i: *Exurgens Maria*, et cap. 8, sup. illud: *Adhuc eo loquente.*

(7) Ita post Garciam editi fore omnes libri. Al. cum cod. Alcan. aliisque, *prævenierunt.*

(8) Marie, ait Bossuetius, vitæ que par le miracle souvent répété de rendre fécondes les stériles, il avoit voulu préparer le monde au miracle unique et nouveau de l'enfantement d'une vierge. (*Élévations sur les mystères, septimana xii. Elev. 4.*)

dam figurale exemplum. Et ideo ad confirmationem hujus exempli subditur argumentum efficax ex omnipotentia divina.

### QUÆSTIO XXXI.

DE CONCEPTIONE SALVATORIS QUOAD  
MATERIAM DE QUA CORPUS EJUS  
CONCEPTUM EST, IN OCTO ARTICU-  
LOS DIVISA.

Deinde considerandum est de ipsa conceptione Salvatoris: primo, quantum ad materiam de qua ejus corpus conceptum est; secundo, quantum ad conceptionis auctorem; tertio, quantum ad modum et ordinem conceptionis. Circa primum quærentur octo: 1. Utrum caro Christi fuerit sumpta de Adam. — 2. Utrum fuerit sumpta de David. — 3. De genealogia Christi, quæ in Evangelii ponitur. — 4. Utrum decuerit Christum nasci de femina. — 5. Utrum fuerit de purissimis sanguinibus Virginis corpus ejus formatum. — 6. Utrum caro Christi fuerit in antiquis patribus secundum aliquid signatum. — 7. Utrum caro Christi in patribus fuerit peccato obnoxia. — 8. Utrum fuerit decimata in lumbis Abrahamæ.

#### ART. I. — UTRUM CARO CHRISTI FUERIT SUMPTA DE ADAM <sup>1</sup>.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod caro Christi non fuerit sumpta ex Adam. Dicit enim Apostolus <sup>2</sup>: *Primus homo de terra terrenus, secundus homo de cælo celestis*. Primus autem homo est Adam, secundus est Christus. Ergo Christus non est ex Adam, sed habet ab eo distinctam originem.

2. Præterea, conceptio Christi debuit esse maxime miraculosa. Sed majus est miraculum formare corpus hominis ex limo terræ, quam ex materia humana, quæ de Adam trahitur. Ergo videtur quod non fuerit conveniens Christum ab Adam carnem sumpsisse. Ergo videtur quod corpus Christi non debuerit formari de massa humani generis derivata ab Adam, sed de aliqua alia materia.

3. Præterea, *Peccatum in hunc mundum intravit per unum hominem*, scilicet per Adam; quia omnes in eo originaliter existentes peccaverunt, ut patet Rom. v. Sed si corpus Christi fuisset ab Adam sumptum, ipse etiam in Adam originaliter fuisset, quando peccavit. Ergo pec-

catum originale contraxisset, quod non decebat Christi puritatem. Non ergo corpus Christi est formatum de materia sumpta ab Adam.

Sed contra est quod Apostolus dicit <sup>3</sup>: *Nusquam angelos apprehendit*, scilicet Filius Dei, *sed semen Abrahamæ apprehendit*. Semen autem Abrahamæ sumptum est ex Adam. Ergo corpus Christi fuit formatum de materia ex Adam sumpta.

CONCLUSIO. — Cum Christus naturam assumpserit humanam, ut eam a corruptione purgaret, fuit conveniens ut carnem ex materia sumeret ab Adam derivata.

Respondeo dicendum quod Christus humanam naturam assumpsit, ut eam a corruptione purgaret. Non autem purificatione indigebat natura humana, nisi secundum quod infecta erat per originem vitiatam, qua ex Adam descendebat. Et ideo conveniens fuit ut carnem sumeret ex materia ab Adam derivata, ut ipsa natura per assumptionem curaretur.

Ad primum ergo dicendum, quod secundus homo, id est, Christus, dicitur esse de cælo, non quidem quantum ad materiam corporis, sed vel quantum ad virtutem formativam corporis ejus, vel etiam quantum ad ipsam ejus divinitatem <sup>4</sup>. Secundum autem materiam, corpus Christi fuit terrenum, sicut et corpus Adæ.

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. xxix, art. 1 ad 2), mysterium incarnationis Christi est quiddam miraculosum, non sicut ordinatum ad confirmationem fidei, sed sicut articulus fidei. Et ideo in mysterio incarnationis non requiritur quid sit majus miraculum, sicut in miraculis quæ sunt ad confirmationem fidei; sed quid sit divinæ sapientiæ convenientius et magis expediens humanæ saluti, quod requiritur in omnibus quæ fidei sunt. Vel potest dici quod in mysterio incarnationis non solum attenditur miraculum ex materia conceptus, sed magis ex modo conceptionis et partus; quia scilicet Virgo concepit et peperit Deum.

Ad tertium dicendum, quod, sicut su-

(1) 1. Cor. xv, 47.

(2) Hebr. n, 16.

(3) Addi potest Christum dici cælestem, id est, gloriosum et incorruptibilem, ut corpora cælestia, quia est talis post resurrectionem: loquitur autem ibi Apostolus de resurrectione.

(4) In hoc articulo refellit S. Doctor Simonem, Cerdonem, Marcionem, Basilidem, manichæos, gnosticos et donatistas, qui docebant corpus Christi fuisse phantasticum; Valentinum qui supposebat fuisse corpus cæleste, Apollinarem somniantem fuisse Verbo consubstantialia, etc.



pra dictum est (in corp. art. et qu. iv, art. 6), corpus Christi fuit in Adam secundum corpulentam substantiam: quia scilicet ipsa materia corporis Christi derivata est ab Adam; non autem fuit ibi secundum seminalem rationem, quia non est conceptum ex virili semine, et ideo non contraxit originale peccatum, sicut cæteri <sup>1</sup> qui ab Adam per viam virilis seminis derivantur.

**ART. II. — UTRUM CARO CHRISTI FUERIT SUMPTA DE DAVID <sup>2</sup>.**

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non sumpserit carnem de semine David. Matthæus enim genealogiam Christi texens, eam ad Joseph perducit. Joseph autem non fuit pater Christi, ut supra dictum est (quæst. xxviii, art. 1 ad 2, et qu. xxix, art. 2). Non ergo videtur quod Christus de genere David descenderit.

2. Præterea, Aaron fuit de tribu Levi, ut patet Exodi vi. Maria autem mater Christi, cognata dicitur Elisabeth, quæ est filia Aaron, ut patet Luc. i. Cum ergo David fuerit de tribu Juda, ut patet Matth. i, videtur quod Christus de semine David non descenderit.

3. Præterea, Jerem. xxi, 30 dicitur de Jechonia: *Scribe virum istum sterilem: nec enim erit de semine ejus vir qui sedeat super solium David*. Sed de Christo dicitur Isa. ix, 7: *Super solium David sedebit*. Ergo Christus non fuit de semine Jechoniæ, et per consequens nec de genere David; quia Matthæus a David per Jechoniam seriem generationum perducit.

Sed contra est quod dicitur Rom. i, 3: *Qui factus est ei ex semine David secundum carnem*.

**CONCLUSIO.** — Christus, secundum carnem, filius fuit Abrahæ et David, cum in salutem venerit et circumcisioni, et electioni gentilium.

Respondeo dicendum quod Christus specialiter duorum antiquorum patrum filius dicitur esse, Abrahæ scilicet et David, ut patet Matth. i. Cujus est multiplex ratio. Prima quidem, quia ad hos spe-

cialiter de Christo promissio facta est. Dictum est enim Abrahæ <sup>3</sup>: *Benedicentur in semine tuo omnes gentes terræ*; quod Apostolus de Christo exponit, dicens <sup>4</sup>: *Abrahæ dictæ sunt promissiones et semini ejus. Non dicit: Et seminibus, quasi in multis, sed quasi in uno, Et semini tuo, qui est Christus*. Ad David autem dictum est <sup>5</sup>: *De fructu ventris tui ponam super sedem tuam*. Unde et populi Judæorum, ut regem honorifice suscipientes, dicebant <sup>6</sup>: *Hosanna filio David*. Secunda ratio est, quod Christus futurus erat rex, propheta et sacerdos. Abraham autem sacerdos fuit, ut patet ex hoc quod Dominus dixit ad eum <sup>7</sup>: *Sume tibi vaccam triennem*, etc. Fuit etiam Propheta, secundum illud quod dicitur Genes. xx, 7: *Propheta est et orabit pro te* <sup>8</sup>. David autem rex fuit et propheta. Tertia ratio est, quia in Abraham primo incepit circumcisio; in David autem maxime manifestata est Dei electio, secundum illud quod dicitur I Reg. xiii, 14: *Quæsiuit Dominus sibi virum juxta cor suum*. Et ideo utriusque filius Christus specialissime dicitur, ut ostendatur esse in salutem et circumcisioni, et electioni gentilium.

Ad primum ergo dicendum, quod hæc obiectio fuit Fausti Manichæi volentis probare Christum non esse filium David, quia non est conceptus ex Joseph, usque ad quem seriem generationis Matthæus perducit. Contra quem Augustinus respondet <sup>9</sup>, quod "cum idem Evangelista dicat et virum Mariæ esse Joseph, et Christi matrem virginem esse, et Christum esse ex semine David; quid restat nisi credere Mariam non fuisse extraneam a cognatione David, et eam Joseph conjugem non frustra appellatam propter animorum confederationem, quamvis ei non fuerit carne commixtus; et quod potius propter dignitatem virilem ordo generationum usque ad Joseph perducitur? ". Et mox <sup>10</sup>: "Sic ergo nos credimus etiam Mariam fuisse de cognatione David, quia Scripturis credimus, quæ utrumque dicunt, et Christum ex semine David secundum carnem, et ejus matrem Mariam, non cum viro concum-

(1) Excepta B. Maria Virgine.

(2) Affirmative respondet S. Doctor non solum quia Joseph, verum etiam B. Virgo Maria fuit ex Davide.

(3) Genes. xxi. 18. (4) Galat. iii, 16.

(5) Ps. cxxxi, 2. (6) Matth. xxi, 9.

(7) Gen. xv, 9.

(8) Dictum ad Abimelech regem Geraræ, cum uxorem Abraham quam sororem putabat sustulisset, ac eam ipsi restituere juberetur a Deo, qui et veniam ei propter ignorantiam facti per ipsius Abrahæ preces promittebat.

(9) Cont. Faust. l. b. xx. ii, cap. 8, ad fin., et cap. 9. (10) Cap. 9.

bendo, sed virginem. „ Ut enim dicit Hieronymus <sup>1</sup>, „ ex una tribu fuit Joseph et Maria; unde ex lege <sup>2</sup> eam accipere cogebatur ut propinquam: propter quod et simul censentur in Bethlehchem, quasi simul de una stirpe generati. „

Ad secundum dicendum, quod huic objectioni Gregorius Nazianzenus <sup>3</sup> (et Augustinus <sup>4</sup>) respondet dicens, quod „ hoc nutu superno contigit, ut regium genus sacerdotali stirpi jungeretur, ut Christus, qui rex est et sacerdos, ab utrisque nasceretur secundum carnem. „ Unde et Aaron, qui fuit primus sacerdos secundum legem, duxit ex tribu Juda conjugem Elisabeth filiam Aminadab. Sic ergo potuit fieri ut pater Elisabeth aliquam uxorem habuerit de stirpe David, ratione cujus B. Virgo Maria, quæ fuit de stirpe David, esset Elisabeth cognata; vel potius e converso, quod pater B. Mariæ de stirpe David existens, uxorem habuerit de stirpe Aaron: vel, sicut Augustinus dicit <sup>5</sup>, si Joachim, pater Mariæ, de stirpe Aaron fuit (ut Faustus hæreticus per quasdam scripturas apocryphas asserbat), credendum est quod mater Joachim fuerit de stirpe David, vel etiam uxor ejus, ita ut per aliquem modum Mariam dicamus fuisse de stirpe David.

Ad tertium dicendum, quod per illam auctoritatem prophetica, sicut Ambrosius dicit <sup>6</sup>, „ non negatur ex semine Jechoniæ posteros nascituros; et ideo de semine ejus Christus est. Et quod regnavit Christus, non contra prophetiam est; non enim sæculari honore regnavit; ipse enim dixit: *Regnum meum non est de hoc mundo.* „

**ART. III. — UTRUM CONVENIENTER  
GENEALOGIA CHRISTI  
AB EVANGELISTIS TEXATUR.**

De his etiam Matth. i, Luc. iii.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod genealogia Christi inconvenienter ab Evangelistis texatur. Dicitur enim Isa. liii, 8 de Christo: *Generationem ejus*

*quis enarrabit?* Ergo non fuit generatio Christi enarranda.

2. Præterea, impossibile est unum hominem duos patres habere. Sed Matthæus dicit <sup>7</sup>, quod *Jacob genuit Joseph virum Mariæ*; Lucas autem dicit <sup>8</sup>, Joseph fuisse filium Heli. Ergo contraria sibi invicem scribunt.

3. Præterea, videntur in quibusdam a se invicem diversificari. Matthæus enim in principio libri incipiens ab Abraham, descendendo usque ad Joseph, quadraginta duas generationes enumerat <sup>9</sup>. Lucas autem post baptismum Christi generationem Christi ponit, incipiens a Christo, et producentis generationum numerum usque ad Deum, ponens generationes septuaginta septem, utroque extremo computato. Videtur igitur quod inconvenienter generationem Christi describant.

4. Præterea, IV. Reg. viii legitur quod Joram genuit Ochoziam; cui successit Joas filius ejus: huic autem successit filius ejus Amasias; postea regnavit filius ejus Azarias, qui appellatur Ozias, cui successit Joatham filius ejus. Matthæus autem dicit quod *Joram genuit Oziam*. Ergo videtur inconvenienter generationem Christi describere, tres reges in medio prætermittens.

5. Præterea, omnes qui in Christi generatione describuntur, patres habuerunt et matres; et plurimi etiam ex eis fratres habuerunt. Matthæus autem in generatione Christi tres tantum enumerat matres, scilicet Thamar, Ruth et uxorem Uriæ: fratres autem nominat Judæ et Jechoniæ: et iterum Pharces et Zaram: quorum nihil posuit Lucas. Ergo videntur Evangelistæ inconvenienter genealogiam Christi descripsisse. Sed contra est auctoritas Scripturæ.

**CONCLUSIO.** — Convenienti ordine Christi genealogia ab Evangelistis scripta est.

Respondeo dicendum quod, sicut dicitur II. Timoth. iii, 16, *Omnia Scriptura sacra divinitus est inspirata*. Quæ autem

(1) Super Matth. cap. i, super illud: *Christi generatio sic erat.*

(2) Quod constat ex Num. ult., quo feminae jubebantur viris ejusdem tribus et familia nubere.

(3) Implic. in carm. 38 de Genealog. Christi.

(4) De consensu Evang. lib. i, cap. 2, et lib. ii, cap. 3.

(5) Contra Faustum, lib. xxiii, cap. 2.

(6) Super Lucam, cap. iii, sup. illud: *Qui fuit Salathiel*. (7) Cap. i, 16. (8) Cap. iii.

(9) Prout resumit ipse vers. 17, dicens: *Omnes itaque generationes ab Abraham usque ad David generationes quatuordecim, et a David usque ad transmigrationem Babylonis generationes quatuordecim; et a transmigrations Babylonis usque ad Christum generationes quatuordecim. Ter enim quatuordecim sunt quadraginta duas.*



divinitus fiunt, ordinatissime fiunt, secundum illud Rom. xiii, 1: *Quæ a Deo sunt, ordinata sunt*. Unde convenienti ordine genealogia Christi est ab Evangelistis scripta.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Hieronymus dicit <sup>1</sup>, Isaias loquitur de generatione divinitatis Christi; Matthæus autem enarrat generationem Christi secundum humanitatem, non quidem explicans modum incarnationis, quia hoc etiam est ineffabile, sed enumerans patres, ex quibus Christus secundum carnem processit.

Ad secundum dicendum, quod ad hanc objectionem, quam movit Iulianus Apostata, diversimode ab aliquibus respondetur. — Quidam enim, ut Gregorius Nazianzenus <sup>2</sup>, dicunt eosdem esse quos uterque Evangelista enumerat, sed sub diversis nominibus quasi binomios <sup>3</sup>. Sed hoc stare non potest, quia Matthæus ponit unum filiorum David, scilicet Salomonem; Lucas autem ponit alium, scilicet Nathan <sup>4</sup>: quos secundum historiam libri Regum constat fratres fuisse. Unde alii dixerunt quod Matthæus veram genealogiam Christi tradidit, Lucas autem putativam; unde incipit: *Ut putabatur, filius Joseph*. Erant enim aliqui ex Judæis, qui propter peccata regum Juda credebant Christum ex David non per reges, sed per aliam ejus stirpem hominum privatorum esse nasciturum. — Alii vero dixerunt quod Matthæus posuit patres carnales, Lucas vero posuit patres spirituales, scilicet justos viros, qui dicuntur patres propter similitudinem honestatis. In libro vero De quæstionibus veteris et novi Testam. <sup>5</sup> respondetur quod non est intelligendum quod Joseph a Luca dicatur esse filius Heli, sed quod Heli et Joseph fuerunt patres Christi, diversimode a David descendentes. Unde de Christo dicitur quod putabatur filius Joseph, et quod ipse etiam Christus fuit Heli filius; quasi diceret quod Christus ea ratione qua dicitur filius Joseph, potest dici filius

Heli et omnium eorum qui ex stirpe David descenderunt, sicut Apostolus dicit <sup>6</sup>: *Ex quibus, scilicet Judæis, Christus est secundum carnem*. — Augustinus vero <sup>7</sup> tripliciter solvit, dicens: "Tres causæ occurrunt, quarum aliquam Evangelista secutus est. Aut enim unus Evangelista patrem Joseph, a quo genitus est, nominavit; alter vero vel avum maternum, vel aliquem de cognatis majoribus posuit; aut unus erat Joseph huic naturalis pater, et alter eum adoptaverat; aut more Judæorum, cum sine filiis unus decessisset, ejus uxorem propinquus accipiens, filium quem genuit, propinquo mortuo deputavit; " quod etiam quoddam genus adoptionis legalis est, ut ipse Augustinus dicit <sup>8</sup>. — Et hæc ultima causa est verior, quam et Hieronymus <sup>9</sup> ponit, et Eusebins Cæsariensis in ecclesiastica Historia <sup>10</sup> ab Aphricano historiographo traditam asserit. Dicunt enim quod Mathan <sup>11</sup> et Melchi diversis temporibus de una eademque uxore Estha nomine singulos filios procreaverunt: quia Mathan, qui per Salomonem descendit, uxorem eam primum ceperat; et relicto filio uno Jacob nomine, defunctus est: post cujus obitum, quoniam lex viduam alii viro non vetat uubere, Melchi qui per Mathan genus ducit, cum esset ex eadem tribu, sed non ex eodem genere, relictam Mathan accepit uxorem, ex qua etiam ipso suscepit filium nomine Heli; et sic ex diverso patrum genere efficiuntur Jacob et Heli uterini fratres: quorum alter, id est, Jacob, fratris sui Heli sine liberis defuncti ex mandato legis accipiens uxorem, genuit Joseph, natura quidem generis suum filium; secundum vero legis præceptum Heli efficitur filius. Et ideo Matthæus dicit: *Jacob genuit Joseph*; sed Lucas, quia legalem generationem describit, nullum nominat aliquem genuisse. Et quamvis Damascenus dicat <sup>12</sup>, quod B. Virgo Maria Joseph attinebat secundum illam originem, qua pater ejus dicitur Heli, quia dicit eam ex

(1) Super Matth. cap. i, in princ. — Sicut et Augustinus de consensu Evangelistarum, lib. ii, cap. 1.

(2) Vide Aug., Quæst. evang. lib. ii, qu. 5.

(3) Ita Mss. et editi omnes. Edit. Patav. *binomines*.

(4) Nathan iste Davidis filius non fuit Nathan propheta qui redarguit Davidem de adulterio, sed omnino diversus, natus scilicet ex Bethsabee (1. Par. iii, 5).

(5) Part. I, quæst. lvi, et part. II in Quæst. novi Testamenti, qu. vi, inter opera Aug.

(6) Rom. ix, 5.

(7) De quæstionibus Evang., lib. ii, qu. 5.

(8) De consensu Evangel. lib. ii, cap. 3, a princ.

(9) Super Matth. cap. i, sup. illud: *Jacob autem genuit Joseph*. (10) Lib. i, cap. 7.

(11) Ita Mss. et edit. accuratiores. Al. *Nathan*; sic infra pro *Estha*, al., *Esca*.

(12) Orth. fid. lib. iv, cap. 15, ante med.

Melchi des. endisse; tamen credendum est quod etiam ex Salomone originem duxerit, secundum aliquem modum per illos patres quos enumerat Matthæus, qui carnalem Christi generationem dicitur enarrare; præsertim cum Ambrosius dicat <sup>1</sup>, Christum de semine Jechonia descendisse.

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut dicit Augustinus <sup>2</sup>, "Matthæus regiam in Christo instituerat insinuare personam, Lucas autem sacerdotalem: unde in generationibus Matthæi significatur nostrorum susceptio peccatorum a Domino Jesu Christo; „ inquantum scilicet per carnis originem similitudinem carnis peccati assumpsit; „ in generationibus autem Lucæ significatur nostrorum abolitio peccatorum, quæ est per sacrificium Christi. Et ideo generationes Matthæus descendens enumerat, Lucas autem ascendens. Inde etiam est quod Matthæus ab ipso David per Salomonem descendit, in cujus matre ille peccavit; Lucas vero ad ipsum David per Nathan ascendit, per cujus nominis prophetam Deus peccatum illius expiavit. Et inde est etiam quod quia Matthæus ad mortalitatem nostram Christum descendentem voluit significare, ipsas generationes ab Abraham usque ad Joseph, et usque ad ipsius Christi nativitatem descendendo commemoravit ab initio Evangelii sui; Lucas autem non ab initio, sed a baptismo Christi generationes narrat, non descendendo, sed ascendendo, tamquam sacerdotem in expiandis peccatis magis assignans, ubi testimonium Joannes perhibuit dicens <sup>3</sup>: *Ecce qui tollit peccata mundi*; ascendendo autem transit ab Abraham, et pervenit ad Deum, cui mundati et expiati reconciliamur. Merito etiam adoptionis originem ipse suscepit, quia per adoptionem efficiamur filii Dei; per carnalem vero generationem Filius Dei filius hominis factus est. Satis autem demonstravit non se ideo dixisse Joseph filium Heli, quod de illo sit genitus, sed quod ab

illo fuerit adoptatus, cum et ipsum Adam filium Dei dixerit, cum sit factus a Deo. „ Numerus etiam quadragenarius ad tempus præsentis vitæ pertinet, propter quatuor partes mundi, in quo mortalem vitam ducimus sub Christo regnante. „ Quadraginta autem quater habent decem; et ipsa decem ab uno usque ad quatuor progrediente numero consummantur. „ Posset etiam denarius ad Decalogum referri, et quaternarius ad præsentem vitam, vel etiam ad quatuor Evangelia, secundum quæ Christus regnat in nobis. Et ideo Matthæus regiam personam Christi commendans, quadraginta personas posuit, excepto ipso. Sed hoc intelligendum est, si sit idem Jechonias, qui ponitur in fine secundi quaternarii, et in principio tertii, ut Augustinus vult <sup>4</sup>, qui dicit factum esse ad significandum, quod „ in Jechonia facta est quædam deflexio ad extraneas gentes, quando in Babyloniam transmigratum est; quod etiam præfigurabat Christum a circumcisione ad præputium <sup>5</sup> migraturum. „ Hieronymus autem dicit <sup>6</sup>, duos fuisse Joachim, id est, Jechonias, patrem scilicet et filium <sup>7</sup>; quorum uterque in generatione Christi assumitur, ut constet distinctio generationum quas Evangelista per tres quaterdenarios distinguunt, quod ascendit ad quadraginta duas personas. Qui etiam numerus sanctæ convenit Ecclesiæ: hic enim numerus consurgit ex senario, qui significat laborem præsentis vitæ, et septenario, qui significat quietem vitæ futuræ: sexies enim septem sunt quadraginta duo. Ipse etiam quaterdenarius, quia ex denario et quaternario constituitur per aggregationem, ad eandem significationem pertinere potest, quæ attributa est quadragenario, qui consurgit ex eisdem numeris secundum multiplicationem. Numerus autem quo Lucas utitur in generationibus Christi, significat universitatem peccatorum. Denarius enim, tanquam justitiæ numerus, in decem præceptis legis ostenditur. Peccatum autem est

(1) Sup. illud Luc. III: *Qui fuit Salathiel.*

(2) De consensu Evang. lib. II, cap. 4.

(3) Ut videre est Joan. I. 23 de Joanne Baptista Christum veluti agnum Dei monstrante.

(4) Loc. sup. cit.

(5) Hoc est, a Judæis ad gentes, ex Apostoli verbis.

(6) Sup. illud Matth. I: *Et post transmirationem.*

(7) Quod et manifestum est ex IV. Reg. XXIII, ubi dicitur Eliacim filius Josiæ constitutus pro patre suo et factus rex, mutatumque illius nomen in Joakim, ut vers. 34 videre est, et cap. XXIV, 6, ubi dicitur quod Joakim dormivit cum patribus suis et regnavit Joachim filius ejus pro eo: hic vero est qui Jechonias appellatur (Par. III, 16 et 17; Jer. XXII, 24; Baruch. I, 3).



legis transgressio; denarii vero numeri transgressio est undenarius. Septenarius autem significat universitatem, quia universum tempus septenario dierum numero volvitur. Septies autem undecim sunt septuaginta septem. Et ita per hoc significatur universitas peccatorum, quæ per Christum tolluntur.

Ad quartum dicendum, quod, sicut Hieronymus super Matth. dicit <sup>1</sup>, " quia Joram rex generi se miscuerat impiissimæ Jezabelis, idcirco usque ad tertiam generationem ejus memoria tollitur, ne in sanctæ nativitatibus ordine poneretur. " Et ita, ut Chrysostomus <sup>2</sup> dicit <sup>3</sup>, " quanta benedictio facta est super Jehu, qui vindictam fecerat super domum Achab et Jezabel, tanta fuit maledictio super domum Joram propter filiam iniqui Achab et Jezabel, ut usque ad quartam generationem prædicantur filii ejus de numero regum, sicut scriptum est Exod. xx: *Reddam peccatum parentum in filios usque ad tertiam et quartam generationem*. Est etiam attendendum quod et alii reges fuerunt peccatores, qui in genealogia Christi ponuntur; sed non fuit eorum continuata impietas. Nam, ut dicitur in lib. Quæstionum veteris et novi Testamenti <sup>5</sup>, " Salomon merito patris sui dimissus in regno est; Roboam merito Asa filii sui. Horum autem trium continuavit impietas. "

Ad quintum dicendum, quod, sicut dicit Hieronymus super Matth. <sup>6</sup>, " in genealogia Salvatoris nulla sanctarum mulierum assumitur <sup>7</sup>, sed eas quas Scriptura reprehendit; ut qui propter peccatores venerat, de peccatoribus nascens, omnium peccata deleteret. " Unde ponitur Thamar, quæ reprehenditur deocerino concubitu; et Raab, quæ fuit meretrix; et Ruth, quæ fuit alienigena; et Bethsabée, uxor Uriæ, quæ fuit adultera, quæ tamen proprio nomine non ponitur, sed ex nomine viri designatur, tum propter peccatum ipsius quæ fuit adulterii et homicidii conscia; tum e-

tiam ut nominato viro peccatum David ad memoriam revocetur. Et quia Lucas Christum designare intendit ut peccatorum expiatorem, talium mulierum mentionem non facit. Fratres autem Judæ commemorat, ut ostendat eos ad Dei populum pertinere; cum tamen Ismael, frater Isaac, et Esau, frater Jacob, a populo Dei fuerint separati, propter quod in generatione Christi non commemorantur, et etiam ut superbiam de nobilitate excludat. Multi enim fratrum Judæ ex ancillis nati fuerunt; sed omnes simul erant patriarchæ et tribuum principes. Phares autem et Zaram simul nominantur, ut Ambrosius dicit super Lucam <sup>8</sup>, quia per eos gemina describitur vita populorum: una secundum legem, quæ significatur per Zaram; altera secundum fidem, quæ significatur per Phares. Fratres autem Jechoniæ ponit, quia omnes regnaverunt diversis temporibus, quod in aliis regibus non acciderat, vel quia eorum similis fuit et iniquitas et miseria.

#### ART. IV. — UTRUM DECUERIT CHRISTUM NASCI DE FEMINA <sup>9</sup>.

De his etiam Sent. III, dist. 12, quæst. III, art. 2, quæst. II, et Opusc. II, cap. 218.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod materia corporis Christi non debuerit esse assumpta de femina. Sexus enim masculinus est nobilior quam sexus femineus. Sed maxime decuit ut Christus assumeret id quod est perfectum in humana natura. Ergo videtur quod non debuerit de femina carnem assumere, sed magis de viro, sicut et Eva de costa viri formata est <sup>10</sup>.

2. Præterea, quicumque ex femina concipitur, utero feminae includitur. Sed Deo, qui cælum et terram implet, ut dicitur Jerem. xxiii, non competit quod parvo feminae utero includatur. Ergo videtur quod non debuerit concipi de femina.

3. Præterea, illi qui concipiuntur ex femina quamdam immunditiam patiuntur; unde dicitur Job xxv, 4: *Numquid*

(1) Cap. I, sup. illud: *Joram autem genuit*, etc.

(2) Alius auctor.

(3) Hom. I in Matth., in Op. imperf., ante med.

(4) Vel sic ex vers. 5: *Visitans iniquitates*, etc. sed secundum LXX, *reddens peccata patrum*, etc.

(5) Quæst. 81, a med.

(6) Cap. I, super illud: *Judas genuit*, etc.

(7) Ita cum Mss. et antiquis editis Nicolai. Theologi et edit. Patav.: " Dicendum, sicut di-

cit Hieronymus, super Matth... In genealogia Salvatoris nullam sanctarum mulierum assumit, sed eas, etc. "

(8) Cap. III, super illud: *Qui fuit Phares*.

(9) In hoc articulo ostendit S. Doctor Christum ex femina nasci.

(10) Quod insolita quadam locutione (Gen. II) exprimitur: *Edificavit Dominus Deus costam quam tulerat de Adam in mulierem*.

*iustificari potest homo comparatus Deo, aut apparere mundus natus de muliere?* Sed in Christo nulla immunditia esse debuit: ipse enim est Dei sapientia, de qua dicitur Sapientiae VII, 25: *Nihil inquinatum in illam incurrit*. Ergo videtur quod non debuerit carnem assumere de femina.

Sed *contra* est quod dicitur Galat. IV, vers. 4: *Misit Deus Filium suum factum ex muliere*.

CONCLUSIO. — Quanquam Filius Dei humanam potuisset sumere carnem ex quacumque voluisset materia, decuit tamen ut de femina susciperet, ad nobilitandam hoc modo totam humanam naturam, et incarnationis veritatem firmitus adstruendam.

Respondeo dicendum quod licet Filius Dei carnem humanam assumere potuerit de quacumque materia voluisset, convenientissimum tamen fuit ut de femina carnem acciperet. Primo quidem, quia per hoc tota humana natura nobilitata est. Unde Augustinus dicit <sup>1</sup>: "Hominis liberatio in utroque sexu debuit apparere. Ergo quia virum oportebat suscipere, qui sexus honorabilior est, conveniens erat ut feminei sexus liberatio hinc appareret, quod ille vir de femina natus est. „ Secundo, quia per hoc veritas incarnationis adstruitur. Unde Ambrosius dicit <sup>2</sup>: "Multa in Christo secundum naturam invenies et ultra naturam; secundum conditionem etenim naturæ, in utero, feminei scilicet corporis, fuit; sed supra conditionem virgo concepit, virgo generavit; ut crederes quia Dens erat, qui innovabat naturam, et homo erat, qui secundum naturam nascebatur ex homine. „ Et Augustinus dicit in epist. ad Volusianum <sup>3</sup>: "Si omnipotens Deus hominem ubicumque formatum non ex materno utero crearet, sed repentinum inferret aspectibus, nonne opinionem confirmaret erroris, nec hominem verum suscepisse ullo modo crederetur? et dum omnia mirabiliter facit, auferret quod misericorditer fecit? Nunc vero ita inter Deum et hominem mediator apparuit, ut in unitate personæ copulans utramque naturam, et solita su-

blimaret insolitatis, et insolita solitis temperaret. „ Tertio, quia per hunc modum completur omnis diversitas generationis humanæ. Nam primus homo productus est ex limo terræ sine viro et femina; Eva vero producta est ex viro sine femina. Alii vero homines nascuntur ex viro et femina. Unde hoc quartum quasi Christo proprium relinquebatur, ut produceretur ex femina sine viro.

Ad primum ergo dicendum, quod quia sexus masculinus est nobilior quam feminens, ideo humanam naturam in masculino sexu assumpsit. Ne tamen sexus femineus contemneretur, congruum fuit ut carnem assumeret de femina. Unde Augustinus dicit <sup>4</sup>: "Nolite vosipsos contemnere, viri: Filius Dei virum suscepit. Nolite vosipsas contemnere, feminae: Filius Dei natus est ex femina. „

Ad secundum dicendum, quod, sicut August. dicit <sup>5</sup> contra Faustum, qui hac objectionem utebatur: "Non plane, inquit <sup>6</sup>, catholica fides, quæ Christum Dei Filium, natum secundum carnem credit ex virgine, ullo modo eundem Dei Filium sic in utero mulieris includit, quasi extra non sit, quasi cæli et terræ administrationem deseruerit, quasi a Patre recesserit. Sed vos, Manichæi, corde illo, quo nihil potestis nisi corporalia phantasmata cogitare, ista omnino non capitis. „ Ut enim dicit <sup>7</sup>, "hominum iste sensus est, nihil nisi corpora valentium cogitare, quorum nullum potest esse ubique totum, quoniam per innumerabiles partes aliud alibi habeat necesse est. Longe alia est animæ natura quam corporis; quanto magis Dei, qui creator est et animæ et corporis; et novit ubique totus esse, et nullo contineri loco; novit venire, non recedendo ubi erat <sup>8</sup>; novit abire, non deserendo quo venerat? „

Ad tertium dicendum, quod in conceptione viri ex femina non est aliquid immundum, inquantum est opus Dei; unde dicitur Act. x, 15: *Quod Deus creavit, tu ne commune dixeris*, id est, immundum. Est ibi tamen aliqua immunditia ex peccato proveniens, prout cum libidine quis concipitur ex commixtione maris et feminae; quæ tamen in Christo

(1) In lib. 83 Quæst., qu. 11.

(2) In lib. De incarnat. cap. 6. circa med.

(3) 137, al. 3, parum ante med.

(4) In lib. de agone christiano, c. 11, circa med.

(5) Lib. xxii, cap. 10, ante med.

(6) An redundat, inquit?

(7) In ep. ad Volusian. 137, aliquant. a princ.

(8) Sive a loco in quo erat; et mox: Non deserendo quo venerat, id est, non relinquendo locum ad quem accesserat.



non fuit, ut supra ostensum est (quæst. xxix, art. 2). — Si tamen aliqua esset ibi immunditia, ex ea non inquinaretur Dei Verbum, quod nullo modo est mutabile vel alterabile. Unde Augustinus dicit <sup>1</sup>: "Dicit Deus creator hominis, filius hominis: Quid est, quod te permovet in mea nativitate? non sum libidinis conceptus cupiditate; ego matrem, de qua nascerer, feci. Si solis radius cloacarum sordes siccare novit, eis inquinari non novit, quanto magis splendor lucis æternæ, quocumque radiaverit, mundare potest, et ipse pollui non potest?"

**ART. V. — UTRUM CORPUS CHRISTI DE PURISSIMIS SANGUINIBUS VIRGINIS FORMATUM FUERIT <sup>2</sup>.**

De his etiam Sent. III, dist. 3, quæst. II, art. I ad 4.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod caro Christi non fuerit concepta ex purissimis sanguinibus Virginis. Dicitur enim in Collecta <sup>3</sup>, quod Deus Verbum suum de Virgine carnem sumere voluit. Sed caro differt a sanguine Virginis. Ergo corpus Christi non est sumptum de sanguine Virginis.

2. Præterea, sicut mulier formata est miraculose de viro, sic corpus Christi miraculose formatum est de Virgine. Sed mulier non dicitur esse formata de sanguine viri, sed magis de carne et ossibus ejus, secundum illud quod dicitur Genes. II, 23: *Hoc nunc os de ossibus meis, et caro de carne mea*. Ergo videtur quod nec etiam corpus Christi formari debuerit de sanguine Virginis, sed de carnibus et ossibus ejus.

3. Præterea, corpus Christi fuit ejusdem speciei cum corporibus aliorum hominum. Sed corpora aliorum hominum non formantur ex purissimo sanguine, sed ex semine et sanguine menstruo. Ergo videtur quod nec etiam corpus Christi fuerit conceptum ex purissimis sanguinibus Virginis.

Sed *contra* est quod Damascenus dicit <sup>4</sup>, quod "Filius Dei construxit sibi ipsi ex castissimis et purissimis sanguini-

nibus Virginis carnem animatam anima rationali."

**CONCLUSIO.** — Secundum naturalem generationis modum, conceptum fuit Christi corpus ex purissimis et castissimis Virginis sanguinibus, ad ampliorem digestionem per virtutem generativam beatæ Virginis reductis.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. præc.), in conceptione Christi fuit secundum conditionem naturæ quod est natus ex femina, sed supra conditionem naturæ quod est natus ex virgine. Habet autem hoc naturalis conditio, quod in generatione animalis femina materiam ministret, ex parte autem maris sit principium activum in generatione, sicut probat Philosophus <sup>5</sup>. Femina autem quæ ex mare concipit, non est virgo. Et ideo ad supernaturalem modum generationis Christi pertinet quod activum principium in generatione illa fuerit virtus supernaturalis divina; sed ad naturalem modum generationis ejus pertinet quod materia, de qua corpus ejus conceptum est, sit conformis materiæ quam aliæ feminae subministrant ad conceptionem prolis. Hæc autem materia, secundum Philosophum <sup>6</sup>, est sanguis mulieris, non quicumque, sed perductus ad quamdam ampliorem digestionem per virtutem generativam matris, ut sit materia apta ad conceptum. Et ideo ex tali materia fuit corpus Christi conceptum.

Ad primum ergo dicendum, quod cum B. Virgo fuerit ejusdem naturæ cum aliis feminis, consequens est quod habuerit carnem et ossa ejusdem naturæ. Carnes autem et ossa in aliis feminis sunt actuales corporis partes, ex quibus constituitur integritas corporis; et ideo subtrahi non possunt sine corruptione corporis vel diminutione. Christus autem, qui venerat corrupta reparare, nullam corruptionem aut diminutionem integritati matris ejus inferre debuit, ut supra dictum est. (quæst. xxviii, art. 1 et 2). Et ideo non debuit corpus Christi formari de carne vel ossibus Virginis,

ginis Mariæ, Verbum vere factum est incarnatum.

(3) Quam Ecclesia in festo Annuntiationis usurpat: "Deus, qui de beatæ Mariæ Virginis utero... carnem suscipere voluisti."

(4) Orth. fid. lib. III, cap. 2, in med.

(5) De generatione animalium lib. I, cap. 19, in fin.

(6) Ibid.

(1) In lib. De quinque hæresibus (nimirum paganorum, Judæorum, manichæorum, sabellianorum, arianorum: est autem apostropha ad manichæos, non nisi phantasticum corpus agnoscetes), cap. 5, circa med.

(2) Affirmative respondet S. Doctor juxta illud syn. VI gener., act. 11: "Ex inviolabili nempe et virginali sanguine sanctæ et immaculatæ Vir-

sed de sanguine, qui nondum est actu pars, sed est potentia totum, ut dicitur <sup>1</sup>. Et ideo dicitur carnem de Virgine sumpsisse, non quod materia corporis ejus fuerit actu caro, sed sanguis, qui est potentia caro.

Ad *secundum* dicendum, quod, sicut in prima parte dictum est (quæst. xciii, art. 3 ad 2), Adam, quia institutus erat ut principium quoddam humanæ naturæ, habebat in suo corpore aliquid carnis et ossis, quod non pertinebat ad integritatem personalem ipsius, sed solum inquantum erat naturæ humanæ principium; et de tali carne formata est mulier absque viri detrimento. Sed nihil tale fuit in corpore Virginis, ex quo corpus Christi posset formari sine corruptione materni corporis.

Ad *tertium* dicendum, quod semen feminae non est generationi aptum, sed est quiddam imperfectum in genere seminis, quod non potuit perduci ad perfectum seminis complementum propter imperfectionem virtutis femineæ. Et ideo tale semen non est materia, quæ de necessitate requiratur ad conceptum, sicut Philosophus dicit <sup>2</sup>. Et ideo in conceptione corporis Christi non fuit; præsertim quia, licet sit imperfectum in genere seminis, tamen cum quadam concupiscentia resolvitur, sicut et semen maris. In illo autem conceptu virginali concupiscentia locum habere non potuit. Et ideo Damascenus dicit <sup>3</sup>, quod corpus Christi non seminaliter conceptum est. Sanguis autem menstruus, quem feminae per singulos menses emittunt, impuritatem quamdam naturalem habet corruptionis; sicut et cæteræ superfluitates, quibus natura non indiget, sed eas expellit. Ex tali autem menstruo corruptionem habente, quod natura repudiat, non formatur conceptus; sed hoc est purgamentum quoddam illius puri sanguinis, qui digestionem quadam est præparatus ad conceptum, quasi purior et perfectior alio sanguine. Habet tamen impuritatem libidinis in conceptione

aliorum hominum, inquantum ex ipsa commixtione maris et feminae talis sanguis ad locum generationi congruum attrahitur. Sed hoc in conceptione Christi non fuit, quia operatione Spiritus sancti talis sanguis in utero Virginis adunatus est et formatus in prolem. Et ideo dicitur corpus Christi ex castissimis et purissimis sanguinibus Virginis formatum.

**ART. VI. — UTRUM CORPUS CHRISTI IN ANTIQUIS PATRIBUS FUERIT SECUNDUM ALIQUID SIGNATUM <sup>4</sup>.**

De his etiam Sent. iii, dist. 3, quæst. iv, art. 2.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod corpus Christi fuerit secundum aliquid signatum in Adam et in aliis patribus. Dicit enim Augustinus <sup>5</sup>, quod caro Christi fuit in Adam et Abraham secundum corpulentam substantiam <sup>6</sup>. Sed substantia corpulenta est quiddam signatum. Ergo caro Christi fuit in Adam et Abraham et aliis patribus secundum aliquid signatum.

2. Præterea, Rom. i, 3 dicitur quod *Christus factus est ex semine David secundum carnem*. Sed semen David fuit aliquid signatum in ipso. Ergo Christus fuit in David secundum aliquid signatum, et eadem ratione in aliis patribus.

3. Præterea, Christus ad humanum genus affinitatem habet, inquantum ex humano genere carnem assumpsit <sup>7</sup>. Sed si caro illa non fuit secundum aliquid signatum in Adam, nullam videtur habere affinitatem ad humanum genus, quod ex Adam derivatur, sed magis ad alias res, unde materia carnis ejus assumpta est. Videtur ergo quod caro Christi fuerit in Adam et in aliis patribus secundum aliquid signatum.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit <sup>8</sup>: Quocumque modo Christus fuit in Adam et Abraham et aliis patribus, alii homines etiam ibi fuerunt, sed non convertitur. Alii autem homines non fuerunt in Adam et Abraham secundum aliquam materiam signatam, sed solum secundum originem, ut in prima parte habitum est (quæst. et art. ult. ad 4).

(1) De generat. animal. lib. i, cap. 18 et 19.

(2) Ibid. cap. 19, a med.

(3) Orth. fid. lib. iii, cap. 2, circa med., et lib. iv, cap. 15, a med.

(4) Id est, secundum aliquam substantiæ particulam quæ vel in Adam, vel in alicujus alterius corpore ita designari posset ut diceretur quod ex hac materia determinata formandum esset corpus Christi.

(5) Super Gen. ad litt. lib. x, cap. 19 et 20.

(6) Vel secundum substantiam corporalem.

(7) Hinc non dubitat nos vocare fratres (ad Hebr. ii, 12).

(8) Super Genes. ad litt. lib. x; colligitur ex cap. 19 et 20. — Equivalenter quoad sensum, sed non expresse quoad verba.



Ergo neque Christus fuit in Adam et Abraham secundum aliquid signatum, et eadem ratione nec in aliis patribus.

CONCLUSIO. — Cum Christi corpus relationem ad Adam et cæteros patres habuerit, mediante matris suæ corpore, non fuit in illis secundum aliquid signatum et determinatum, sed secundum originem, sicut et aliorum hominum corpora.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. præc.), materia corporis Christi non fuit caro et os B. Virginis, nec aliquid quod fuerit actu pars corporis ejus, sed sanguis, qui est in potentia caro. Quidquid autem fuit in B. Virgine a parentibus acceptum, fuit actu pars corporis B. Virginis. Unde illud quod fuit in B. Virgine a parentibus acceptum, non fuit materia corporis Christi. Et ideo dicendum est quod corpus Christi non fuit in Adam et aliis patribus secundum aliquid signatum, ita scilicet quod aliqua pars corporis Adæ vel alicujus alterius posset designari determinate, ut diceretur quod ex hac materia determinate formabitur corpus Christi: sed fuit ibi secundum originem, sicut et caro aliorum hominum. Corpus enim Christi habet relationem ad Adam et alios patres mediante corpore matris ejus. Unde nullo alio modo fuit in patribus corpus Christi quam corpus matris ejus, quod non fuit in patribus secundum materiam signatam, sicut nec corpora aliorum hominum <sup>1</sup>, ut in prima parte dictum est (quæst. et art. ult. ad 4).

Ad *primum* ergo dicendum, quod cum dicitur Christus fuisse in Adam secundum corpulentam substantiam, non est intelligendum hoc modo quod corpus Christi in Adam fuerit quædam corpulenta substantia; sed quia corpulenta substantia corporis Christi, id est, materia quam sumpsit ex Virgine, fuit in Adam sicut in principio activo, non autem sicut in materiali principio: quia scilicet per virtutem generativam Adæ et aliorum ab Adam descendentium usque ad B. Virginem, factum est ut illa

materia ~~præpararetur~~ ad conceptum corporis Christi. Non autem fuit ~~materia~~ illa formata in corpus Christi per virtutem seminis ab Adam derivatam. Et ideo Christus dicitur fuisse in Adam originaliter secundum corpulentam substantiam, non autem secundum seminalem rationem.

Ad *secundum* dicendum, quod quamvis corpus Christi non fuerit in Adam et in aliis patribus secundum seminalem rationem <sup>2</sup>; corpus tamen B. Virginis, quod ex semine maris est conceptum, fuit in Adam et in aliis patribus secundum rationem seminalem. Et ideo mediante B. Virgine, Christus secundum carnem dicitur esse ex semine David per modum originis.

Ad *tertium* dicendum, quod Christus habet affinitatem ad humanum genus secundum similitudinem speciei; similitudo autem speciei attenditur non secundum materiam remotam, sed secundum materiam proximam et secundum principium activum, quod generat sibi simile in specie. Sic igitur affinitas Christi ad humanum genus sufficienter conservatur per hoc quod corpus Christi formatum est ex sanguinibus Virginis, derivatis secundum originem ab Adam et aliis patribus. Nec refert ad hanc affinitatem, undecumque materia illorum sanguinum sumpta fuerit; sicut nec hoc refert in generatione aliorum hominum, sicut in prima parte dictum est (quæst. cxviii, art. 1).

ART. VII. — UTRUM CARO CHRISTI IN PATRIBUS FUERIT PECCATO OBNOXIA <sup>3</sup>.

De his etiam Sent. iii, dist. 3, quæst. iv, art. 1.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod caro Christi in antiquis patribus peccato infecta non fuerit. Dicitur enim Sap. vii, quod in divina sapientia nihil inquinatum incurrit. Christus autem est Dei sapientia, ut dicitur I. Corinth. i. Ergo caro ejus nunquam peccato inquinata fuit.

2. Præterea, Damascenus dicit <sup>4</sup>, quod Christus primitias nostræ naturæ assumpsit. Sed in primo statu caro humana

(2) Ratio seminalis est vis activa existens in semine patris ad fœtum efformandum.

(3) Affirmative respondet S. Doctor, ita scilicet ut in patribus nihil esset immune a peccato, de quo postmodum formaretur corpus Christi.

(4) Orth. fid. lib. ii, cap. 2, a med., et cap. 11, a princ.

(1) Ex his intelligi potest, ait Sylvius, neque Galatinum, neque alios quosdam esse audiendos, qui dixerunt Deum in Adamo designasse et quasi separasse aliquam partem substantiæ, quæ usque ad B. Virginem per succedentes generationes transfunderetur, et ex qua Christi corpus formaretur.

non erat peccato infecta. Ergo caro Christi non fuit infecta nec in Adam, nec in aliis patribus.

3. Præterea, Augustinus dicit<sup>1</sup>, quod "natura humana semper habuit cum vulneris medicinam." Sed id quod est infectum non potest esse vulneris medicina, sed magis ipsum indiget medicina. Ergo semper in natura humana fuit aliquid non infectum, ex quo postmodum est corpus Christi formatum.

Sed *contra* est quod corpus Christi non refertur ad Adam et ad alios patres, nisi mediante corpore B. Virginis, de qua carnem assumpsit. Sed corpus B. Virginis totum fuit in originali peccato conceptum, ut supra dictum est (qu. xiv, art. 3 ad 1, et qu. xxvii, art. 2), et ita etiam secundum quod fuit in patribus, fuit peccato obnoxium. Ergo caro Christi secundum quod fuit in patribus, fuit peccato obnoxia.

**CONCLUSIO.** — Tametsi tota caro patrum peccato obnoxia fuit, Christi tamen caro, et ad Christum Spiritus sancti opere, non virili semine deducenda, immunis a peccato exstitit.

Respondeo dicendum quod cum dicimus Christum vel carnem ejus fuisse in Adam et in aliis patribus, comparamus ipsum, vel carnem ejus ad Adam et ad alios patres. Manifestum autem est quod alia fuit conditio patrum, et alia Christi: nam patres fuerunt subjecti peccato: Christus autem fuit omnino a peccato immunis. — Dupliciter ergo in hac comparatione errare contingit: uno modo ut attribuamus Christo vel carni ejus conditionem quæ fuit in patribus, puta si dicamus quod Christus in Adam peccavit, quia in eo aliquo modo fuit: quod est falsum; quia non eo modo in eo fuit, ut ad Christum peccatum Adæ perveniret, quia non derivatur ab eo secundum concupiscentiæ legem, sive secundum rationem seminalem, ut supra dictum est (art. præc. ad 1, et qu. xv, art. 1 ad 2). Alio modo contingit errare, si attribuamus ei quod actu fuit in patribus, conditionem Christi, vel carnis ejus; ut scilicet quia caro Christi, secundum quod in Christo fuit, non fuit

peccato obnoxia, ita etiam in Adam, et in aliis patribus fuerit aliqua pars corporis ejus quæ non fuit peccato obnoxia, ex qua postmodum corpus Christi formaretur, sicut quidam posuerunt. Quod quidem esse non potest. Primo, quia caro Christi non fuit secundum aliquid signatum in Adam et in aliis patribus, quod posset distingui a reliqua ejus carne, sicut purum ab impuro, sicut jam supra dictum est (loc. cit.). Secundo, quia cum caro humana peccato inficiatur ex hoc quod est per concupiscentiam concepta, sicut tota caro alicujus hominis per concupiscentiam concipitur, ita etiam tota peccato inquinatur. — Et ideo dicendum est quod tota caro antiquorum patrum fuit peccato obnoxia; nec fuit in eis aliquid a peccato immune, de quo postmodum corpus Christi formaretur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Christus non assumpsit carnem humani generis subjectam peccato, sed ab omni infectione peccati mundatam<sup>2</sup>: et ideo in Dei sapientiam nihil inquinatum incurrat.

Ad *secundum* dicendum, quod Christus dicitur primitias nostræ naturæ assumpsisse quantum ad similitudinem conditionis, quia scilicet assumpsit carnem peccato non infectam, sicut fuerat caro hominis ante peccatum; non autem hoc intelligitur secundum continuitatem puritatis, ita scilicet quod illa caro primi<sup>3</sup> hominis conservaretur a peccato immunis usque ad formationem corporis Christi.

Ad *tertium* dicendum, quod in humana natura ante Christum erat vulnus, id est, infectio originalis peccati in actu; medicina autem vulneris non erat ibi actu, sed solum secundum virtutem originis, prout ab illis patribus propaganda erat caro Christi.

#### ART. VIII. — UTRUM CHRISTUS

IN LUMBIS ABRAHÆ FUERIT DECIMATUS<sup>4</sup>.

De his etiam Sent. iii, dist. 3, quæst. iv, art. 3, quæstione. ii, et iv, dist. 1, qu. ii, art. 2, qu. iii ad 2, et dist. 2, quæst. i, art. 2 ad 4.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur

*munda* potius dici debet, quia in singulari nihil habuit unde mundari eam oporteret.

(3) Ita cum Mss. Alcan. aliisque editi passim. Al. *puri*.

(4) Decimari prout hic accipitur, nihil eat aliud quam præfigurari liberatione indigere, ut loquitur ipse S. Doctor (Sent. iii, dist. 3, qu. iv, art. 3).

(1) Sup. Gen ad litt. lib. x, cap. 20, a med.

(2) Respective ad carnem ut sic et generali sensu sumptam: sic enim a peccato mundata dici potest: quia infectionem communem non habuit in Christo: sed respective ad carnem hanc individuum quæ præcise in Christo fuit,



quod Christus fuerit in lumbis Abrahæ decimatus. Dicit enim Apostolus <sup>1</sup>, quod Levi pronepos Abrahæ decimatus fuit in Abraham, quia eo decimas dante Melchisedech, adhuc Levi erat in lumbis ejus. Sed similiter Christus erat in lumbis Abrahæ, quando decimas dedit. Ergo ipse etiam Christus fuit decimatus in Abraham.

2. Præterea, Christus est ex semine Abrahæ secundum carnem, quam de matre accepit. Sed mater ejus fuit decimata in Abraham. Ergo pari ratione Christus.

3. Præterea, " illud in Abraham decimabatur quod curatione indigebat, " ut Augustinus dicit <sup>2</sup>. Curatione autem indiget omnis caro peccato obnoxia. Cum igitur caro Christi fuerit peccato obnoxia, sicut dictum est (art. præc.), videtur quod caro Christi in Abraham fuerit decimata.

4. Præterea, hoc non videtur aliquo modo derogare dignitati Christi: nihil enim prohibet patre alicujus pontificis decimas dante alicui sacerdoti, filium ejus pontificem majorem esse simplici sacerdote. Licet ergo dicatur Christus decimatus, Abraham decimas dante Melchisedech, non tamen propter hoc excluditur quin Christus sit major quam Melchisedech.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit <sup>3</sup>, quod " Christus ibi, " scilicet in Abraham, " decimatus non est, cujus caro inde non fervorem vulneris, sed materiam medicaminis traxit. "

CONCLUSIO. — Cum decimas dans perfectionem alteri tribuat, et curatione indigere se protestetur, Christus ipso Melchisedech perfectior, et curatione non indigens, nullo modo in lumbis Abrahæ decimatus fuit.

Respondeo dicendum quod secundum intentionem Apostoli oportet dicere quod Christus in lumbis Abrahæ non fuerit decimatus. Probat enim Apostolus majus esse sacerdotium, quod est secundum ordinem Melchisedech, sacerdotio Levitico, per hoc quod Abraham decimas dedit Melchisedech, adhuc Levi existente in lumbis ejus, ad quem pertinet legale sacerdotium. Si autem Christus etiam in Abraham decimatus

esset, ejus sacerdotium non esset secundum ordinem Melchisedech, sed minus sacerdotio Melchisedech. Et ideo dicendum est quod Christus non est decimatus in lumbis Abrahæ, sicut Levi. Quia enim ille qui decimas dat, novem sibi retinet et decimam alii tribuit, quod est perfectionis signum, in quantum est quodammodo terminus omnium numerorum, qui procedunt usque ad decem; inde est quod ille qui decimas dat, protestatur se imperfectum, et perfectionem alii tribuere. Imperfectio autem humani generis est propter peccatum, quod indiget perfectione ejus qui a peccato curat. Curare autem a peccato est solius Christi; ipse enim est *Agnus qui tollit peccatum mundi*, ut dicitur Joan. 1. Figuram autem ejus gerebat Melchisedech, ut Apostolus probat <sup>4</sup>. Per hoc ergo quod Abraham Melchisedech decimas dedit, præfiguravit se velut in peccato conceptum, et omnes qui ab eo descensuri erant, ea ratione ut peccatum originale contraherent, indigere curatione, quæ est per Christum. Isaac autem, et Jacob, et Levi, et omnes alii sic fuerunt in Abraham, ut ex eo derivarentur non solum secundum corpulentam substantiam, sed etiam secundum rationem seminalem, per quam originale peccatum contrahitur. Et ideo omnes in Abraham sunt decimati, id est, præfigurati indigere curatione, quæ est per Christum. Solus autem Christus sic fuit in Abraham ut ab eo derivaretur non secundum rationem seminalem, sed secundum corpulentam substantiam. Et ideo non fuit in Abraham sicut curatione indigens, sed magis sicut vulneris medicina. Et ideo non fuit in lumbis Abrahæ decimatus.

Et per hoc patet responsio ad *primum*.

Ad *secundum* dicendum, quod quia B. Virgo fuit in originali peccato concepta <sup>5</sup>, fuit in Abraham sicut curatione indigens; et ideo fuit ibi decimata, velut inde descendens secundum seminalem rationem. De corpore autem Christi non est sic, ut dictum est (art. præc.).

Ad *tertium* dicendum, quod caro Christi dicitur fuisse in antiquis patribus peccato obnoxia, secundum qualitatem

(1) Hebr. vii.

(2) Sup. Gen. ad litt. lib. x, cap. 20, a med.

(3) Ibidem.

(4) Hebr. vii.

(5) Confer quod dictum est supra, quæst. xxvii, art. 2.

quam habuit in ipsis patribus qui fuerunt decimati, non autem secundum qualitatem quam habet, prout est actu in Christo, qui non est decimatus.

Ad *quartum* dicendum, quod sacerdotium Leviticum secundum carnis originem derivabatur. Unde non minus fuit in Abraham quam in Levi. Unde per hoc quod Abraham decimas dedit Melchisedech tanquam majori, ostenditur sacerdotium Melchisedech, in quantum gerit figuram Christi<sup>1</sup>, esse majus sacerdotio Levitico. Sacerdotium autem Christi non sequitur carnis originem, sed gratiam spirituales. Et ideo potest esse quod pater det decimas alicui sacerdoti, tanquam minor majori; et tamen filius ejus, si sit pontifex, est major illo sacerdote, non propter carnis originem, sed propter gratiam spirituales, quam habet a Christo.

## QUESTIO XXXII.

### DE CONCEPTIONE CHRISTI QUOAD ACTIVUM PRINCIPIUM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de principio activo in conceptione Christi; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1. Utrum Spiritus sanctus fuerit principium activum conceptionis Christi. — 2. Utrum possit dici quod Christus sit conceptus de Spiritu sancto. — 3. Utrum possit dici quod Spiritus sanctus sit pater Christi secundum carnem. — 4. Utrum B. Virgo aliquid active egerit in conceptione Christi.

#### ART. I. — UTRUM SPIRITUS SANCTUS FUERIT PRINCIPIUM ACTIVUM CONCEPTIONIS CHRISTI.

De his etiam Sent. II, dist. 2, qu. II, art. 2, qu. II, et Cont. gent. lib. IV, cap. 43 et 46, et Op. II, cap. 223, et Joan. XII, lect. 4, col. 2 fin.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod efficere conceptionem Christi non debeat attribui Spiritui sancto. Quia, ut Augustinus dicit<sup>2</sup>, "indivisa sunt opera Trinitatis, sicut et indivisa est Trinitatis essentia." Sed efficere conceptionem Christi, est quoddam opus divinum. Ergo videtur, quod non magis sit attribuendum Spiritui sancto, quam Patri, vel Filio.

2. Præterea, Apostolus dicit<sup>3</sup>: *Cum venit plenitudo temporis, misit Deus Fi-*

*lium suum factum ex muliere*; quod exponens Augustinus<sup>4</sup> dicit: "Eo utique missum, quo factum ex muliere." Sed missio Filii attribuitur præcipue Patri, ut in prima parte habitum est (quæst. XLIII, art. 8). Ergo et conceptio, secundum quam factus est ex muliere, debet præcipue Patri attribui.

3. Præterea, Proverb. IX, 1 dicitur: *Sapientia edificavit sibi domum*. Est autem sapientia Dei ipse Christus, secundum illud I. Corinth. I, 24: *Christum Dei virtutem et Dei sapientiam*: domus autem hujus sapientiæ est corpus Christi, quod etiam dicitur templum ejus, secundum illud Joan. II, 21: *Hoc autem dicebat de templo corporis sui*<sup>5</sup>. Ergo videtur quod efficere conceptionem corporis Christi debet præcipue attribui Filio. Non ergo Spiritui sancto.

Sed contra est quod dicitur Luc. I, 35: *Spiritus sanctus superveniet in te, etc.*

CONCLUSIO. — Cum ex maximo Dei amore, Filii Dei incarnatio facta sit, recte Spiritui sancto, qui est amor Patris et Filii, corporis formatio attribuitur, licet a tota Trinitate corpus Christi fuerit formatum.

Respondeo dicendum quod conceptionem corporis Christi tota Trinitas est operata<sup>6</sup>. Attribuitur tamen hoc Spiritui sancto, triplici ratione. Primo quidem quia hoc congruit causæ incarnationis, quæ consideratur ex parte Dei. Spiritus enim sanctus est amor Patris et Filii, ut in prima parte habitum est (qu. XXXVII, art. 1). Hoc autem ex maximo Dei amore provenit ut Filius Dei carnem sibi assumeret in utero virginali. Unde dicitur Joan. III, 16: *Sic Deus dilexit mundum ut Filium suum unigenitum daret*. Secundo, quia hoc congruit causæ incarnationis ex parte naturæ assumptæ. Per hoc enim datur intelligi quod humana natura assumpta est a Filio Dei in unitatem personæ, non ex aliquibus meritis, sed ex sola gratia, quæ Spiritui sancto attribuitur, secundum illud I. ad Corinth. XII, 4: *Divisiones gratiarum sunt, idem autem Spiritus*. Unde Augustinus dicit<sup>7</sup>: "Iste modus quo est natus Christus de Spiritu san-

(4) De Trinit. lib. IV, cap. 20, circa med.

(5) Puta quod in triduo reedificaret vel excitaret illud postquam solum esset, ut ibi vers. 19 videre est.

(6) Sicut et omnes alias operationes quæ dicuntur *ad extra*. (7) In Enchirid. cap. 60.

(1) Christus in eo figuratur quia nomen Melchisedech interpretatur *rex justitiæ*, et fuit rex Salem, id est *rex pacis*, et sine ulla genealogia, nec initium dierum, nec finem vitæ habens describitur. (2) De Trin. lib. I, c. 4, in fin. et c. 5.

(3) Galat. IV, 4.



eto, insinuat nobis gratiam Dei, qua homo nullis præcedentibus meritis, in ipso primo exordio naturæ suæ, quo esse cœpit, Verbo Dei copularetur in tantam personæ unitatem, ut idem ipse esset Filius Dei qui filius hominis, et filius hominis qui Filius Dei. „ Tertio, quia hoc congruit termino incarnationis. Ad hoc enim terminata est incarnatio, ut homo ille qui concipiebatur, esset sanctus et Filius Dei. Utrumque autem horum attribuitur Spiritui sancto. Nam per ipsum efficiuntur homines filii Dei, secundum illud Galat. iv, 6: *Quoniam estis Filii Dei, misit Deus Spiritum Filii sui in corda vestra, clamantem: Abba, pater.* Ipse est etiam spiritus sanctificationis, ut dicitur Rom. i. Sicut ergo alii per Spiritum sanctum sanctificantur spiritualiter, ut sint filii Dei adoptivi, ita Christus per Spiritum sanctum est in sanctitate conceptus, ut esset Filius Dei naturalis. Unde Rom. i, secundum unam Glossam (interl.) quod præmittitur, scilicet, *Qui prædestinatus est Filius Dei in virtute*, manifestatur per id quod immediate sequitur: *Secundum Spiritum sanctificationis*, id est, per hoc quod est conceptus de Spiritu sancto. Et angelus annuntians ex hoc quod præmiserat: *Spiritus sanctus superveniet in te*, concludit: *Ideoque et quod nascetur ex te sanctum, vocabitur Filius Dei.*

Ad primum ergo dicendum, quod opus conceptionis commune quidem est toti Trinitati; secundum tamen modum aliquem attribuitur singulis personis. Nam Patri attribuitur auctoritas respectu personæ Filii, qui per huiusmodi conceptionem sibi assumpsit humanam naturam; Filio autem attribuitur ipsa carnis assumptio; sed Spiritui sancto attribuitur formatio corporis, quod assumitur a Filio. Nam ipse Spiritus sanctus est Spiritus Filii, secundum illud Galat. iv, 6: *Misit Deus Spiritum Filii sui.* Sicut autem virtus animæ, quæ est in semine, per spiritum qui in semine includitur, format corpus in generatione aliorum hominum, ita virtus Dei quæ est ipse Filius, secundum illud I. Corinth. i, 24: *Christum Dei virtutem*, per Spiritum sanctum corpus formavit quod

assumpsit. Et hoc etiam verba angeli demonstrant dicentis: *Spiritus sanctus superveniet in te*, quasi ad præparandam et formandam materiam corporis Christi; et *virtus Altissimi*, id est, Christus, *obumbrabit tibi*, id est, corpus in te humanitatis accipiet incorporeum lumen Divinitatis. „ Umbra enim a lumine formatur et corpore, „ ut Gregorius dicit <sup>1</sup>. Altissimus autem intelligitur Pater, cuius virtus est Dei Filius.

Ad secundum dicendum, quod missio refertur ad personam assumentem, quæ a Patre mittitur; sed conceptio refertur ad corpus assumptum, quod operatione Spiritus sancti formatur. Et ideo licet missio et conceptio sint idem subiecto, quia tamen differunt ratione, missio attribuitur Patri, efficere autem conceptionem Spiritui sancto; sed carnem assumere attribuitur Filio.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus <sup>2</sup> dicit <sup>3</sup>, „ quæstio ista gemina ratione potest intelligi. Primum enim domus Christi Ecclesia est, quam edificavit sibi sanguine suo. Deinde potest et corpus ejus dici domus ipsius <sup>4</sup>, sicut dicitur templum ejus. Factum autem Spiritus sancti opus Filii Dei est propter naturæ et voluntatis unitatem. „

## ART. II. — UTRUM CHRISTUS

DEBEAT DICI CONCEPTUS DE SPIRITU SANCTO.

De his etiam Sent. iii, dist. 4, qu. 1, art. 1, qu. iv, et Cont. gent. lib. iv, cap. 46, et Op. iii, cap. 225.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non debeat dici conceptus de Spiritu sancto. Quia, super illud Rom. ii: *Ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia*, dicit Glossa Augustini <sup>5</sup>: „ Attendendum quod non ait, De ipso, sed, Ex ipso; ex ipso enim cæli sunt et terra, quia ipse fecit ea; non autem de ipso, quia non de substantia sua. „ Sed Spiritus sanctus non formavit corpus Christi de substantia sua. Ergo Christus non debet dici conceptus de Spiritu sancto.

2. Præterea, principium activum, de quo aliquid concipitur, se habet sicut semen in generatione. Sed Spiritus sanctus non se habuit sicut semen in conceptione Christi; dicit enim Hierony-

(1) Moral. lib. xviii, cap. 12, vers. fin.

(2) Alius auctor.

(3) In lib. De quæstionibus veteris et novi Testamenti, qu. 52.

(4) Conferri possunt Augustin. (De civ. Dei, lib. xvii, c. 20), Ambros. (De fide, lib. i, c. 7), Greg. (Moral. lib. xxxiii, cap. 21).

(5) Ord., lib. De nat. boni, cap. 27.

mus <sup>1</sup> in Expositione catholicæ fidei: "Non, sicut quidam sceleratissime opinantur, Spiritum sanctum dicimus fuisse pro semine; sed potentia ac virtute Creatoris dicimus esse operatum, id est, formatum, corpus Christi." Non ergo debet dici quod Christus sit conceptus de Spiritu sancto.

3. Præterea, nihil unum de duobus formatur, nisi aliquo modo commixtis. Sed corpus Christi formatum est de Virgine Maria. Si ergo Christus dicatur conceptus de Spiritu sancto, videtur quod facta sit commixtio quædam Spiritus sancti et materiæ, quam Virgo ministravit: quod patet esse falsum. Non ergo Christus debet dici conceptus de Spiritu sancto.

Sed *contra* est quod dicitur Matth. 1, 18: *Antequam convenirent, inventa est in utero habens de Spiritu sancto.*

CONCLUSIO. — Filius Dei convenienter de Spiritu sancto conceptus in Scripturis dicitur, quia ejus opere corpus formatum est, et ei æqualis in substantia conceptus est.

Respondeo dicendum quod conceptio non attribuitur soli corpori Christi, sed etiam ipsi Christo ratione ipsius corporis. In Spiritu autem sancto duplex habitudo consideratur respectu Christi. Nam ad ipsum Filium Dei, qui dicitur esse conceptus, habet habitudinem consubstantialitatis; ad corpus autem ejus habet habitudinem causæ efficientis <sup>2</sup>. Hæc autem præpositio *de* utramque habitudinem designat; sicut cum dicimus hominem aliquem esse de suo patre. Et ideo convenienter dicere possumus Christum esse conceptum *de* Spiritu sancto, hoc modo quod efficientia Spiritus sancti referatur ad corpus assumptum, consubstantialitas vero ad personam assumentem.

Ad *primum* ergo dicendum, quod corpus Christi, quia non est consubstantialiale Spiritui sancto, non proprie potest dici de Spiritu sancto conceptum, sed magis ex Spiritu sancto, sicut Ambrosius dicit <sup>3</sup>: "Quod ex aliquo est, aut ex substantia, aut ex potestate ejus est;

ex substantia, sicut Filius, qui a Patre est; ex potestate, sicut ex Deo omnia, quomodo et in utero habuit Maria ex Spiritu sancto."

Ad *secundum* dicendum, quod super hoc videtur esse quædam diversitas Hieronymi ad quosdam alios Doctores, qui asserunt Spiritum sanctum in conceptione Christi fuisse pro semine. Dicit enim Chrysostomus <sup>4</sup>: "Unigenito Dei in Virginem ingressuro, præcessit Spiritus sanctus, ut præcedente Spiritu sancto in sanctificationem, nascatur, scilicet Christus, secundum corpus, Divinitate ingrediente pro semine." Et Damascenus dicit <sup>5</sup>: "Obumbravit super ipsam Dei sapientia et virtus, velut divinum semen." Sed hoc de facili solvitur: quia secundum quod in semine intelligitur virtus activa, sic Chrysostomus et Damascenus comparant semini Spiritum sanctum, vel etiam Filium, qui est virtus Altissimi: secundum autem quod in semine intelligitur substantia corporalis, quæ in conceptione transmutatur, negat Hieronymus Spiritum sanctum fuisse pro semine.

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut Augustinus dicit <sup>6</sup>, non eodem modo dicitur Christus conceptus aut natus de Spiritu sancto et de Maria Virgine; nam de Maria Virgine materialiter, de Spiritu sancto vero effective. Et ideo non habuit hic locum commixtio.

#### ART. III. — UTRUM SPIRITUS SANCTUS DICI DEBEAT PATER CHRISTI SECUNDUM CARNEM <sup>7</sup>.

De his etiam Sent. III, dist. 4, qu. 1, art. 2, qu. 1, et quæst. II ad 1 et 4, et in Expos. litt. ad 2, et Cont. gent. lib. IV, cap. 47, et Opusc. III, cap. 223.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod Spiritus sanctus debeat dici pater Christi secundum humanitatem. Quia secundum Philosophum <sup>8</sup>, pater dat principium activum in generatione, mater vero ministrat materiam. Sed B. Virgo dicitur mater Christi, propter materiam quam in conceptione ejus ministravit. Ergo videtur quod etiam Spiritus sanctus possit dici pater ejus, propter hoc

(1) Pelagius.

(2) Nam Spiritus sanctus est consubstantialis Christo, quatenus est Deus; et est causa efficiens corporis et conceptionis ejus humanæ.

(3) De Spiritu sancto, lib. II, cap. 5, ad fin.

(4) Alius auctor, super Matth. hom. I in Op. imperf., ad fin.

(5) Orth. fidei lib. III, cap. 2, a princ.

(6) In Enchirid. cap. 40.

(7) Negative respondet S. Doctor juxta illud conc. Tolet. II: Nec Spiritus sanctus Pater dicendus est Filii, pro eo quod Maria eodem Spiritu sancto obumbrante concepit.

(8) De generat. animalium, lib. I, cap. 2.



quod fuit principium activum in conceptione ipsius.

2. Præterea, sicut mentes aliorum sanctorum formantur per Spiritum sanctum, ita etiam corpus Christi est per Spiritum sanctum formatum. Sed alii sancti propter prædictam formationem dicuntur filii totius Trinitatis<sup>1</sup>, et per consequens Spiritus sancti. Videtur ergo quod Christus debeat dici filius Spiritus sancti, inquantum corpus ejus est a Spiritu sancto formatum.

3. Præterea, Deus dicitur pater noster secundum hoc quod nos fecit, secundum illud Deuter. xxxii, 6: *Nonne ipse est pater tuus, qui possedit te, et fecit, et creavit te?* Sed Spiritus sanctus fecit corpus Christi, ut dictum est (art. 1 huj. qu.). Ergo Spiritus sanctus debet dici pater Christi secundum corpus ab ipso formatum.

Sed contra est quod Augustinus dicit<sup>2</sup>: "Natus est Christus de Spiritu sancto non sicut filius, et de Maria Virgine sicut filius."

CONCLUSIO. — Cum quod secundum perfectam rationem de aliquo dicitur, secundum imperfectam rationem de eodem non dicatur, et Christus sit Filius Dei ratione generationis æternæ, secundum perfectam filiationis rationem; consequens est, eum nec ratione creationis, nec ratione justificationis Filium Spiritus sancti aut totius Trinitatis, dici debere.

Respondeo dicendum quod nomina paternitatis et maternitatis, et filiationis generationem consequuntur; non tamen quamlibet, sed proprie generationem viventium, et præcipue animalium. Non enim dicimus quod ignis generatus sit filius ignis generantis, nisi forte secundum metaphoram; sed hoc solum dicimus in animalibus, quorum generatio est magis perfecta. Nec tamen omne quod in animalibus generatur, filiationis accipit nomen, sed solum illud quod generatur in similitudinem generantis. Unde, sicut Augustinus dicit<sup>3</sup>, non dicimus quod capillus qui nascitur ex homine, sit filius hominis; nec etiam dicimus quod homo qui nascitur, sit filius seminis; quia nec capillus habet

similitudinem hominis, nec homo qui nascitur ex semine, habet similitudinem seminis, sed hominis generantis. Et si quidem perfecta sit similitudo, erit perfecta filiatio tam in divinis quam in humanis; si autem sit similitudo imperfecta, erit etiam filiatio imperfecta; sicut in homine est quædam similitudo Dei imperfecta, et inquantum creatus est ad imaginem Dei, et inquantum recreatus est secundum similitudinem gratiæ: et ideo utroque modo potest homo dici filius Dei, et quia scilicet est creatus ad imaginem ejus, et quia est ei assimilatus per gratiam. — Est autem considerandum quod illud quod de aliquo dicitur secundum perfectam rationem, non est dicendum de eo secundum rationem imperfectam; sicut quia Socrates dicitur naturaliter homo secundum propriam rationem hominis, nunquam dicitur homo secundum illam significationem qua pictura hominis dicitur homo, licet forte ipse assimiletur alteri homini. — Christus autem est Filius Dei secundum perfectam rationem filiationis; unde quamvis secundum humanam naturam sit creatus et justificatus; non tamen debet dici Filius Dei neque ratione creationis, neque ratione justificationis, sed solum ratione generationis æternæ, secundum quam est filius Patris solius. Et ideo nullo modo debet dici Christus filius Spiritus sancti, nec etiam totius Trinitatis.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus conceptus est de Maria Virgine materiam ministrante in similitudinem speciei; et ideo dicitur filius ejus. Christus autem, secundum quod homo, conceptus est de Spiritu sancto sicut de activo principio<sup>4</sup>; non tamen secundum similitudinem speciei, sicut homo nascitur de patre suo: et ideo Christus non dicitur filius Spiritus sancti.

Ad secundum dicendum, quod homines qui spiritualiter formantur a Spiritu sancto, non possunt dici filii Dei secundum perfectam rationem filiationis: et ideo dicuntur filii Dei secundum filiationem imperfectam, quæ est secun-

(4) Formationem foetus operante in supplementum viri vel virilis virtutis: alioquin non de Spiritu sancto natus vel conceptus (ut exprimitur in symbolo), sed a Spiritu sancto factus diceretur.

(1) Æquivalenter, cum dicuntur filii Dei (Joan. 1, 12; Rom. viii, 14; Galat. iii, 26; Philip. ii, 15, ut et I. Joan. iii, 1).

(2) In Enchir. cap. 40. (3) Ibid. cap. 39.

dam similitudinem gratiæ, et quæ est a tota Trinitate. Sed de Christo est alia ratio, ut dictum est (in corp. art.).

Et similiter dicendum est ad *tertium*.

**ART. IV. — UTRUM B. VIRGO ALIQUID ACTIVE EGERIT IN CONCEPTIONE CORPORIS CHRISTI<sup>1</sup>.**

De his etiam infra, quæst. xxxiii, art. 4 ad 2, et Sent. iii, dist. 3, quæst. ii, art. 1.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod B. Virgo aliquid active egerit in conceptione corporis Christi. Dicit enim Damascenus<sup>2</sup>, "quod Spiritus sanctus supervenit Virgini, purgans ipsam, et virtutem susceptivam Verbi Dei tribuens, simul autem et generativam." Sed virtutem generativam passivam habebat a natura, sicut et quælibet femina. Ergo dedit ei virtutem generativam activam: et sic aliquid active egit in conceptione Christi.

2. Præterea, omnes virtutes animæ vegetabilis sunt virtutes activæ, sicut Commentator dicit<sup>3</sup>. Sed potentia generativa tam in mare quam in femina pertinet ad animam vegetabilem. Ergo tam in mare quam in femina active operatur ad conceptionem prolis.

3. Præterea, femina ad conceptionem prolis materiam ministrat, ex qua naturaliter corpus prolis formatur. Sed natura est principium motus intrinsecum. Ergo videtur quod in ipsa materia, quam B. Virgo ministravit ad conceptum Christi, fuerit aliquod principium activum.

Sed *contra* est quod principium activum in generatione dicitur ratio seminalis. Sed, sicut Augustinus dicit<sup>4</sup>, "corpus Christi in sola materia corporali per divinam conceptionis formationisque rationem de Virgine assumptum est, non autem secundum aliquam rationem seminalem humanam." Ergo B. Virgo nihil active fecit in conceptione corporis Christi.

**CONCLUSIO.** — Quanquam beata Virgo ante Filii Dei conceptionem aliquid egerit, materiam præparando; nihil tamen in illius conceptione egit, sed solam materiam ministravit, cum a Spiritu sancto acceperit ut illius tantum mater esset.

Respondæo dicendum quod quidam dicunt B. Virginem aliquid active operatam esse in conceptione Christi et naturali virtute, et supernaturali. Naturali quidem virtute, quia ponunt quod in qualibet materia naturali est aliquod activum principium; alioquin credunt quod non esset transmutatio naturalis. In quo decipiuntur, quia transmutatio dicitur naturalis propter principium intrinsecum, non solum activum, sed etiam passivum. Expresse enim dicit Philosophus<sup>5</sup>, quod in gravibus et levibus est principium passivum motus naturalis, et non activum. Nec est possibile quod materia agat ad sui formationem, quia non est actu: nec est etiam possibile quod aliquid moveat seipsum, nisi dividatur in duas partes, quarum una sit movens, et alia sit mota; quod in solis animalibus contingit<sup>6</sup>. Supernaturali autem virtute, quia dicunt ad matrem requiri quod non solum materiam ministret (quæ est sanguis menstruus), sed etiam semen, quod commixtum virili semini habet virtutem activam in generatione. Et quia in beata Virgine nulla fuit facta resolutio seminis propter integerrimam ejus virginitatem, dicunt quod Spiritus sanctus supernaturaliter ei tribuit virtutem activam in conceptione corporis Christi, quam aliæ matres habent per semen resolutum. — Sed hoc non potest stare: quia cum quælibet res sit propter suam operationem, ut dicitur<sup>7</sup>, natura non distingueret ad opus generationis sexum maris et feminae, nisi esset distincta operatio maris ab operatione feminae. In generatione autem distinguitur operatio agentis et patientis. Unde relinquitur quod tota virtus activa sit ex parte maris, passio autem ex parte feminae: propter quod in plantis, in quibus utraque vis commiscetur, non est distinctio maris et feminae. — Quia igitur B. Virgo non hoc accepit ut esset pater Christi, sed mater, consequens est quod non acceperit potentiam activam in conceptione Christi, sive aliquid egerit, ex quo sequitur ipsam fuisse patrem Christi; sive nihil egerit, ut quidam di-

(1) Docet S. Thomas B. Virginem nihil active operatam esse in conceptione Christi; id est, in ipsa corporis ejus formatione et organizatione.

(2) Orth. fid. lib. iii, cap. 2, ante med.

(3) De anima, lib. ii, comment. 33 et seq.

(4) Sup. Gen. ad litt. lib. x, cap. 20 et 21.

(5) Physic. lib. viii, text. 29 et seq.

(6) Ut probatur Phys. lib. viii, text. 30.

(7) De cælo, lib. ii, text. 17.



cunt, ex quo sequitur hujusmodi potentiam activam ei frustra fuisse collatam. Et ideo dicendum est quod in ipsa conceptione Christi B. Virgo nihil active operata est, sed solam materiam ministravit; operata tamen est ante conceptionem aliquid active, præparando materiam, ut esset apta conceptui.

Ad *primum* ergo dicendum, quod illa conceptio tria privilegia habuit: scilicet quod esset sine peccato originali; quod esset non puri hominis, sed Dei et hominis; item quod esset conceptio virginis; et hæc tria habuit a Spiritu sancto. Et ideo dicit Damascenus quantum ad primum, quod Spiritus sanctus supervenit Virgini purgans ipsam, id est, præservans, ne cum peccato originali conciperet. Quantum ad secundum dicit: "Et virtutem susceptivam Verbi Dei tribuens, id est, ut conciperet Verbum Dei. Quantum autem ad tertium dicit: "Simul autem et generativam; id est, ut scilicet manens virgo posset generare, non quidem active, sed passive; sicut aliae matres hoc consequuntur ex semine viri.

Ad *secundum* dicendum, quod potentia generativa in femina est imperfecta respectu potentiae generativæ quæ est in mare. Et ideo sicut in artibus ars inferior disponit materiam, ars autem superior inducit formam, ut dicitur<sup>1</sup>, ita etiam virtus generativa feminae præparat materiam, virtus autem activa maris format materiam præparatam.

Ad *tertium* dicendum, quod ad hoc quod transmutatio sit naturalis, non requiritur quod in materia sit principium activum, sed solum passivum, ut dictum est (in corp. art.).

## QUESTIO XXXIII.

### DE MODO ET ORDINE CONCEPTIONIS CHRISTI, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de modo et ordine conceptionis Christi; et circa hoc quærentur quatuor: 1. Utrum corpus Christi in primo instanti conceptionis fuerit formatum. — 2. Utrum in primo instanti conceptionis fuerit animatum. — 3. Utrum in primo instanti conceptionis fuerit a Verbo assumptum. — 4. Utrum conceptio illa fuerit naturalis vel miraculosa.

(1) Phys. lib. II, text. 25.

(2) Fide certum est, ait Sylvius, quod corpus Christi non sit formatum per additamenta et temporum intervalla communi aliorum more,

### ART. I. — UTRUM CORPUS CHRISTI FUERIT FORMATUM IN PRIMO INSTANTI CONCEPTIONIS?

De his etiam Sent. III, dist. 3, quæst. V, art. 2, et Cont. gent. lib. IV, cap. 44.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod corpus Christi non fuerit formatum in primo instanti conceptionis. Dicitur enim Joan. II, 20: *Quadraginta et sex annis edificatum est templum hoc*; quod exponens Augustinus<sup>3</sup> dicit: "Hic numerus perfectioni dominici corporis aperte congruit; id est<sup>4</sup> dicit: "Non absurde quadraginta sex annis dicitur fabricatum esse templum, quod corpus ejus figurabat, ut quot anni fuerunt in fabricatione templi, tot dies fuerint in corporis dominici perfectione. Non ergo in primo instanti conceptionis corpus Christi fuit perfecte formatum.

2. Præterea, ad formationem corporis Christi requirebatur motus localis, quo purissimi sanguines de corpore Virginis ad locum generationi congruum pervenirent. Nullum autem corpus potest moveri localiter in instanti, eo quod tempus motus dividitur secundum divisionem mobilis<sup>5</sup>. Ergo corpus Christi non fuit in instanti formatum.

3. Præterea, corpus Christi formatum est ex purissimis sanguinibus Virginis, ut supra habitum est (qu. XXXI, art. 5). Non autem potuit esse materia illa in eodem instanti sanguis et caro, quia sic materia simul fuisset sub duabus formis. Ergo aliud fuit instans in quo ultimo fuit sanguis, et aliud in quo primo fuit caro formata. Sed inter quælibet duo instantia est tempus medium. Ergo corpus Christi non fuit in instanti formatum, sed per aliquod tempus.

4. Præterea, sicut potentia augmentativa requirit determinatum tempus in suo actu, ita etiam virtus generativa: utraque enim est potentia naturalis ad vegetativam animam pertinens. Sed corpus Christi fuit determinato tempore augmentatum, sicut et aliorum hominum corpora: dicitur enim Lucæ II, 52, quod *proficiebat sapientia et ætate*. Ergo videtur quod pari ratione formatio corporis ejus, quæ pertinet ad vim genera-

sed statim: quod factum omnino in instanti, etsi certum sit, non constat tamen esse fidei.

(3) De Trin. lib. IV, cap. 5.

(4) Quæst. lib. XXXIII, qu. 56, in fin.

(5) Ut probatur Physic. lib. VI, text. 37 et 38.

tivam, non fuerit in instanti, sed determinato tempore, quo aliorum hominum corpora formantur.

Sed *contra* est quod Gregorius dicit <sup>1</sup>: "Angelo nuntiante, et Spiritu sancto adveniente, mox Verbum in utero. mox intra uterum Verbum caro."

**CONCLUSIO.** — Cum Spiritus sancti opere conceptum fuerit Filii Dei corpus, quod assumpsit, decuit ut instanti eodem conceptum formaretur, et a Filio Dei assumeretur.

Respondeo dicendum quod in conceptione corporis Christi tria est considerare: primo quidem motum localem sanguinis ad locum generationis; secundo, formationem corporis ex tali materia; tertio autem augmentum, quo perducitur ad quantitatem perfectam: in quorum medio ratio conceptionis consistit; nam primum est conceptionis præambulum; tertium autem conceptionem consequitur. Primum autem non potuit esse in instanti, quia hoc est contra ipsam rationem motus localis corporis cujuscumque, cujus partes successive subintraunt locum. Similiter et tertium oportet esse successivum, tum quia augmentum non est sine motu locali, tum etiam quia procedit ex virtute animæ jam in corpore formato operantis, quæ non operatur nisi in tempore. Sed ipsa formatio corporis, in qua principaliter ratio conceptionis consistit, fuit in instanti, duplici ratione. Primo quidem propter virtutem agentis infinitam, scilicet Spiritus sancti, per quem corpus Christi est formatum, ut supra dictum est (quæst. præc., art. 1). Tanto enim aliquod agens citius potest materiam disponere, quanto majoris virtutis est: unde agens infinitæ virtutis potest in instanti materiam disponere ad debitam formam. Secundo ex parte personæ Filii, cujus corpus formabatur. Non enim erat congruum ut corpus humanum assumeret, nisi formatum. Si autem ante formationem perfectam aliquod tempus conceptionis præcessisset, non posset tota conceptio attribui Filio Dei, quæ non attribuitur ei nisi ratione assumptionis. Et ideo in primo instanti quo materia adunata pervenit ad locum ge-

nerationis, fuit perfecte formatum corpus Christi et assumptum. Et per hoc dicitur ipse Filius Dei conceptus, quod aliter dici non posset <sup>2</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod verbum Augustini utrobique non refertur ad solam formationem corporis Christi, sed ad formationem simul cum determinato augmento usque ad tempus partus. Unde secundum rationem illius numeri dicitur perfici tempus novem mensium, quo Christus fuit in utero Virginis.

Ad *secundum* dicendum, quod motus ille localis non comprehenditur infra ipsam conceptionem, sed est conceptioni præambulus.

Ad *tertium* dicendum, quod non est assignare ultimum instans, in quo materia illa fuit sanguis; sed est assignare ultimum tempus, quod continuatur nullo interveniente medio ad primum instans in quo fuit caro Christi formata: et hoc instans fuit terminus temporis motus localis materiæ ad locum generationis.

Ad *quartum* dicendum quod augmentum fit per potentiam augmentativam ipsius quod augetur; sed formatio corporis fit per potentiam generativam non ejus qui generatur, sed ipsius generantis ex semine, in quo operatur vis formativa ab anima patris derivata. Corpus autem Christi non fuit formatum ex semine viri, sicut supra dictum est (qu. præc., art. 1), sed ex operatione Spiritus sancti. Et ideo talis debuit esse formatio, ut Spiritum sanctum deceret. Sed augmentum corporis Christi fuit factum secundum potentiam augmentativam animæ Christi; quæ cum sit specie conformis animæ nostræ, eodem modo debuit corpus illud augmentari, sicut et alia hominum corpora augmentantur, ut ex hoc ostenderetur veritas humanæ naturæ.

**ART. II. — UTRUM CORPUS CHRISTI FUERIT ANIMATUM IN PRIMO INSTANTI SUÆ CONCEPTIONIS.**

De his etiam Sent. iii, dist. 3, qu. v, art. 2 ad 3, et Cont. gent. lib. iv, c. 44 et 45 ad 2, et Op. ii, cap. 223 et 225, et Joan. i, lect. 15, et c. 2, lect. 3.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod corpus Christi non fuerit ani-

matum esse corpus Domini in utero Virginis sanctæ, et deinceps unitum esse ei Deum Verbum atque animam, ut quæ prius extiterit, anathema sit.

(1) Moral. lib. xviii, cap. 27, inter med. et fin.

(2) Huc pertinet anathematismus quem ex conc. quodam Constantinop. refert Nicephorus (i, 17, c. 28): Si quis dicit aut sentit prius for-



matum in primo instanti suæ conceptionis. Dicit enim Leo papa in epistola ad Julianum<sup>1</sup>: "Non alterius naturæ erat caro Christi quam nostra; nec alia illi quam cæteris hominibus anima est inspirata principio. Sed aliis hominibus non infunditur anima in primo instanti suæ conceptionis. Ergo nec corpori Christi anima debuit infundi in primo instanti suæ conceptionis."

2. Præterea, anima, sicut quælibet forma naturalis, requirit determinatam quantitatem in sua materia<sup>2</sup>. Sed in primo instanti conceptionis corpus Christi non habuit tantam quantitatem quantum habent corpora aliorum hominum quando animantur: alioquin si continue fuisset postmodum augmentatum, vel citius fuisset natum, vel in sua natiuitate fuisset majoris quantitatis quam alii infantes: quorum primum est contra Augustinum in lib. iv De Trinit.<sup>3</sup>, ubi probat eum spatio novem mensium in utero Virginis fuisse; secundum autem est contra Leonem papam, qui in sermone Epiphaniæ<sup>4</sup> dicit quod Magi invenerunt puerum Jesum "in nullo ab humanæ infantie generalitate dissimilem"<sup>5</sup>. Non ergo corpus Christi fuit animatum in primo instanti suæ conceptionis.

3. Præterea, ubicumque est prius et posterius, oportet esse plura instantia. Sed secundum Philosophum<sup>6</sup>, in generatione hominis requiritur prius et posterius; prius enim est vivum, et postea animal, et postea homo. Ergo non potuit animatio Christi perfici in primo instanti suæ conceptionis.

Sed contra est quod Damascenus dicit<sup>7</sup>: "Simul caro, simul Dei Verbi caro, simul caro animata anima rationali et intellectuali."

CONCLUSIO. — Cum Filius Dei conceptus fuerit de Spiritu sancto, ita ut corpus mediante anima assumpserit, corpus ejus in instanti suæ conceptionis animatum fuit anima rationali.

Respondeo dicendum quod ad hoc quod conceptio ipsi Filio Dei attribuitur, ut in Symbolo confitemur dicentes: *Qui*

*conceptus est de Spiritu sancto*, necesse est dicere quod ipsum corpus Christi, dum conciperetur, esset a Verbo Dei assumptum. Ostensum est autem supra (quæst. vi, art. 1 et 2), quod Verbum Dei assumpsit corpus, mediante anima; et animam, mediante spiritu, id est, intellectu. Unde oportuit quod in primo instanti conceptionis corpus Christi esset animatum anima rationali.

Ad primum ergo dicendum, quod principium inspirationis animæ potest considerari dupliciter. Uno modo secundum dispositionem corporis: et sic non ab alio principio inspirata est anima corpori Christi et corporibus aliorum hominum; sicut enim statim formato corpore alterius hominis infunditur anima, ita fuit in Christo. Alio modo potest considerari dictum principium solum secundum tempus: et sic quia prius tempore formatum fuit perfecte corpus Christi, prius tempore fuit etiam animatum.

Ad secundum dicendum, quod anima requirit debitam quantitatem in materia cui infunditur; sed ista quantitas quamdam latitudinem habet, quia et in majori et in minori quantitate salvatur. Quantitas autem corporis, quam habet cum primo sibi infunditur anima, proportionatur quantitati perfectæ ad quam per augmentum perveniet; ita scilicet quod majorum hominum corpora majorem quantitatem habent in prima animatione. Christus autem in perfecta ætate habuit decentem et mediocrem quantitatem, cui proportionabatur quantitas quam corpus ejus habuit in tempore quo aliorum hominum corpora animantur; minorem tamen habuit in principio suæ conceptionis; sed tamen illa parva quantitas non erat tam parva, ut in ea non posset rationalis anima conservari; cum in tali quantitate quorundam parvorum hominum corpora animantur<sup>8</sup>.

Ad tertium dicendum, quod in generatione aliorum hominum locum habet quod dicit Philosophus, propter hoc quod successive corpus formatur et dis-

(1) In noviss. edit. Ven. 35, apud Ques. 25, al. 11, prope fin.

(2) Id est, in materia quam informat, ut colligitur ex libro i Physic., text. 36 ac deinceps.

(3) Cap. 5. (4) 4 in eod. festo, cap. 3, ad fin.

(5) Ita Mss. et edit. melioris notæ cum textu S. Leonis. Al. *discretum*.

(6) De generatione animalium, lib. ii, cap. 3, circa princ., et cap. 4, ad fin.

(7) Orth. fid. lib. iii, cap. 2, a med.

(8) Quales illi quos *nanos* appellamus, ait Nicolai, a non crescendo græce ita dictos: quales etiam quos a cubito græci *pygmæos* vocant, quia cubiti magnitudinem non excedunt.

ponitur ad animam; unde primo tanquam imperfecte dispositum recipit animam imperfectam, et postmodum, quando perfecte est dispositum, recipit animam perfectam<sup>1</sup>. Sed corpus Christi propter infinitam virtutem agentis fuit perfecte dispositum in instanti: unde statim in primo instanti recepit formam perfectam, id est, animam rationalem.

**ART. III. — UTRUM CORPUS CHRISTI IN PRIMO INSTANTI SUÆ CONCEPTIONIS FUERIT A VERBO ASSUMPTUM.**

De his etiam Sent. III. dist. 2, quæst. II, art. 3. et dist. 3, qu. V, art. 2, et Cont. gent. I. IV, cap. 44 et 45.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod caro Christi prius fuerit concepta, et postmodum assumpta. Quod enim non est, non potest assumi. Sed caro Christi per conceptionem esse incæpit. Ergo videtur quod fuerit assumpta a Verbo Dei; postquam fuit concepta.

2. Præterea, caro Christi fuit assumpta a Verbo Dei, mediante anima rationali<sup>2</sup>. Sed in termino conceptionis accipit animam rationalem. Ergo in termino conceptionis fuit assumpta. Sed in termino conceptionis dicitur jam concepta. Ergo prius fuit concepta et postmodum assumpta.

3. Præterea, in omni generato prius tempore est id quod est imperfectum, eo quod est perfectum, ut patet per Philosophum<sup>3</sup> in lib. IX Metaphys. <sup>4</sup>. Sed corpus Christi est quiddam generatum. Ergo ad ultimam perfectionem, quæ consistit in unione ad Verbum Dei, non statim in primo instanti conceptionis pervenit; sed primo fuit caro concepta et postmodum assumpta.

Sed contra est quod Augustinus<sup>5</sup> dicit<sup>6</sup>: "Firmissime tene et nullatenus dubites, carnem Christi non fuisse conceptam in utero Virginis, priusquam susceperetur a Verbo."

**CONCLUSIO.** — Cum caro Christi nullam aliam quam Verbi Dei hypostasim

habuerit, non prius in utero concepta fuit, quam a Verbo Dei assumpta.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. XVI, art. 6 et 7), proprie dicimus Deum factum esse hominem; non autem proprie dicimus quod homo factus sit Deus: quia scilicet Deus assumpsit sibi id quod est hominis; non autem præexistit id quod est hominis, quasi per se subsistens, antequam susceperetur a Verbo. Si autem caro Christi fuisset concepta, antequam susceperetur a Verbo, habuisset aliquando aliquam hypostasim præter hypostasim Verbi Dei; quod est contra rationem incarnationis, secundum quam ponimus, Verbum Dei esse unitum humanæ naturæ et omnibus partibus ejus in unitate hypostasis. Nec fuit conveniens quod hypostasim præexistentem humanæ naturæ, vel alicujus partis ejus, Verbum Dei sua assumptione destrueret. Et ideo contra fidem est dicere quod caro Christi prius fuerit concepta, et postmodum assumpta a Verbo Dei.

Ad primum ergo dicendum, quod si caro Christi non fuisset in instanti formata seu concepta, sed per temporis successionem, oporteret alterum duorum sequi, vel quod assumptum nondum esset caro<sup>7</sup>, vel quod prius esset conceptio carnis quam ejus assumptio. Sed quia ponimus conceptionem in instanti esse perfectam, consequens est quod in illa carne simul fuit concipi et conceptum esse; et, sicut Augustinus<sup>8</sup> dicit<sup>9</sup>, "dicimus ipsum Dei Verbum suæ carnis acceptione conceptum, ipsamque carnem Verbi incarnatione conceptam."

Et per hoc patet etiam responsio ad secundum: nam simul dum caro illa concipitur, concepta est et animatur.

Ad tertium dicendum, quod in mysterio incarnationis non consideratur ascensus, quasi alicujus præexistentis proficientis usque ad unionis dignitatem, sicut posuit Photinus hæreticus<sup>10</sup>;

(1) Variarum animarum successionem in formatione hominis admisit S. Doctor (part. I, quæst. LXXVI, art. 3 ad 3, et quæst. CXVIII, art. 2 ad 2), et hic sententiam istam renovat.

(2) Ex quæst. VI, art. 1, ubi hoc ex professo docetur et rursum art. 2 indicatur.

(3) Puta cum ait illud quod potentia tantum est homo vel frumentum, velut materia vel semen, esse tempore prius eo quod actu homo vel frumentum est, etc.

(4) Text. 13. (5) Fulgentius.

(6) Lib. De fide ad Petrum, cap. 18.

(7) Sive, ait Nicolai, quod fuisset assumptum antequam esset caro, perfecta nempe ac humana; puta cum adhuc formam embryonis haberet. (8) Fulgentius.

(9) Lib. De fide ad Petrum, cap. 18.

(10) Quod his verbis damnavit concilium Florentinum: "Sacrosancta romana Ecclesia damnat Ebionem, Cerinthus, Marcionem, Paulum Samosatam, Photinum, omnesque similiter blasphemantes, qui Jesum Christum esse verum Deum negaverant, ipsum purum hominem confitentes: qui divinæ gratiæ participatione ma-



sed potius consideratur ibi descensus, secundum quod perfectum Dei Verbum imperfectionem naturæ nostræ sibi assumpsit, secundum illud Joan. vi, 38: *Descendi de cælo.*

**ART. IV. — UTRUM CONCEPTIO CHRISTI FUERIT NATURALIS VEL MIRACULOSA.**

De his etiam Sent. iii, dist. 3, quæst. ii, art. 2, et Cont. gent. lib. iv, cap. 45, et quol. vi, quæst. x, et Opusc. ii, c. 225 usque 232, et Isa vii, lect. 2.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod conceptio Christi fuerit naturalis. Secundum enim conceptionem carnis Christus dicitur filius hominis. Est autem verus et naturalis filius hominis, sicut verus et naturalis Dei Filius. Ergo ejus conceptio fuit naturalis.

2. Præterea, nulla creatura producit operationem miraculosam. Sed conceptio Christi attribuitur B. Virgini, quæ est pura creatura: dicitur enim quod Virgo Christum concepit<sup>1</sup>. Ergo videtur quod non sit miraculosa conceptio, sed naturalis.

3. Præterea, ad hoc quod aliqua transmutatio sit naturalis, sufficit quod principium passivum sit naturale, ut supra habitum est (quæst. præc., art. 4). Sed principium passivum ex parte matris in conceptione Christi fuit naturale, ut ex dictis patet (ibid.). Ergo conceptio Christi fuit naturalis.

Sed *contra* est quod Dionysius dicit<sup>2</sup>: "Super hominem operabatur Christus ea quæ sunt hominis; et hoc monstrat Virgo supernaturaliter concipiens."

**CONCLUSIO.** — Quanquam ex parte materiæ fuerit Christi conceptio naturalis, miraculosa tamen et supernaturalis simpliciter fuit ex parte Dei operantis.

Respondeo dicendum quod, sicut Ambrosius dicit<sup>3</sup>, "multa in hoc mysterio et secundum naturam invenies et ultra naturam." Si enim consideremus id quod est ex parte materiæ conceptus, quam mater ministravit, totum est naturale. Si vero consideremus id quod est ex parte virtutis activæ, totum est miraculosum. Sed quia unumquodque

magis judicatur secundum formam quam secundum materiam, et similiter secundum agens quam secundum patiens, inde est quod conceptio Christi debet dici simpliciter miraculosa et supernaturalis, sed secundum aliquid naturalis.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Christus dicitur naturalis filius hominis, in quantum habet naturam humanam veram<sup>4</sup>, per quam est filius hominis, licet eam miraculose habuerit; sicut cæcus illuminatus videt naturaliter per potentiam visivam, quam miraculose accepit.

Ad *secundum* dicendum, quod conceptio attribuitur Virgini beatæ, non tanquam principio activo, sed quia ministravit materiam conceptui, et in ejus utero est conceptio celebrata.

Ad *tertium* dicendum, quod principium passivum naturale sufficit ad transmutationem naturalem, quando naturali et consueto modo movetur a principio activo proprio; sed hoc in proposito non habet locum, et ideo conceptio illa non potest dici simpliciter naturalis.

**QUESTIO XXXIV.**

**DE PERFECTIONE PROLIS CONCEPTÆ, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.**

Deinde considerandum est de perfectione prolis conceptæ; et circa hoc quærantur quatuor: 1. Utrum in primo instanti conceptionis Christus fuerit sanctificatus per gratiam. — 2. Utrum in eodem instanti habuerit usum liberi arbitrii. — 3. Utrum in eodem instanti potuerit mereri. — 4. Utrum in eodem instanti fuerit plene comprehensor.

**ART. I. — UTRUM CHRISTUS IN PRIMO INSTANTI SUÆ CONCEPTIONIS FUERIT SANCTIFICATUS PER GRATIAM.**

De his etiam Sent. iii, dist. 3, quæst. v, art. 3.

Ad *primum* sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non fuerit sanctificatus in primo instanti suæ conceptionis. Dicitur enim I. Cor. xv, 46: *Non prius quod spirituale est, sed quod animale, deinde quod spirituale*<sup>5</sup>. Sed sanctificatio gratiæ pertinet ad spiritualitatem. Non ergo statim a principio suæ conceptionis

(3) In lib. De incarnatione, cap. 6, circa med.

(4) Id est, in quantum habet naturam humanam sibi communicatam per viam conceptionis et generationis humanæ, ut animadvertit Sylvius.

(5) Occasione resurrectionis in qua dicitur corpus quod seminatur animale, resurrecturum spirituale.

jori quam sanctioris vitæ merito suscepisset, divinus homo diceretur.

(1) In officio Ecclesiæ, sive in hymno Laudum infra Nativitatem Christi, cujus est auctor Sedulius; ibi enim sic Ecclesia: *Intacta nesciens virum, Verbo concepit Filium*: alludendo ad illud Luc. i, 38: *Fiat mihi secundum verbum tuum.*

(2) In epist. ad Cajum monach., 4, circa med.

Christus percepit gratiam sanctificationis, sed post aliquod spatium temporis.

2. Præterea, sanctificatio videtur esse a peccato, secundum illud I. Cor. vi, 11: *Et hæc quidem fuistis aliquando, scilicet peccatores; sed abluti estis, sed sanctificati estis.* Sed in Christo nunquam fuit peccatum. Ergo non convenit ei sanctificari per gratiam.

3. Præterea, sicut per Verbum Dei omnia facta sunt, ita per Verbum incarnatum sunt omnes homines sanctificati, qui sanctificantur <sup>1</sup>, *Qui sanctificat et qui sanctificantur ex uno omnes.* Sed " Verbum Dei, per quod facta sunt omnia, non est factum, „ ut Augustinus dicit <sup>2</sup>. Ergo Christus, per quem sanctificantur omnes, non est sanctificatus.

Sed *contra* est quod dicitur Luc. i, vers. 35: *Quod ex te nascetur sanctum, vocabitur Filius Dei.* Et Joan. cap. x, 36: *Quem Pater sanctificavit et misit in mundum.*

**CONCLUSIO.** — Cum Christi corpus in primo instanti suæ conceptionis animatum fuerit, et a Dei Verbo assumptum, necessario habuit in eodem instanti plenitudinem omnium gratiarum, qua sanctificaretur anima, et corpus ejus.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. vii, art. 1), abundantia gratiæ sanctificantis animam Christi derivatur ex ipsa Verbi unionem, secundum illud Joau. i, 14: *Vidimus gloriam ejus, quasi Unigeniti a Patre, plenum gratiæ et veritatis.* Ostensum est autem supra (quæst. præc.), quod in primo instanti suæ conceptionis corpus Christi animatum fuit, et a Verbo Dei assumptum. Unde consequens est quod in primo instanti suæ conceptionis Christus habuerit plenitudinem gratiæ sanctificantis animam et corpus ejus.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ille ordo quem ponit ibi Apostolus, pertinet ad eos qui per profectum ad spirituale statum perveniunt <sup>3</sup>. In mysterio autem incarnationis magis consideratur descensus divinæ plenitudinis in naturam humanam, quam profectus humanæ naturæ quasi præexistentis in

Deum. Et ideo in homine Christo a principio fuit perfecta spiritualitas.

Ad *secundum* dicendum, quod sanctificari est aliquid fieri sanctum. Fit autem aliquid non solum ex contrario, sed etiam ex negative vel privative opposito: sicut album fit ex nigro, et etiam ex non albo. Nos autem ex peccatoribus sancti efficimur, et ita sanctificatio nostra est ex peccato. Sed Christus quidem secundum hominem factus est sanctus, quia hanc gratiæ sanctitatem non semper habuit; non tamen factus est sanctus ex peccatore, quia peccatum numquam habuit; sed factus est sanctus ex non sancto secundum hominem, non quidem privative, ut scilicet aliquando fuerit homo et non fuerit sanctus; sed negative, quia scilicet quando non fuit homo, non habuit sanctitatem humanam; et ideo simul factus fuit homo et sanctus homo. Propter quod angelus dicit <sup>4</sup>: *Quod nascetur ex te sanctum;* quod exponens Gregorius <sup>5</sup> dicit: " Ad distinctionem nostræ sanctitatis Jesus sanctus nasciturus asseritur: nos quippe, si sancti efficimur, non tamen nascimur, quia ipsa naturæ corruptibilis conditione constringimur; ille autem solus veraciter sanctus natus est, qui ex commixtione carnalis copulæ conceptus non est. „

Ad *tertium* dicendum, quod aliter operatur Pater creationem rerum per Filium, aliter tota Trinitas sanctificationem hominum per hominem Christum. Nam Verbum Dei est ejusdem virtutis et operationis cum Deo Patre: unde Pater non operatur per Filium, sicut per instrumentum quod movet motum. Humanitas autem Christi est sicut instrumentum Divinitatis, ut supra dictum est (quæst. xiii, art. 3); et ideo humanitas Christi est sanctificans et sanctificata.

**ART. II.** — UTRUM CHRISTUS IN PRIMO INSTANTI SUÆ CONCEPTIONIS HABUERIT USUM LIBERI ARBITRII <sup>6</sup>.

De his etiam De ver. quæst. xxix, art. 8.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus secundum hominem

(1) Hebr. ii, 11.

(2) De Trin. lib. i, cap. 6. parum a princ.

(3) Tam corporis de quo principaliter ac directe ibi agitur, quam animæ sine qua corpus non fit spirituale quoad statum. (4) Luc. i.

(5) Moral. lib. xviii, cap. 27, inter med. et fin.

(6) Affirmative respondet S. Doctor juxta illud S. Bernardi (hom. ii super *Misæus*): " Vir erat Jesus, necdum etiam natus, sed sapientia, non ætate: animi vigore, non viribus corporis; maturitate sensuum, non corpulentia membrorum. „



non habuerit usum liberi arbitrii in primo instanti suæ conceptionis. Prius est enim esse rei quam agere vel operari <sup>1</sup>. Usus autem liberi arbitrii est quædam operatio. Cum ergo anima Christi esse inciperit in primo instanti suæ conceptionis, ut ex prædictis patet (art. præc.), videtur esse impossibile quod in primo instanti conceptionis habuerit usum liberi arbitrii.

2. Præterea, usus liberi arbitrii est electio. Electio autem præsupponit deliberationem consilii; dicit enim Philosophus <sup>2</sup>, quod "electio est appetitus præconsiliati. Ergo videtur impossibile quod in primo instanti suæ conceptionis Christus habuerit usum liberi arbitrii.

3. Præterea, liberum arbitrium est facultas voluntatis et rationis, ut in prima parte habitum est (qu. LXXXIII, art. 3); et ita usus liberi arbitrii est actus voluntatis et rationis, sive intellectus. Sed actus intellectus præsupponit actum sensus, qui esse non potest sine convenientia organorum, quæ non videntur fuisse in primo instanti conceptionis Christi. Ergo videtur quod Christus non potuerit habere usum liberi arbitrii in primo instanti suæ conceptionis.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit <sup>3</sup>: "Mox ut Verbum venit in uterum, servata veritate propriæ naturæ, factum est caro et perfectus homo. Sed perfectus homo habet usum liberi arbitrii. Ergo Christus habuit in primo instanti suæ conceptionis usum liberi arbitrii.

CONCLUSIO. — Cum Christus in primo instanti suæ conceptionis fuerit secundum animam perfectus, in eodem quoque instanti habuit usum liberi arbitrii.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. VII, art. 12, et quæst. XIX, art. 3, et quæst. XXXIII, art. 3 ad 3), humanæ naturæ, quam Christus assumpsit, convenit spiritualis perfectio: in qua non profecit, sed eam statim a principio habuit. Perfectio autem ultima non consistit in potentia vel in habitu, sed in operatione. Unde in lib. II De anima <sup>4</sup> dicitur quod operatio est a-

ctus secundus <sup>5</sup>. Et ideo dicendum est quod Christus in primo instanti suæ conceptionis habuit illam operationem animæ quæ potest in instanti haberi. Talis autem est operatio voluntatis et intellectus, in qua consistit usus liberi arbitrii. Subito enim et in instanti perficitur operatio intellectus et voluntatis, magis quam visio corporalis; eo quod intelligere, velle et sentire non est motus qui sit actus imperfecti (quod successive perficitur), sed est actus jam perfecti, ut dicitur <sup>6</sup>. Et ideo dicendum est quod Christus in primo instanti suæ conceptionis habuit usum liberi arbitrii.

Ad *primum* ergo dicendum, quod esse est prius natura quam agere: non tamen est prius tempore; sed simul cum agens habet esse perfectum, incipit agere, nisi sit aliquid impediens: sicut ignis simul dum generatur incipit calefacere et illuminare; sed calefactio non terminatur in instanti, sed per temporis successionem; illuminatio autem perficitur in instanti. Et talis operatio est usus liberi arbitrii, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quod simul cum terminatur consilium vel deliberatio, potest esse electio. Illi autem qui deliberatione consilii indigent, in ipsa terminatione consilii primo habent certitudinem de eligendis, et ideo non statim eligunt. Ex quo patet quod deliberatio consilii non præexigitur ad electionem, nisi propter inquisitionem incerti. Christus autem in primo instanti suæ conceptionis, sicut habuit plenitudinem gratiæ sanctificantis, ita habuit plenitudinem veritatis cognitæ, secundum illud Joan. 1, 14: *Plenum gratiæ et veritatis*. Unde quasi habens omnium certitudinem, potuit statim in instanti eligere.

Ad *tertium* dicendum, quod intellectus Christi secundum scientiam infusam poterat intelligere, etiam non convertendo se ad phantasmata, ut supra habitum est (quæst. XI, art. 1 ad 2, et art. 2). Unde poterat in eo esse operatio voluntatis et intellectus absque opera-

(4) Text. 5.

(5) Actus primus antonomastice est ipsa potentia, v. g., intelligendi, vivendi, etc.; actus secundus est actus elicited a potentia, sive operatio.

(6) De anima, lib. III, text. 23.

(1) Hæc verba substantive accipiendi pro actione vel operatione, sicut et *esse* pro ipsamet existentia rei quæ actioni ejus vel operationi supponitur. (2) Ethic. lib. III, cap. 3. circa fin.

(3) In lib. de Trin.; id habet Greg. in Registro, lib. IX, epist. 61, a med.

tione sensus. Sed tamen potuit in eo esse etiam operatio sensus in primo instanti suæ conceptionis, maxime quantum ad sensum tactus: quo sensu proles concepta sentit in matre, etiam antequam animam rationalem obtineat, ut dicitur<sup>1</sup>. Unde cum Christus in primo instanti suæ conceptionis habuerit animam rationalem, formato jam et organizato corpore ejus, multo magis in eodem instanti poterat habere operationem sensus tactus.

**ART. III. — UTRUM CHRISTUS  
IN PRIMO INSTANTI SUÆ CONCEPTIONIS  
MERERI POTUERIT<sup>2</sup>.**

De his etiam Sent. III, dist. 23, qu. 1, art. 2, qu. III, et dist. 14, art. 3, qu. VI, et dist. 18, art. 3 et 5, et De ver. qu. XXIV, art. 8, et Opusc. II, c. 213 et 214.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Christus in primo instanti suæ conceptionis mereri non potuerit. Sicut enim se habet liberum arbitrium ad merendum, ita ad demerendum. Sed diabolus in primo instanti suæ creationis non potuit peccare, ut in prima parte habitum est (quæst. LXIII, art. 5). Ergo neque anima Christi in primo instanti suæ creationis, quod fuit primum instans conceptionis Christi, potuit mereri.

2. Præterea, illud quod homo habet in primo instanti suæ conceptionis, videtur ei esse naturale, quia hoc est ad quod terminatur sua generatio naturalis. Sed naturalibus non meremur, ut patet ex his quæ dicta sunt in secunda parte (12, quæst. XXIV, art. 1 ad 3, et 22, quæst. CLVIII, art. 2 ad 1). Ergo videtur quod usus liberi arbitrii, quem Christus habuit secundum hominem in primo instanti suæ conceptionis, non fuerit meritorius.

3. Præterea, id quod semel aliquis meruit, jam fecit quodammodo suum: et ita non videtur quod iterum possit illud idem mereri, quia nullus meretur quod suum est. Si ergo Christus in primo instanti suæ conceptionis meruerit, sequitur quod postea nihil meruerit, quod patet esse falsum. Non ergo Christus in primo instanti suæ conceptionis meruit.

(1) De gener. animal., lib. II, cap. 3, a princ., et cap. 4, a med.

(2) Affirmative respondet S. Doctor, et ad hanc sententiam pertinere possunt hæc verba Apostoli: *Ingrediens in mundum dixit: Hostiam et oblationem non uisti, corpus autem aptasti mihi, tum dixi: Ecce venio* (Hebr. x).

Sed *contra* est quod Gregorius dicit<sup>3</sup>: „Non habuit omnino Christus juxta animæ meritum, quo potuisset proficere.“ Potuisset autem proficere in merito, si in primo instanti suæ conceptionis non meruisset. Ergo in primo instanti suæ conceptionis meruit Christus.

**CONCLUSIO.** — Cum Christus in primo instanti suæ conceptionis ita fuerit sanctificatus, ut aliorum sanctificator esset, eodem quoque instanti eum meruisse dicendum est.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. 1 huj. quæst.), Christus in primo instanti suæ conceptionis sanctificatus fuit per gratiam. Est autem duplex sanctificatio: una quidem adultorum, qui secundum proprium actum sanctificantur; alia autem puerorum, qui non sanctificantur secundum proprium actum fidei, sed secundum fidem parentum vel Ecclesiæ. Prima autem sanctificatio est perfectior quam secunda; sicut actus est perfectior quam habitus, et quod est per se, eo quod est per aliud. Cum ergo sanctificatio Christi fuerit perfectissima (quia sic sanctificatus est ut esset aliorum sanctificator), consequens est quod ipse secundum proprium motum liberi arbitrii in Deum fuerit sanctificatus; qui quidem motus liberi arbitrii est meritorius. Unde consequens est quod in primo instanti suæ conceptionis Christus meruerit<sup>4</sup>.

Ad primum ergo dicendum, quod liberum arbitrium non eodem modo se habet ad bonum et malum. Nam ad bonum se habet per se et naturaliter: ad malum autem se habet per modum defectus et præter naturam. Sicut autem Philosophus dicit<sup>5</sup>, posterius est quod est præter naturam, eo quod est secundum naturam; quia id quod est præter naturam, est quædam excisio ab eo quod est secundum naturam. Et ideo liberum arbitrium creaturæ in primo instanti creationis potest moveri ad bonum merendo, non autem ad malum peccando, si tamen natura sit integra<sup>6</sup>.

(3) Super Exod. seu Paterius inter op. Greg. cap. 40, ante med.

(4) Et sine interruptione usque ad instans mortis, dum fuerit in continuo usu liberi arbitrii, et nihil esset quod eum vel virtutes ejus ab interioribus operationibus impediret.

(5) De cælo lib. II, text. 18.

(6) Ita cum Mss. editi omnes. Med c. addit:



Ad *secundum* dicendum, quod illud quod homo habet in principio suæ creationis, secundum communem naturæ cursum, est homini naturale. Nihil tamen prohibet quin aliqua creatura in principio suæ creationis aliquod beneficium gratiæ a Deo consequatur. Et hoc modo anima Christi in principio suæ creationis consecuta est gratiam, qua posset mereri; et ea ratione gratia illa secundum quamdam similitudinem dicitur fuisse illi homini naturalis, ut patet per Augustinum<sup>1</sup>.

Ad *tertium* dicendum, quod nihil prohibet idem esse alicujus ex diversis causis: et secundum hoc Christus gloriam immortalitatis, quam meruit in primo instanti suæ conceptionis, potuit etiam posterioribus actibus et passionibus mereri, non quidem ut esset sibi magis debita, sed ut sibi ex pluribus causis deberetur.

**ART. IV.** — UTRUM CHRISTUS FUERIT PERFECTUS COMPREHENSOR IN PRIMO INSTANTI SUÆ CONCEPTIONIS<sup>2</sup>.

De his etiam locis sup., art. 3, adductis.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non fuerit perfectus comprehensor in primo instanti suæ conceptionis. Meritum enim præcedit præmium, sicut et culpa pœnam. Sed Christus in primo instanti suæ conceptionis meruit, sicut dictum est (art. præc.). Cum ergo status comprehensoris sit principale præmium, videtur quod Christus in primo instanti suæ conceptionis non fuerit comprehensor.

2. Præterea, Dominus dicit<sup>3</sup>: *Hæc oportuit Christum pati, et ita intrare in gloriam suam*. Sed gloria pertinet ad statum comprehensoris. Ergo Christus non fuit in statu comprehensoris in primo instanti suæ conceptionis, quando adhuc nullam sustinuerat passionem.

3. Præterea, illud quod non convenit nec homini, nec angelo, videtur esse proprium Deo; et ita non convenit Christo, secundum quod homo. Sed semper esso beatum non convenit nec homini, nec angelo; si enim fuissent conditi beati,

postmodum non peccassent. Ergo Christus, secundum quod homo, non fuit beatus in primo instanti suæ conceptionis.

Sed *contra* est quod dicitur Ps. lxiiv, vers. 5: *Beatus quem elegisti et assumpsisti*; quod secundum Glossam<sup>4</sup> refertur ad humanam naturam Christi, "quæ assumpta est a Verbo Dei in unitatem personæ. „ Sed in primo instanti conceptionis fuit assumpta humana natura a Verbo Dei in unitatem personæ. Ergo in primo instanti suæ conceptionis Christus, secundum quod homo, fuit beatus; quod est esse comprehensorem.

**CONCLUSIO.** — Christus, cum in instanti suæ conceptionis gratiam accepit non ad mensuram, in eodem instanti fuit actu comprehensor, Deum per essentiam cæteris clarius videndo.

Respondeo dicendum quod, sicut ex dictis patet (art. præc.), non fuit conveniens ut Christus in sua conceptione acciperet gratiam habitualement tantum absque actu; accepit enim gratiam non ad mensuram, ut supra habitum est (quæst. vii, art. 9, 10 et 12). Gratia autem viatoris, cum sit deficiens a gratia comprehensoris, habet mensuram minorem respectu gratiæ comprehensoris<sup>5</sup>. Unde manifestum est quod Christus in primo instanti suæ conceptionis accepit non solum tantam gratiam quantum comprehensores habent, sed etiam omnibus comprehensoribus majorem. Et quia gratia illa non fuit sine actu, consequens est quod actu fuerit comprehensor, videndū Deum per essentiam clarius cæteris creaturis.

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. xix, art. 3), Christus non meruit gloriam animæ, secundum quam dicitur comprehensor, sed gloriam corporis, ad quam per suam passionem pervenit.

Unde patet responsio ad *secundum*.

Ad *tertium* dicendum, quod Christus, ex hoc quod fuit Deus et homo, etiam in sua humanitate habuit aliquid præ cæteris creaturis, ut scilicet statim a principio esset beatus.

(5) Quod intelligendum est non de gratia comprehensoris habituali, cum fieri possit quod habitus gratiæ sit in aliquo viatore æqualis vel etiam major quoad intensionem, quam in quibusdam beatis; sed secundum quod est in termino, sive secundum quod est in fine jam adepto et immobiliter possesso, ut ait Sylvius.

• Sicut erat natura quam Christus assumpsit. •

(1) In Enchir. cap. 40.

(2) Affirmative respondet S. Doctor, et hæc sententia confirmari potest ex Scripturis: *Quod scimus loquimur, et quod vidimus testamur* (Jo. iii). *Quæ vidi apud Patrem, loquor* (Joan. viii).

(3) Luc. ult., 26. (4) Ord. Augustini.

## QUÆSTIO XXXV.

DE NATIVITATE CHRISTI,  
IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Consequenter post Christi conceptionem agendum est de ejus nativitate: et primo quantum ad ipsam nativitatem; secundo, quantum ad nativitatis manifestationem. Circa primum quæruntur octo: 1. Utrum nativitas sit naturæ vel personæ. — 2. Utrum Christo sit attribuenda alia nativitas præter æternam. — 3. Utrum secundum nativitatem temporalem B. Virgo sit mater ejus. — 4. Utrum debeat dici mater Dei. — 5. Utrum Christus secundum duas filiationes sit filius Dei Patris et Virginis matris. — 6. De modo nativitatis. — 7. De loco. — 8. De tempore nativitatis.

ART. I. — UTRUM NATIVITAS  
SIT NATURÆ VEL PERSONÆ <sup>1</sup>.

De his etiam Sent. III, dist. 8, art. 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod nativitas naturæ conveniat magis quam personæ. Dicit enim Augustinus <sup>2</sup>: "Natura æterna atque divina non posset concipi et nasci ex humana natura, nisi secundum veritatem humanæ naturæ. Si igitur divinæ naturæ convenit concipi et nasci ratione humanæ naturæ, multo magis convenit humanæ naturæ."

2. Præterea, secundum Philosophum <sup>3</sup>, "nomen naturæ a nascendo sumptum est. Sed denominationes fiunt secundum similitudinis convenientiam. Ergo videtur quod nativitas magis pertineat ad naturam quam ad personam."

3. Præterea, illud proprie nascitur quod per nativitatem incipit esse. Sed per nativitatem Christi non incepit esse persona Christi, sed ejus humana natura. Ergo videtur quod nativitas proprie pertineat ad naturam, non ad personam."

Sed *contra* est quod Damascenus dicit <sup>4</sup>: "Nativitas hypostasis est, non naturæ."

CONCLUSIO. — Nativitas, ut subjecto, quod nascitur, attribuitur divinæ personæ; naturæ vero, ut termino.

(1) De persona, non autem de natura dicitur in symbolo: *Qui conceptus est et natus ex Maria Virgine*, et in Scripturis (Matth. II): *Cum natus esset Jesus...* *Ubi est qui natus est rex Judæorum?* (Luc. II): *Natus est vobis Salvator.* (Joan. XVI): *Natus est homo in mundum.*

(2) Fulgentius, in lib. De fide ad Petrum, cap. 2, parum ante med.

Respondeo dicendum quod nativitas potest attribui alicui dupliciter: uno modo sicut subjecto, alio modo sicut termino. Sicut subjecto quidem attribuitur ei quod nascitur: hoc autem proprie est hypostasis, non natura. Cum enim nasci sit quoddam generari, sicut generatur aliquid ad hoc quod sit, ita nascitur aliquid ad hoc quod sit. Esse autem proprie est rei subsistentis: nam forma quæ non subsistit, dicitur esse solum, quia ea aliquid est: persona autem vel hypostasis significatur per modum subsistentis <sup>5</sup>: natura autem significatur per modum formæ, qua aliquid subsistit. — Et ideo nativitas, tanquam subjecto nascenti, proprie attribuitur personæ vel hypostasi, non naturæ; sed sicut termino attribuitur nativitas naturæ. Terminus enim generationis et cujuslibet nativitatis est forma: natura autem per modum formæ significatur. Unde nativitas dicitur esse via in naturam, ut patet per Philosophum <sup>6</sup>: terminatur enim naturæ intentio ad formam seu naturam speciei.

Ad primum ergo dicendum, quod propter identitatem quæ in divinis est inter naturam et hypostasim, quandoque natura ponitur pro persona vel hypostasi. Et secundum hoc dicit Augustinus <sup>7</sup> naturam divinam esse conceptam et natam, quia scilicet persona Filii est concepta et nata secundum humanam naturam.

Ad secundum dicendum, quod nullus motus seu mutatio deominatur a subjecto quod movetur, sed a termino motus, a quo speciem habet: et propter hoc nativitas non denominatur a persona quæ nascitur, sed a natura ad quam nativitas terminatur.

Ad tertium dicendum, quod natura, proprie loquendo, non incipit esse; sed magis persona incipit esse in aliqua natura: quia, sicut dictum est (in corp. art.), natura significatur ut quo aliquid est <sup>8</sup>; persona autem significatur ut quæ habet esse subsistens.

(3) Metaph. lib. V, text. 5.

(4) Orth. fid. lib. II, cap. 2, 3 et 6.

(5) Propterea ipsa est quæ nascitur in hac et illa natura.

(6) Physic. lib. II, text. 14.

(7) Vel Fulgentius, qui ex Græcorum usu locutionem illam accepisse videtur.

(8) Vel secundum quod persona nasci dicitur.



ART. II. — UTRUM ATTRIBUENDA SIT  
CHRISTO

ALICUA NATIVITAS TEMPORALIS 1.

De his etiam Sent. 11, dist. 14, quest. 1, art. 2 ad 4,  
et 11, dist. 8, art. 4, qu. 1, et de unic. art. 1 ad 16.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Christo non sit attribuenda aliqua nativitas temporalis. Nasci enim est velut quidam motus rei non existentis, antequam nascatur, "id agens" 2 beneficio nativitatis, ut sit. Sed Christus ab æterno fuit. Ergo non potuit temporaliter nasci.

2. Præterea, illud quod est in se perfectum, nativitate non indiget. Sed persona Filii Dei ab æterno fuit perfecta. Non ergo indiget temporali nativitate: et ita videtur quod non sit temporaliter natus.

3. Præterea, nativitas proprie personæ convenit. Sed in Christo est una tantum persona. Ergo in Christo est tantum una nativitas.

4. Præterea, quod duabus nativitatibus nascitur, bis nascitur. Sed hæc videtur esse falsa: *Christus est bis natus*; quia nativitas ejus qua de Patre est natus, interruptionem non patitur, cum sit æterna 3; quod tamen requiritur ad hoc adverbium *bis*; ille enim dicitur bis currere qui cum interruptione currit. Ergo videtur quod in Christo non sit ponenda duplex nativitas.

Sed *contra* est quod Damascenus dicit 4: "Confitemur duas Christi nativitates: unam, quæ est ex Patre, æternam; et unam, quæ est in ultimis temporibus, propter nos."

CONCLUSIO. — Cum duæ fuerint in Christo naturæ, necesse est duas illi attribuere nativitates, unam æternam, qua æternaliter a Patre processit; aliam temporalem, qua temporaliter a matre natus est.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. præc.), natura comparatur ad nativitatem, sicut terminus ad motum vel mutationem. Motus autem diversificatur secundum diversitatem terminorum, ut patet per Philosophum 5.

(1) De fide est duas nativitates Christo esse attribuendas, scilicet æternam et temporalem. Si quis, ait synod. v, can. 5, non constitetur Dei Verbi esse duas nativitates... anathema sit.

(2) Ita cum Mss. editi melioris notæ Nicolai, *id est, agens*. Garcia, *indigens*.

(3) Proindeque perfecte tota simul, quod ad rationem æterni spectat.

In Christo autem sunt duæ naturæ, divina scilicet et humana, quarum unam accepit ab æterno a Patre, alteram accepit temporaliter a matre. Et ideo necesse est attribuere Christo duas nativitates, unam qua æternaliter natus est a Patre, aliam qua temporaliter natus est a matre 6.

Ad *primum* ergo dicendum, quod hæc fuit objectio cujusdam Feliciani hæretici, quam Augustinus 7 sic solvit: "Fingamus, inquit, sicut plerique volunt, esse in mundo animam generalem, quæ sic ineffabili motu semina cuncta vivificet, ut non sit concreta cum genitis, sed vitam præstet ipsa gignendis; nempe cum hæc in utero, passibilem materiam ad usus suos formatura, pervenerit, unam facit secum esse personam ejus rei quam non eandem constat habere substantiam; et fit operante anima et patiente materia, ex duabus substantiis unus homo; sicque animam nasci fatemur ex utero, non quia antequam nasceretur, quantum ad se attinet, ipsa penitus non fuisset. Sic ergo, imo sublimius natus est de matre Filius Dei secundum hominem, eo pacto quo cum corpore nasci docetur et animus, non quia utriusque sit una substantia, sed quia ex utraque fit una persona. Non tamen ab initio carnis incœpisse dicimus Dei Filium, ne temporalem credat aliquis Deitatem; non ab æterno Filii Dei novimus carnem, ne non veritatem humani corporis, sed quamdam eum suscepisse putemus imaginem."

Ad *secundum* dicendum, quod hæc fuit ratio Nestorii, quam solvit Cyrillus in quadam epistola 8, dicens: "Non dicimus quod Filius Dei indiguerit necessario propter se secunda nativitate, post eam quæ ex Patre est: est enim fatuum et indoctum, existentem ante omnia sæcula et consempiternum Patri indigere dicere initio, ut sit secundo. Quoniam autem propter nos et propter nostram salutem uniens sibi secundum subsistentiam, quod est humanum, pro-

(4) Orth. fid. lib. III, cap. 7, in med.

(5) Physic. lib. v, text 41 et seq.

(6) Hinc dicitur in syn. vi, act. 11: "Ex deitate et humanitate, et ex duabus naturis Christum nominantes, et Deum eundem et hominem,.... prædicamus."

(7) In lib. contra Felicianum, cap. 12.

(8) Quæ habetur in concilio Ephes., part cap. 8, in med.

cessit ex muliere, ob hoc dicitur nasci carnaliter. „

Ad *tertium* dicendum, quod nativitas est personæ ut subjecti, naturæ autem ut termini. Possibile est autem unisubjecto plures transmutationes inesse: quas tamen necesse est secundum terminos variari: quod tamen non dicimus, quasi æterna nativitas sit transmutatio aut motus, sed quia significatur per modum mutationis aut motus.

Ad *quartum* dicendum, quod Christus potest dici bis natus secundum duas nativitates. Sicut enim dicitur bis currere qui currit duobus temporibus, ita potest dici bis nasci qui semel nascitur in æternitate, et semel in tempore, quia æternitas et tempus multo magis differunt quam duo tempora, cum tamen utrumque designet mensuram durationis.

**ART. III. — UTRUM SECUNDUM TEMPORALEM CHRISTI NATIVITATEM B. VIRGO POSSIT DICI MATER EJUS<sup>1</sup>.**

De his etiam Sent. III, dist. 3, quæst. II, art. 1 et 2, et dist. 4, quæst. II, art. 2, et Cont. gent. lib. IV, cap. 35, n. 4, et 45, et Opusc. II, cap. 221 et 222, et Opusc. LX, cap. 3.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod secundum temporalem nativitatem Christi B. Virgo non possit dici mater ejus. Ut enim supra dictum est (qu. xxxii, art. 4), B. Virgo Maria nihil active in generatione Christi operata est, sed solam materiam ministravit. Sed hoc non videtur sufficere ad rationem matris: alioquin lignum diceretur esse mater lecti aut scamni. Ergo videtur quod B. Virgo non possit dici mater Christi.

2. Præterea, Christus ex B. Virgine miraculose natus est. Sed miraculosa generatio non sufficit ad rationem maternitatis vel filiationis; non enim dicimus Evam fuisse filiam Adæ. Ergo videtur quod nec Christus debeat dici filius B. Virginis.

3. Præterea, ad matrem pertinere videtur decisio seminis. Sed, sicut Damascenus dicit<sup>2</sup>, „ corpus Christi non seminaliter, sed conditive a Spiritu san-

(1) Affirmative respondet S. Doctor; quod ex quæst. xxxi, art. 4, 5 et 6 notum est, junctis illis Scripturis, quæ ipsam appellant Matrem Jesu (Joan. II). Matrem Domini (Luc. I), et multis aliis.

(2) Orth. fid. lib. III, c. 2, circa med., et c. 7.

(3) Non obstat quod dicat Damascenus (lib. III,

cto formatum est. „ Ergo videtur quod B. Virgo non debeat dici mater Christi.

Sed *contra* est quod dicitur Matth. I, vers. 17: *Christi generatio sic erat: Cum esset desponsata mater Jesu Maria Joseph, etc.*

**CONCLUSIO.** — Cum Christi corpus de Virgine matre sumptum et ex purissimis ejus sanguinibus formatum fuerit, vere beata Virgo mater illius dicitur.

Respondeo dicendum quod B. Virgo est vera et naturalis mater Christi. Sicut enim supra dictum est (quæst. V, art. 2), corpus Christi non est de cælo allatum, sicut Valentinus hæreticus posuit; sed de Virgine matre sumptum, et ex purissimis sanguinibus ejus formatum. Et hoc solum requiritur ad rationem matris, ut ex supra dictis patet (quæst. xxxi, art. 5). Unde B. Virgo vere est mater Christi<sup>3</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. xxxii, art. 3), paternitas, sive maternitas, et filiatio non competunt in quacumque generatione, sed in sola generatione viventium. Et ideo si aliqua inanimata ex aliqua materia fiant, non propter hoc consequitur in eis relatio maternitatis et filiationis, sed solum in generatione viventium, quæ proprie nativitas dicitur.

Ad *secundum* dicendum, quod, sicut Damascenus dicit<sup>4</sup>, „ nativitas temporalis, qua Christus est natus propter nostram salutem, est quodammodo secundum nos, quoniam natus est homo ex muliere, et tempore conceptionis debito; super nos autem, quoniam non ex semine, sed ex Spiritu sancto et sancta Virgine supra legem conceptionis. „ Sic igitur ex parte matris nativitas illa fuit naturalis; sed ex parte operationis Spiritus sancti fuit miraculosa. Unde beata Virgo est vera et naturalis mater Christi.

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. xxxii, art. 4), resolutio seminis feminae non pertinet ad necessitatem conceptus: et ideo resolutio seminis non ex necessitate requiritur ad matrem.

c. 12): *Christiparam* neutiquam dicimus; significat enim hanc vocem esse vitandam quia Nestorius ea abutebatur; volebat enim B. Virginem sic vocari, ut *Deipara* non diceretur; hoc autem periculum cessat.

(4) Orth. fid. lib. III, cap. 7, circa med.



**ART. IV. — UTRUM B. VIRGO DEBEAT DICI MATER DEI<sup>1</sup>.**

De his etiam Sent. III, dist. 4, quæst. II, art. 3, et Cont. gent. lib. IV, cap. 34, 43 et 45 fin. et Op. II, cap. 221.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod B. Virgo non debeat dici mater Dei. Non enim dicendum est circa divina mysteria, nisi quod ex sacra Scriptura habetur. Sed nunquam in sacra Scriptura legitur quod sit mater aut genitrix Dei, sed quod sit mater Christi, vel mater pueri, ut patet Matth. I<sup>2</sup>. Ergo non est dicendum quod B. Virgo sit mater Dei.

2. Præterea, Christus dicitur Deus secundum divinam naturam. Sed divina natura non accepit initium essendi ex Virgine. Ergo B. Virgo non est dicenda mater Dei.

3. Præterea, hoc nomen *Deus* communiter prædicatur de Patre, et Filio, et Spiritu sancto. Si ergo B. Virgo est mater Dei, videtur sequi quod B. Virgo sit mater Patris, et Filii, et Spiritus sancti; quod est inconveniens. Non ergo B. Virgo debet dici mater Dei.

Sed contra est quod in capitulis Cyrilli approbatis in Ephesina synodo<sup>3</sup> legitur: " Si quis non confitetur Deum esse secundum veritatem Emmauelem<sup>4</sup>, et propter hoc Dei genitricem sanctam Virginem (genuit enim carnaliter carnem factum Dei Verbum), anathema sit. "

**CONCLUSIO.** — Cum eadem sit in Christo, divinæ et humanæ naturæ, quam a matre accepit, hypostasis, consequens est beatam Virginem Dei matrem vere dici: imo contrarium asserere hæreticum esse.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. XVI, art. 1), omne nomen significans in concreto naturam aliquam, potest supponere pro qualibet hypostasi illius naturæ. Cum autem unio incarnationis sit facta in hypostasi, sic-

(1) De fide est sanctam Mariam esse matrem Dei; hæreticorumque oppositus error id negantium condemnatus fuit in can. 1 conc. Ephes. contra Nestorium congregati; ac rursum in conc. Chalcedon., art. VIII, in syn. VI, act. II, et in concil. Lateran. sub Martin., can. 3. Et contra eum errorem scripserunt Cyrillus Alex., Athanasius, Irenæus, Greg. et alii veteres.

(2) Ubi dicitur (vers. 18): *Christi autem generatio sic erat: cum esset desponsata Mater ejus (utique Christi), et Matth. II (vers. 11, 13, 20, 21): Mater pueri, et Joan. II, 1 et 3, Mater Jesu.*

ut supra dictum est (quæst. II, art. 2 et 3), manifestum est quod hoc nomen *Deus* potest supponere pro hypostasi habente humanam naturam et divinam. Et ideo quidquid convenit divinæ naturæ vel humanæ, potest attribui illi personæ, sive secundum quod pro ea supponit nomen significans divinam naturam, sive secundum quod pro ea supponit nomen significans humanam naturam. Concipi autem et nasci personæ attribuitur et hypostasi, secundum naturam illam in qua concipitur et nascitur. Cum igitur in ipso principio conceptionis<sup>5</sup> fuerit humana natura assumpta a divina persona, sicut prædictum est (qu. XXXIII, art. 3), consequens est quod vere possit dici Deum esse conceptum et natum de Virgine. Ex hoc autem dicitur aliqua mulier alicujus mater, quod eum concepit et genuit. Unde consequens est quod B. Virgo vere dicatur mater Dei. Solum enim sic negari posset B. Virginem esse matrem Dei, si vel humanitas prius fuisset subjecta conceptioni et nativitati, quam homo ille fuisset Filius Dei, sicut Photinus posuit; vel humanitas non fuisset assumpta in unitatem personæ, vel hypostasis Verbi Dei, sicut posuit Nestorius. Utrumque autem horum est erroneum. Unde hæreticum est negare B. Virginem esse matrem Dei.

Ad primum ergo dicendum, quod hæc fuit objectio Nestorii: quæ quidem solvitur ex hoc quod licet non inveniatur expresse in Scriptura dictum quod beata Virgo sit mater Dei, invenitur tamen expresse in Scriptura quod Jesus Christus est verus Deus, ut patet I. Joan., ult., et quod B. Virgo est mater Jesu Christi<sup>6</sup>, ut patet Matth. I. Unde sequitur ex necessitate ex verbis Scripturæ quod sit mater Dei. Dicitur etiam Roman. IX, 5, quod ex Judæis est *secundum carnem Christus, qui est super omnia Deus benedictus in sæcula*. Non autem est ex Judæis, nisi mediante B. Virgine. Unde ille qui est super omnia *Deus benedictus*

(3) Part. I, cap. 26, anathem. I.

(4) Id est, *nobiscum Deus*, ex hebraica notione, quod perinde est ac si dicat: *Deum hominem factum*.

(5) Quia primo ipso instanti quo conceptio in aliis incipit, plane in Christo perfecta est.

(6) (Matth. I): *De qua natus est Jesus qui vocatur Christus*. (Luc. II): *Dixit mater ejus ad illum*. (Joan. II): *Erat mater Jesu ibi. Dicit mater ejus ministris*. (Ibid. XIX): *Stabat juxta crucem mater ejus*.

in sæcula, est vere natus ex B. Virgine sicut ex sua matre.

Ad secundum dicendum, quod illa est obiectio Nestorii. Sed Cyrillus in quadam epistola contra Nestorium, quæ habetur in concilio Ephes.<sup>1</sup>, eam solvit, sic dicens: "Sicut hominis anima cum proprio corpore nascitur et tanquam unum reputatur; et si voluerit quispiam dicere, quod est genitrix carnis, non tamen et animæ genitrix, nimis superflue loquitur; tale aliquid gestum percipimus in generatione Christi; natum est enim ex Dei Patris substantia Dei Verbum: quia vero carnem assumpsit, necessarium est confiteri quod natum est secundum carnem ex muliere." Dicendum est ergo quod B. Virgo dicitur mater Dei, non quia sit mater Divinitatis, sed quia personæ habentis Divinitatem et humanitatem est mater secundum humanitatem.

Ad tertium dicendum, quod hoc nomen *Deus* quamvis sit commune tribus personis, tamen supponit quandoque pro sola persona Patris, quandoque pro sola persona Filii vel Spiritus sancti, ut supra habitum est (quæst. xvi, art. 1 et 2). Et ita cum dicitur: *Beata Virgo est mater Dei*, hoc nomen *Deus* supponit pro sola persona Filii incarnata.

#### ART. V. — UTRUM IN CHRISTO SINT DUE FILIATIONES<sup>2</sup>.

De his etiam Sent. iii, dist. 8, art. 5, et quod. 1, art. 2, et quod. ix, quæst. ii, art. 3, et Opusc. ii, cap. 211.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod in Christo sint duæ filiationes. Nativitas enim est causa filiationis. Sed in Christo sunt duæ nativitates. Ergo etiam in Christo sunt duæ filiationes.

2. Præterea, filiatio qua quis dicitur filius alicujus ut matris, vel patris, dependet aliquantulum ab ipso, quia esse relationis est ad aliquid aliquantulum se habere: unde et interempto uno relativo interimitur aliud. Sed filiatio æterna, qua Christus est Filius Dei Patris, non dependet a matre, quia nullum æternum dependet a temporali. Ergo Christus non est filius matris filiatione æterna. Aut ergo nullo modo est filius

ejus, quod est contra prædicta (art. præc.), aut oportet quod sit filius ejus quadam alia filiatione temporali. Sunt ergo in Christo duæ filiationes.

3. Præterea, unum relativorum ponitur in definitione alterius: ex quo patet quod unum relativorum specificatur ex alio. Sed unum et idem non potest esse in diversis speciebus. Ergo impossibile videtur quod una et eadem relatio terminetur ad extrema omnino diversa. Sed Christus dicitur filius Patris æterni, et matris temporalis, qui sunt termini omnino diversi. Ergo videtur quod non possit eadem relatione Christus dici filius patris et matris. Sunt ergo in Christo duæ filiationes.

Sed contra est quod, sicut Damascenus dicit<sup>3</sup>, ea quæ sunt naturæ, multiplicantur in Christo, non autem ea quæ sunt personæ. Sed filiatio maxime pertinet ad personam: est enim proprietas personalis, ut patet ex his quæ in prima parte dicta sunt (quod. xl, art. 2, 3 et 4). Ergo in Christo est una tantum filiatio.

CONCLUSIO. — Cum duæ fuerint in Christo nativitates, duas quoque eadem ratione filiationes esse necesse est; unam æternam, aliam vero temporalem: quia autem unum tantum est filiationis subjectum, persona scilicet divina, una quoque in illo filiatio est.

Respondeo dicendum quod circa hoc sunt diversæ opiniones. Quidam enim attendentes ad causam filiationis, quæ est nativitas, ponunt in Christo duas filiationes, sicut et duas nativitates. Alii vero attendentes ad subjectum filiationis, quod est persona vel hypostasis Filii, ponunt in Christo unam tantum filiationem, sicut et unam hypostasim vel personam<sup>4</sup>. — Unitas enim relationis vel ejus pluralitas non attenditur secundum terminos, sed secundum causam vel subjectum. Si enim secundum terminos attenderetur, oporteret quod quilibet homo in se duas filiationes haberet, unam qua referretur ad patrem, et aliam qua referretur ad matrem. Sed recte consideranti apparet, eadem relatione referri unumquemque ad suum patrem et matrem, propter unitatem causæ<sup>5</sup>; eadem enim nativitate

(1) Part. i, cap. 2, num. 12.

(2) Tradit S. Doctor duas esse filiationes in Christo, si attendamus rationes filiationis: unam vero, si attendamus subjectum quod est persona Verbi

(3) Orth. fid. lib. iii, cap. 13.

(4) Hanc sententiæ diversitatem in hoc articulo conciliat S. Doctor.

(5) Totalis et completæ, sive immediatæ ac



homo nascitur ex patre et matre, unde eadem relatione ad utrumque refertur: et eadem ratio est de magistro qui docet multos discipulos eadem doctrina, et de domino qui gubernat diversos subjectos eadem potestate. Si vero sint causæ diversæ specie differentes, ex consequenti videntur etiam relationes specie differre. Unde nihil prohibet plures tales rationes eidem inesse; sicut si aliquis est aliquorum magister in grammatica, et aliorum in logica, alia est ratio magisterii utriusque: et ideo rationibus diversis unus et idem homo potest esse magister vel diversorum, vel eorumdem, secundum diversas doctrinas. Contingit autem quandoque quod aliquis habet relationem ad plures secundum diversas causas, ejusdem tamen speciei; sicut cum aliquis est pater diversorum filiorum secundum diversos generationis actus: unde paternitas non potest specie differre, cum actus generationum sint iidem specie: et quia plures formæ ejusdem speciei non possunt simul inesse eidem subjecto, non est possibile quod sint plures paternitates in eo qui est pater plurium filiorum generatione naturali; secus autem esset, si esset pater unius generatione naturali, et alterius per adoptionem. — Manifestum autem est quod non una et eadem nativitate Christus est natus ex Patre ab æterno, et ex matre ex tempore; nec nativitas est unius speciei. Unde quantum ad hoc, oportet dicere in Christo esse diversas filiationes, unam temporalem et aliam æternam. Sed quia subjectum filiationis non est natura aut pars naturæ, sed solum persona vel hypostasis, in Christo autem non est hypostasis vel persona, nisi æterna; non potest in Christo esse aliqua filiatio, nisi quæ sit in hypostasi æterna. Omnis autem relatio quæ ex tempore de Deo dicitur, non ponit in ipso Deo æterno aliquid secundum rem, sed secundum rationem tantum, sicut in prima parte habitum est (q. xiii, art. 7); et ideo filiatio qua Christus refertur ad matrem, non potest esse realis relatio, sed solum secundum rationem <sup>1</sup>. — Et sic, quantum

proximæ: nam licet pater quidem active ac per modum efficientis causæ, mater vero passive tantum ac per modum solum causæ materialis ad id concurrat, diversæ tamen duæ illæ causalitates partiales velut in unam coalescunt, ex qua generatio compleatur.

ad aliquid, utraque opinio verum dicit. Nam si attendamus ad perfectas rationes filiationis, oportet dicere duas filiationes secundum dualitatem nativitatum; si autem attendamus ad subjectum filiationis, quod non potest esse nisi suppositum æternum, non potest in Christo esse realiter nisi filiatio æterna. Dicitur tamen relative filius ad matrem relatione quæ cointelligitur relationi maternitatis ad Christum; sicut etiam Deus dicitur Dominus relatione quæ cointelligitur reali relationi qua creatura subijcitur Deo: et quamvis relatio dominii non sit realis in Deo, dicitur tamen realiter Dominus ex reali subiectione creaturæ ad ipsum. Et similiter Christus dicitur realiter filius Virginis matris ex relatione reali maternitatis ad Christum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod nativitas temporalis causaret in Christo temporalem filiationem realem, si esset ibi subjectum hujusmodi filiationis capax; quod quidem esse non potest: ipsum enim suppositum æternum non potest esse susceptivum relationis temporalis, ut dictum est (in corp. art.). Nec potest dici quod sit susceptivum filiationis temporalis ratione humanæ naturæ, sicut etiam et temporalis nativitatis; quia oporteret naturam humanam aliquammodo esse subjectam filiationi, sicut est aliquammodo subjecta nativitati; cum enim Æthiops dicitur albus ratione dentis, oportet quod Æthiopis dens sit albedinis subjectum. Natura autem humana nullo modo potest esse subjectum filiationis, quia hæc relatio directe respicit personam.

Ad *secundum* dicendum, quod filiatio æterna non dependet a matre temporali; sed huic filiationi æternæ cointelligitur quidam respectus temporalis dependens a matre, secundum quem Christus dicitur filius matris.

Ad *tertium* dicendum, quod unum et ens se consequuntur, ut dicitur <sup>2</sup>. Et ideo sicut contingit quod in uno extremorum relatio sit quoddam ens, in alio autem non sit ens, sed ratio tantum, sicut de scibili et scientia Philosophus

(1) Hinc dicitur in symbolo Athanasii: «Deus est ex substantia Patris ante sæcula genitus, homo est ex substantia matris in sæculo natus, qui licet Deus sit et homo, non duo tamen, sed unus est Christus.»

(2) Metaph. lib. iv, text. 3.

dicit<sup>1</sup>; ita etiam contingit quod ex parte unius extremi est una relatio, ex parte autem alterius extremi sunt multæ relationes: sicut in hominibus ex parte parentum invenitur duplex relatio, una paternitatis et alia maternitatis; quæ sunt specie differentes<sup>2</sup>, propter hoc quod alia ratione pater, et alia ratione mater est generationis principium. Si vero essent plures eadem ratione principium unius actionis (puta cum multi simul trahunt navem), in omnibus esset una et eadem relatio. Ex parte autem prolis est una sola filiatio secundum rem, sed duplex secundum rationem, in quantum, correspondet utrique relationi parentum secundum duos respectus intellectus. Et sic etiam quantum ad aliquid in Christo est una tantum filiatio realis, quæ respicit Patrem æternum; est tamen ibi alius respectus temporalis, qui respicit matrem temporalem.

**ART. VI. — UTRUM CHRISTUS FUERIT NATUS SINE DOLORE MATRIS<sup>3</sup>.**

De his etiam 22, quæst. CLXIV, art. 2 ad 3.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non fuerit natus sine dolore matris. Sicut enim mors hominum subsecuta est ex peccato primorum parentum, secundum illud Genes. ii, 17: *Quacumque die comederis ex eo, morte morieris*, ita etiam dolor partus, secundum illud Genes. iii, 16: *In dolore paries filios*. Sed Christus mortem subire voluit. Ergo videtur quod pari ratione ejus partus esse debuerit cum dolore.

2. Præterea, finis proportionatur principio. Sed finis vitæ Christi fuit cum dolore, secundum illud Isa. liii, 4: *Vere dolores nostros ipse tulit*. Ergo videtur quod etiam in ejus nativitate fuerit dolor partus.

3. Præterea, in libro De ortu Salvatoris narratur quod ad Christi nativitatem obstetrices occurrerunt; quæ videntur esse necessariæ parienti propter dolorem. Ergo videtur quod B. Virgo pepererit cum dolore.

Sed *contra* est quod Augustinus<sup>4</sup> dicit<sup>5</sup>, alloquens Virginem matrem: "Nec

in conceptione, inquit, inventa es sine pudore, nec in partu inventa es cum dolore."

**CONCLUSIO.**— Cum Christus ex clauso utero matris egressus sit, non modo dolorem beata Virgo nullum sensit in pariendo Christum, sed maxima est jucunditate affecta, cum Deum et hominem se peperisse conspexit.

Respondeo dicendum quod dolor parientis causatur ex apertione meatuum, per quos proles egreditur. Dictum est autem supra (qu. xxviii, art. 2), quod Christus est egressus ex clauso utero matris: et sic nulla violentia apertionis meatuum ibi fuit. Et propter hoc in illo partu nullus fuit dolor, sicut nec aliqua corruptio; sed fuit ibi maxima jucunditas ex hoc quod homo Deus est natus in mundum, secundum illud Isa. xxxv, vers. 2: *Germinans germinabit, sicut lili-um, et exultabit lætabunda et laudans*<sup>6</sup>.

Ad primum ergo dicendum, quod dolor partus consequitur in muliere commixtionem virilem. Unde Gen. ii, postquam dictum est: *In dolore paries*, subditur: *Et sub viri potestate eris*. Sed, sicut dicit Augustinus<sup>7</sup>, "ab hac sententia excipitur Virgo mater Dei, quæ, quia sine peccati colluvione, et sine virilis admixtionis detrimento Christum suscepit, sine dolore genuit, et sine integritatis violatione, pudore virginitatis integro permansit." Christus autem mortem suscepit spontanea voluntate, ut pro nobis satisfaceret, non quasi ex necessitate illius sententiæ, quia ipse mortis debitor non erat.

Ad secundum dicendum, quod sicut Christus moriendo destruxit mortem nostram; ita suo dolore nos a doloribus liberavit, et ideo mori voluit cum dolore. Sed dolor parientis matris non pertinebat ad Christum, qui pro peccatis nostris satisfacere veniebat. Et ideo non oportuit quod mater ejus pareret cum dolore.

Ad tertium dicendum, quod Luc. ii dicitur quod B. Virgo ipsum puerum, quem pepererat, pannis involvit et posuit in præsepio. Et ex hoc ostenditur

(1) Metaph. lib. iii, text. 20.

(2) Partiali et incompleta tantum, sed non totali et completa, cum alioqui superius dictum sit ambos in unitatem causæ concurrere, quia sunt unum totale principium filii; licet seorsum pater consideretur ut activum, et mater ut passivum.

(3) Affirmative respondet S. Doctor, juxta illud conc. Constantin. part. vi, can. 73: "Absque ullo dolore Virginis partum esse confitemur."

(4) Alius auctor. (5) In serm. De nativitate.

(6) Quo spectat etiam illud prophetæ: *Antequam parturiret, peperit* (Is. lxxvi).

(7) Alius auct., in serm. de Assumpt. B. Virg.



narratio illius libri, qui est apocryphus <sup>1</sup>, esse falsa. Unde Hieronymus dicit contra Helvidium <sup>2</sup>: "Nulla ibi obstetrix, nulla muliercularum sedulitas intercessit: et mater, et obstetrix fuit. Pannis, inquit, involvit infantem, et posuit in præsepio: quæ sententia apocryphorum deliramenta convincit. "

**ART. VII. — UTRUM**

**CHRISTUS DEBUERIT IN BETHLEHEM NASCI** <sup>3</sup>.

De his etiam infra, quest. XLVI, art. 10 ad 1, et Matth. II, et Opusc. LX, cap. 4.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non debuerit in Bethlehem nasci. Dicitur enim Isa. II, 3: *De Sion exhibit lex, et verbum Domini de Jerusalem*. Sed Christus est vere Verbum Dei. Ergo de Jerusalem debuit prodire in mundum.

2. Præterea, Matth. II dicitur scriptum esse de Christo quod *Nazarenus vocabitur*; quod sumitur ex eo quod scribitur Isa. XI, 1: *Flos de radice ejus ascendet*; Nazareth enim flos interpretatur. Sed maxime aliquis denominatur a loco suæ nativitatis. Ergo videtur quod in Nazareth nasci debuerit, ubi etiam fuit conceptus et nutritus.

3. Præterea, ad hoc Dominus natus est in mundo, ut veritatis fidem annuntiaret, secundum illud Joan. XVII, 37: *In hoc* <sup>4</sup> *natus sum, et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati*. Sed hoc facilius fieri potuisset, si natus fuisset in civitate romana, quæ tunc dominatum orbis habebat; unde et Paulus Romanis scribens dicit <sup>5</sup>: *Fides vestra annuntiatur in universo mundo*. Ergo videtur quod non debuerit in Bethlehem nasci.

Sed contra est quod dicitur Mich. V, 2: *Et tu, Bethlehem Ephrata, parvulus es in millibus Juda; ex te mihi egredietur qui sit dominator in Israel*.

**CONCLUSIO.** — Cum Christus sit panis vivus, et ex semine David secundum carnem factus, merito in Bethlehem (quæ domus panis interpretatur), in qua natus fuit David, nasci voluit.

Respondeo dicendum quod Christus in Bethlehem nasci voluit, duplici ratione. Primo quidem, quia factus est ex semine David secundum carnem, ut dicitur Rom. I, 3, cui etiam facta fuerat repromissio specialis de Christo, secundum illud II. Reg. XXII, 1: *Dixit vir cui constitutum est de Christo Dei Jacob*. Et ideo in Bethlehem, de qua natus fuit David, nasci voluit, ut ex ipso loco nativitatis promissio ei facta impleta ostenderetur: et hoc designat Evangelista dicens <sup>6</sup>: *Eo quod esset de domo et familia David*. Secundo, quia, ut Gregorius dicit <sup>7</sup>, "Bethlehem domus panis interpretatur". Ipse autem Christus est qui ait: *Ego sum panis vivus, qui de cælo descendit*. "

Ad primum ergo dicendum, quod sicut David in Bethlehem natus est, ita etiam Jerusalem elegit, ut in ea sedem regni constitueret, et templum Dei ibi ædificaret; et sic Jerusalem elegit, ut esset civitas simul regalis et sacerdotalis. Sacerdotium autem Christi et ejus regnum præcipue consummatum est in ejus passione: et ideo convenienter Bethlehem elegit nativitati, Jerusalem vero passioni. Similiter etiam per hoc hominum gloriam confutavit, qui gloriantur de hoc quod ex civitatibus nobilibus originem ducunt, in quibus etiam præcipue volunt honorari. Christus autem converso in civitate ignobili nasci voluit, et in civitate nobili pati opprobrium <sup>8</sup>.

Ad secundum dicendum, quod Christus florere voluit secundum virtuosam conversationem, non secundum carnis originem. Et ideo in civitate Nazareth educari voluit et nutriri; in Bethlehem autem voluit quasi peregre nasci: quia, ut Gregorius dicit <sup>9</sup>, "per humanitatem quam assumpserat, quasi in alieno nascebatur, non secundum potestatem, sed secundum naturam; " et etiam, ut Beda dicit <sup>10</sup>, "in diversorio loco egibat, ut nobis multas mansiones in domo Patris sui prepararet. "

(1) Ut appellatur a Gelasio papa in Decretis, dist. 15, ex *sancta romana Ecclesia*, ubi et sub anathematis vinculo eam in perpetuum damnat.

(2) Cap. 4, in fin.

(3) De hoc articulo confer quod dictum est a Bossuetio (*Elevazioni sui misteri*, settimana XVI, Elev. VI et VII).

(4) Accusativo casu quasi *ad hoc* (*εἰς τοῦτο*) ut mox; id est in eum finem.

(5) Rom. I, 8.

(6) Luc. II.

(7) In hom. VIII in Evang., parum a princ.

(8) "Allons-y goûter la paix céleste, exclamait Bossuetius, la paix des anges devenue la nourriture de l'homme: regardons toutes les églises comme étant la vraie Bethléem, et la vraie maison du pain de vie (*Elev. v*).

(9) Hinc Augustinus (lib. de catechizandis rudib., c. 22): Natus in villa, inquit, noluit quicquam de cujusquam terrenæ civitatis sublimitate gloriari. (10) Loc. sup. cit. (11) Cap. 5 in Luc.

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut dicitur in quodam serm. Ephes. conc. 1, "si maximam Romam elegisset civitatem, propter potentiam civium, mutationem orbis terrarum putarent; si filius fuisset imperatoris, potestati utilitatem adscriberent. Sed ut Divinitas cognosceretur orbem transformasse terrarum, pauperulam elegit matrem, et pauperiorem patriam. „ *Elegit autem Deus infirma mundi, ut confundat fortia*, sicut dicitur I. Corinth. 1, 27. Et ideo ut suam potestatem magis ostenderet, in ipsa Roma, quæ caput mundi erat, etiam caput Ecclesiæ suæ statuit, in signum perfectæ victoriæ, ut exinde fides derivaretur ad universum mundum, secundum illud Isa. xxvi, 5: *Civitatem sublimem humiliabit . . . , et conculcabit eam pes pauperis*, scilicet Christi: *gressus egenorum*, id est, apostolorum Petri et Pauli.

**ART. VIII. — UTRUM CHRISTUS FUERIT TEMPORE CONGRUO NATUS.**

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non fuerit congruo tempore natus. Ad hoc enim Christus venerat ut suos in libertatem revocaret. Natus est autem tempore servitutis, quo scilicet totus orbis præcepto Augusti describitur, quasi tributarius factus, ut habetur Luc. 11. Ergo videtur quod non congruo tempore Christus fuerit natus.

2. Præterea, promissiones de Christo nascituro gentilibus non fuerant factæ, secundum illud Rom. ix, 4: *Quorum sunt promissa*. Sed Christus natus est tempore quo rex alienigena dominabatur, sicut patet Matth. 11, 1: *Cum natus esset Jesus in diebus Herodis regis*. Ergo videtur quod non fuerit congruo tempore natus.

3. Præterea, tempus præsentis Christi in mundo diei comparatur, propter id quod ipse est lux mundi; unde ipse dicit 2: *Me oportet operari opera ejus qui misit me, donec dies est*. Sed in æstate sunt dies longiores quam in hieme. Ergo cum natus fuerit in profundo hiemis,

id est, 8 kalendas jan. 3, videtur quod non fuerit convenienti tempore natus.

Sed *contra* est quod dicitur Galat. iv, vers. 4: *Cum venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum, factum ex muliere, factum sub lege*.

**CONCLUSIO.** — Cum Christus secundum divinæ sapientiæ dispositionem natus fuerit, convenientissimo etiam tempore natus dicitur.

Respondeo dicendum quod hæc est differentia inter Christum et alios homines, quod alii homines nascuntur subiecti necessitati temporis; Christus autem, tanquam dominus et conditor omnium temporum, elegit sibi tempus in quo nasceretur, sicut et matrem, et locum. Et quia *quæ a Deo sunt, ordinata sunt* 4 et convenienter disposita, consequens est quod convenientissimo tempore Christus nasceretur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Christus venerat nos in statum libertatis reducere de statu servitutis. Et ideo sicut mortalitatem nostram suscepit, ut nos ad vitam reduceret, ita, ut Beda dicit 5, "eo tempore dignatus est incarnari, quo mox natus cæsus Caesaris adscriberetur 6, atque ob nostri liberationem ipse servitio subderetur. „ Tempore etiam illo quo totus orbis sub uno principe vivebat, maxima pax fuit in mundo. Et ideo decebat ut illo tempore Christus nasceretur, *qui est pax nostra, faciens utraque unum*, ut dicitur Ephes. 11, 14. Unde Hieronymus dicit 7: "Veteres si revolvamus historias, inveniemus usque ad vigesimum octavum annum Cæsaris Augusti in toto orbe terrarum fuisse discordiam; orto autem Domino, omnia bella cessaverunt, „ secundum illud Isa. 11, 4: *Non levabit gens contra gentem gladium*. Congruerat etiam ut in illo tempore, quo unus princeps dominabatur in mundo, Christus nasceretur, qui venerat congregare suos in unum, ut esset *unum ovile, et unus pastor*, ut dicitur Joan. x, 16.

Ad *secundum* dicendum, quod ideo

(1) Qui est Theodori Ancre, et habetur in eo conc., part. III, cap. 9. (2) Joan. ix, 4.

(3) Sive 25 decembris, ut antiqua sanctorum Patrum traditio fert, præter Epiphaniū et Theophilum Alexandrinum, qui eo die natum volunt quo nos Epiphaniæ festum celebramus; quod refellit S. Hieronymus, in Ezech. 1, 2.

(4) Rom. xiii, 1. (5) Cap. v in Luc.

(6) « Son origine, ait Bossuetius, fut attestée par les registres publics: l'empire romain rendit témoignage à la royale descendance de Jésus-Christ, et César, qui n'y pensait pas, exécuta l'ordre de Dieu. (Elevaz., sett. xvi, elevaz. v).

(7) Super Isa. sup. illud cap. 11: *Non levabit quis, etc.*



Christus regis alienigenæ<sup>1</sup> tempore nasci voluit, ut impleretur prophetia Jacob dicentis<sup>2</sup>: *Non auferetur sceptrum de Juda, et dux de femore ejus, donec veniat qui mittendus est: quia, ut Chrysostomus<sup>3</sup> dicit<sup>4</sup>, - quamdiu Judaica gens sub Judaicis regibus, quamvis peccatoribus, tenebatur, prophetæ mittebantur ad remedium ejus; nunc autem quando lex Dei sub potestate regis iniqui tenebatur, nascitur Christus, quia magna et desperabilis infirmitas medicum artificiosiore quærebat.*

Ad tertium dicendum, quod, sicut dicitur in lib. de Quæst. vet. et novi Testam.<sup>5</sup>, " tunc Christus nasci voluit, quando lux diei crementum incipit accipere; " ut ostenderetur quod ipse venerat ut homines crescerent in lucem divinam, secundum illud Luc. cap. 1, 79: *Uminare his qui in tenebris et in umbra mortis sedent*. Similiter etiam asperitatem hiemis elegit ad nativitatem, ut ex tunc carnis afflictionem pateretur pro nobis.

## QUESTIO XXXVI.

### DE MANIFESTATIONE CHRISTI NATI, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de manifestatione Christi nati, et circa hoc quærentur octo: 1. Utrum nativitas Christi debnerit esse omnibus manifesta. — 2. Utrum debuerit aliquibus manifestari. — 3. Quibus manifestari debuerit. — 4. Utrum debuerit ipse se manifestare vel potius manifestari per alios. — 5. Per quæ alia manifestari debnerit. — 6. De ordine manifestationum. — 7. De stella, per quam manifestata fuit ejus nativitas. — 8. De veneratione Magorum qui per stellam Christi nativitatem cognoverunt.

#### ART. I. — UTRUM

##### NATIVITAS CHRISTI DEBUERIT ESSE OMNIBUS MANIFESTA.

De his etiam infra, quæst. xxxix, art. 8 ad 3.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Christi nativitas debuerit esse omnibus manifesta. Impletio enim promissioni debet respondere. Sed de promissione adventus Christi dicitur in Ps. xlix, 3: *Deus manifeste veniet: venit autem per carnis nativitatem*. Ergo videtur quod ejus nativitas debuerit esse toti mundo manifesta.

2. Præterea, I. Tim. i, 15 dicitur: *Christus in hunc mundum venit peccatores salvos facere*. Sed hoc non fit, nisi inquantum eis gratia Christi manifestatur, secundum illud Tit. ii, 11: *Apparuit gratia Dei et salvatoris nostri omnibus hominibus, erudiens nos, ut abnegantes impietatem, et sæcularia desideria, sobrie, et pie, et juste vivamus in hoc sæculo*. Ergo videtur quod Christi nativitas debuerit esse omnibus manifesta.

3. Præterea, Deus super omnia prior est ad miserendum, secundum illud Psal. cxlvi, 9: *Miserationes ejus super omnia opera ejus*. Sed in secundo adventu, quo *justitias judicabit*<sup>6</sup>, veniet omnibus manifestus, secundum illud Matth. xxiv, vers. 27: *Sicut fulgur exit ab Oriente, et paret usque in Occidentem, ita erit adventus Filii hominis*. Ergo multo magis primus adventus, quo natus est in mundo secundum carnem, debuit esse omnibus manifestus.

Sed contra est quod dicitur Isa. xlv, vers. 15: *Vere tu es Deus absconditus, sanctus Israel salvator*; et Isa. liii, 3: *Quasi absconditus est vultus ejus et despectus*.

CONCLUSIO. — Ne redemptio humana impediretur, vel fidei meritum diminueretur, vel denique humanitatis Christi veritas in dubium vocaretur, non debuit Christi nativitas communiter esse omnibus manifesta.

Respondeo dicendum quod nativitas Christi non debuit esse communiter omnibus manifesta. Primo quidem, quia per hoc impedita fuisset humana redemptio, quæ per crucem ejus peracta est: quia, ut dicitur I. Corinth. ii, 8, *Si cognovissent, numquam Dominum gloriæ crucifixissent*. Secundo, quia hoc diminuisset meritum fidei<sup>7</sup>, per quam venerat homines justificare, secundum illud Rom. iii, 22: *Justitia Dei per fidem Jesu Christi*. Si enim manifestis indiciis, Christo nascente, ejus nativitas omnibus appareret, jam tolleretur ratio fidei, quæ est *argumentum non apparentium*, ut dicitur Hebr. xi. Tertio, quia per hoc venisset in dubium veritas humanitatis ipsius. Unde Augustinus dicit in epistola ad

(6) Attendendo ad illud (Ps. lxxiv, 2): *Cum accepero tempus, ego justitias judicabo*.

(7) Quia plurimi credidissent propter signa potius quam propter divinam revelationem; et sic in illis, ut ait Sylvius, diminutum, imò extinctum fuisset meritum fidei.

(1) Herodes Ascalonita, sub quo natus est Christus, fuit primus Judæorum rex alienigena.

(2) Genes. penult., 10.

(3) Alius auctor.

(4) Super Matth. hom. ii in Op. imperf., parum a princ.

(5) Quæst. 53.

Volusianum <sup>1</sup>: " Si nullas ex parvulo in juventutem mutaret ætates, nullos cibos, nullos caperet somnos, nonne opinionem confirmaret erroris, nec hominem verum ullo modo suscepisse crederetur, et dum omnia mirabiliter facit, auferret quod misericorditer fecit? "

Ad *primum* ergo dicendum, quod auctoritas illa intelligitur de adventu Christi ad iudicium, secundum quod Glossa <sup>2</sup> ibidem exponit.

Ad *secundum* dicendum, quod de gratia Dei Salvatoris erudiendi erant omnes homines ad salutem, non in principio nativitatis ejus, sed postea tempore procedente, postquam *operatus est salutem in medio terræ* <sup>3</sup>. Unde post passionem et resurrectionem suam dicit discipulis suis <sup>4</sup>: *Euntes, docete omnes gentes.*

Ad *tertium* dicendum, quod ad iudicium requiritur quod auctoritas iudicis cognoscatur: et propter hoc oportet quod adventus Christi ad iudicium sit manifestus. Sed primus adventus fuit ad omnium salutem, quæ est per fidem, quæ quidem est de non apparentibus. Et ideo primus Christi adventus debuit esse occultus.

**ART. II. — UTRUM NATIVITAS CHRISTI DEBUERIT ALIQUIBUS MANIFESTARI.**

Ad *secundum* sic proceditur. 1. Videtur quod nativitas Christi nulli debuerit manifestari: quia, ut dictum est (art. præc.), hoc erat congruum humanæ salutis, ut primus Christi adventus esset occultus. Sed Christus venerat ut omnes salvaret, secundum illud I. Timoth. iv, vers. 10: *Qui est salvator omnium hominum, maxime fidelium.* Ergo nativitas Christi nulli debuit manifestari.

2. Præterea, ante nativitatem Christi manifesta erat B. Virgini et Joseph futura Christi nativitas. Non ergo erat necessarium, Christo nato, eandem aliis manifestari.

3. Præterea, nullus sapiens manifestat id ex quo turbatio nascitur et detrimentum aliorum. Sed, manifestata Christi nativitate, subsecuta est turbatio:

dicetur enim Matth. ii, 3, quod audiens Herodes Christi nativitatem, *turbatus est, et omnis Jerosolyma cum illo*; cessit etiam hoc in detrimentum aliorum, quia ex hac occasione *Herodes occidit pueros in Bethlehem, et in omnibus finibus ejus, a bimatu et infra* <sup>5</sup>. Ergo videtur quod non fuerit conveniens Christi nativitatem aliquibus manifestari.

Sed *contra* est quod Christi nativitas nulli fuisset proficua, si omnibus esset occulta. Sed oportebat Christi nativitatem esse proficua; alioquin frustra natus fuisset <sup>6</sup>. Ergo videtur quod aliquibus manifestari debuerit Christi nativitas.

**CONCLUSIO.** — Sicut non decuit Christum resurgentem manifestum fieri omnibus, sed tantum testibus præordinatis a Deo, ita non debuit ejus nativitas omnibus, sed quibusdam manifestari, ex quibus aliis manifestaretur.

Respondeo dicendum quod, sicut Apostolus dicit <sup>7</sup>, *quæ a Deo sunt, ordinata sunt.* Pertinet autem ad divinæ sapientiæ ordinem ut Dei dona et secreta sapientiæ ejus non æqualiter ad omnes, sed immediate ad quosdam perveniant, et per eos ad alios deriventur. Unde et quantum ad resurrectionis mysterium dicitur Act. x, 40, quod *Deus dedit Christum resurgentem manifestum fieri non omni populo, sed testibus præordinatis a Deo.* Unde hoc etiam debuit circa ipsius nativitatem observari, ut non omnibus Christus manifestaretur, sed quibusdam, per quos posset ad alios devenire.

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut fuisset in præjudicium salutis humanæ, si omnibus hominibus Dei nativitas innotuisset; ita etiam, et si nulli nota fuisset. Utroque enim modo tollitur fides: tam scilicet per hoc quod aliquid est totaliter manifestum, quam etiam per hoc quod a nullo cognoscitur, a quo possit testimonium audiri. *Fides* enim est *ex auditu* <sup>8</sup>, ut dicitur Rom. x.

Ad *secundum* dicendum, quod Maria et Joseph instruendi erant de Christi nativitate, antequam nasceretur, quia ad

(1) 136, al. 101, parum ante med.

(2) Interl. August.

(3) Psal. lxxiii, 12.

(4) Matth. ult., 19.

(5) Matth. ii, 16. — Sive quod stellam ante biennium a se conspectam patefecissent magi, ut animadvertit Nicolai, sive quod vereretur ne infantibus vulgaribus grandior Christus esset.

(6) Juxta illud: *Sapientia abscondita et thesaurus invisus, quæ utilitas in utrisque?* (Eccle. x).

(7) Rom. xiii, 1.

(8) Non quin etiam per internam suggestionem et inspirationem Dei sine adminiculo exteriori esse possit: sed quia juxta cursum ordinarium sic acquiritur, nec tamen sine gratia dono.



eos pertinebat reverentiam exhibere proli conceptæ in utero, et etiam obsequi nascituræ. Eorum autem testimonium, propter hoc quod erat domesticum, fuisset habitum suspectum circa magnificentiam Christi. Et ideo oportuit ut aliis manifestaretur extraneis, quorum testimonium suspectum esse non posset.

Ad tertium dicendum, quod ipsa turbatio subsecuta ex nativitate Christi manifestata congruebat Christi nativitati. Primo quidem, quia per hoc manifestatur cælestis Christi dignitas; unde Gregorius dicit <sup>1</sup>: "Cæli rege nato, rex terræ turbatus est; quia nimirum terrena altitudo confunditur, cum celsitudo cælestis aperitur. Secundo, quia per hoc figurabatur judiciaria Christi potestas; unde Augustinus dicit <sup>2</sup>: "Quid erit tribunal judicantis, quando superbos reges cunabula terrebant infantis? Tertio, quia per hoc figurabatur dejectio regni diaboli: quia, ut Leo papa dicit <sup>3</sup>, "Non tantum Herodes in semetipso turbabatur, quantum diabolus in Herode. Herodes enim terrenum hominem æstimabat, sed diabolus Deum cognoscebat; et uterque regni sui successorem timebat, diabolus cælestem, sed Herodes terrenum; superflue tamen, quia Christus non venerat regnum in terra habere. Unde Leo papa dicit <sup>4</sup>, Herodi loquens: "Non capit Christum regia tua, nec mundi Dominus potestatis tuæ sceptri est contentus angustiis. Quod autem Judæi turbabantur, qui tamen magis gaudere debuerant, aut hoc est, quia, ut Chrysostomus <sup>5</sup> dicit <sup>6</sup>, "de adventu justi non poterant gaudere iniqui, aut volentes favere Herodi, quem timebant: populus enim plus justo favet eis quos crudeles sustinet. Quod autem pueri ab Herode sunt interfecti, non cessit in eorum detrimentum, sed in eorum profectum; dicit enim Augustinus <sup>7</sup>: "Absit ut ad liberandos homines Christus veniens, de illorum præmio qui pro eo interficerentur, nihil egerit, qui pendens in ligno pro eis a quibus interficiebatur oravit <sup>8</sup>.

**ART. III. — UTRUM SINT CONVENIENTER ELECTI ILLI QUIBUS EST CHRISTI NATIVITAS MANIFESTATA.**

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non sint convenienter electi illi quibus est Christi nativitas manifestata. Dominus enim <sup>9</sup> mandavit discipulis: *In viam gentium ne abieritis*: ut scilicet prius manifestaretur Judæis quam gentilibus. Ergo videtur quod multo minus a principio fuerit revelanda Christi nativitas gentilibus, qui ab Oriente venerant, ut habetur Matth. 11.

2. Præterea, manifestatio divinæ veritatis præcipue debet fieri ad Dei amicos, secundum illud Job xxxvi, 33: *Annuntiat de ea amico suo*. Sed magi videntur esse Dei inimici; dicitur enim Levit. xix, 31: *Non declinetis ad magos, nec ab ariolis aliquid sciscitemini*. Non ergo debuit Christi nativitas magis manifestari.

3. Præterea, Christus venerat totum mundum a potestate diaboli liberare; unde dicitur Malach. i, 11: *Ab ortu solis usque ad occasum magnum est nomen meum in gentibus*. Non ergo solum in Oriente positus debuit manifestari, sed etiam ubique terrarum debuit aliquibus manifestari.

4. Præterea, omnia sacramenta veteris legis erant Christi figura. Sed sacramenta veteris legis dispensabantur per ministerium sacerdotum legalium. Ergo videtur quod magis debuerit Christi nativitas manifestari sacerdotibus in templo quam pastoribus in agro.

5. Præterea, Christus ex virgine matre natus est, et ætate parvulus erat. Convenientius igitur videtur fuisse quod Christus manifestaretur juvenibus et virginibus quam senibus et conjugatis, vel viduis, sicut Simconi et Annæ.

Sed contra est quod dicitur Joan. xiii, vers. 18: *Ego scio quos elegerim*. Quæ autem fiunt secundum Dei sapientiam, convenienter fiunt. Ergo convenienter sunt electi illi quibus est manifestata Christi nativitas.

(1) In hom., x in Evang., in princ.  
(2) In quodam serm. Epiph., 30 de Temp., allquant. a princ.  
(3) In serm. Epiph., implic. serm. 5, cap. 2, a princ., sed express. Auctor Oper. imp., hom. 2, ante med.  
(4) Serm. iv de Epiph., cap. 2, ad fin.

(5) Alius auctor.  
(6) Hom. 2 in Op. imperf., ante med.  
(7) In serm. quodam de Epiph. qui est 66 De diversis, cap. 3, in fin.  
(8) Ecclesia eorum festivitatem celebrat et eos tanquam martyres veneratur.  
(9) Matth. x, 5.

CONCLUSIO. — Cum salus per Christum futura, ad hominum omnium diversitatem pertineret, congruit omnibus hominum conditionibus ejus nativitatem manifestari, scilicet magis, Simeoni, et Annæ ac pastoribus.

Respondco dicendum quod salus quæ erat futura per Christum, ad omnem diversitatem hominum pertinebat, quia, sicut dicitur Coloss. iii, 11, *In Christo Jesu non est masculus et femina, gentilis et Judæus, servus et liber*, et sic de aliis hujusmodi. Et ut hoc in ipsa Christi nativitate præfiguraretur, omnibus conditionibus hominum est manifestatus; quia, ut Augustinus dicit <sup>1</sup>, “pastores fuerunt Israelitæ, magi gentiles, illi prope, isti longe; utrique tamen ad angularem lapidem concurrerunt.” Fuit etiam inter eos alia diversitas; nam magi <sup>2</sup> fuerunt sapientes et potentes; pastores autem simplices et viles. Manifestatus etiam est justis, scilicet Simeoni et Annæ, et peccatoribus, scilicet magis. Manifestatus est etiam et viris et mulieribus, ut per hoc ostenderetur nullam conditionem hominum excludi a Christi salute.

Ad primum ergo dicendum, quod illa manifestatio nativitatis Christi fuit quædam prælibatio plenæ manifestationis, quæ erat futura: et sicut in secunda manifestatione primo annuntiata est gratia Christi per Christum et ejus apostolos Judæis, et postea gentilibus; ita ad Christum primo pervenerunt pastores, qui erant primitiæ Judæorum, tanquam prope existentes; et postea venerunt magi a remotis, “qui fuerunt primitiæ gentium,” ut Augustinus dicit <sup>3</sup>.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit <sup>4</sup>, “sicut prævalet imperitia in rusticitate pastorum, ita prævalet impietas in sacrilegiis magorum;

utrosque tamen sibi lapis ille angularis applicuit, quippe qui venit stulta eligere, ut confunderet sapientes, et non vocare justos, sed peccatores; ut nullus magnus superbiret, nullus infirmus desperaret.” — Quidam tamen dicunt quod isti magi non fuerunt malefici, sed sapientes astrologi, qui apud Persas vel Chaldæos magi vocantur.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Chrysostomus <sup>5</sup> dicit <sup>6</sup>, “Ab Oriente venerunt magi, quia unde dies nascitur, inde initium fidei processit, quia fides lumen est animarum;” vel quia omnes qui ad Christum veniunt, ab ipso et per ipsum veniunt. Unde dicitur Zach. vi, 12: *Ecce vir: Oriens nomen ejus*. Dicuntur autem ab Oriente ad litteram venisse, vel quia de ultimis Orientis partibus venerunt, secundum quosdam, vel quia de aliquibus vicinis partibus Judææ venerunt, quæ tamen sunt regioni Judæorum ad Orientem <sup>7</sup>. Credibile tamen est etiam in aliis partibus mundi aliqua indicia nativitatis Christi apparuisse, sicut Romæ fluxit oleum, et in Hispania apparuerunt tres soles paulatim in unum coeuntes <sup>8</sup>.

Ad quartum dicendum, quod, sicut Chrysostomus dicit <sup>9</sup>, “Angelus manifestans Christi nativitatem non ivit Jerosolymam, non requisivit scribas et pharisæos, erant enim corrupti, et præ invidia cruciabantur; sed pastores erant sinceri, antiquam conversationem patriarcharum et Moysi colentes.” Per hos etiam pastores significabantur doctores Ecclesiæ, quibus Christi mysteria revelantur, quæ latebant Judæos.

Ad quintum dicendum, quod, sicut Ambrosius dicit <sup>10</sup>, “generatio Domini non solum a juvenibus, sed etiam a senioribus et justis accipere debuit testimonium;” quorum etiam testimonio propter justitiam magis credebatur.

(1) In serm. de Epiph., 32 de Temp., cap. 1, ad fin.

(2) Ita vocati a peritia astrorum, ut sentiunt Anselmus, Beda, Rupertus in cap. ii Matth. S. Leo (serm. ii De Epiph.).

(3) Serm. 30 de Temp., circa princ.

(4) In serm. de Epiph., ibid., sub fin.

(5) Alius auctor.

(6) Hom. ii in Op. Imperf., aliquant. a princ.

(7) Non constat ex qua parte Orientis magi venerunt; ideoque nonnulli putant venisse ex Chaldæa, alii ex Perside, alii ex Arabia. • N'est-ce pas assez, ait Bossuetius, de savoir qu'ils viennent du pays de l'ignorance, du milieu

• de la gentilité où Dieu n'était pas connu, ni le Christ attendu et promis? • (Elevaz., settimana xvii, elev. iv).

(8) Euseb. in Chron., et Innocent. III, serm. ii de Nativ. — Quod refert Eusebius contigisse aliquot annis ante nativitatem Christi, nempe Olympiade 184, sive August. anno 3, non sub ipsum Nativitatis diem vel ipso die, Olympiade 194, sive August. anno 42.

(9) Habetur in Catena aur. S. Thomæ, sup. cap. ii Luc.

(10) Super illud Luc. ii: *Et ecce homo erat*, etc.



**ART. IV. — UTRUM CHRISTUS PER SEIPSUM NATIVITATEM SUAM MANIFESTARE DEBUERIT <sup>1</sup>.**

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus per seipsum nativitatem suam manifestare debuerit. Causa enim quæ est per se, semper est potior ea quæ est per aliud, ut dicitur <sup>2</sup>. Sed Christus suam nativitatem manifestavit per alios, puta pastoribus per angelos, et magis per stellam. Ergo multo magis per seipsum debuit suam nativitatem manifestare.

2. Præterea, Eccli. xx, 32 dicitur: *Sapientia abscondita et thesaurus invisus, quæ utilis in utrisque?* Sed Christus a principio suæ conceptionis plene habuit sapientiæ et gratiæ thesaurum. Nisi ergo hanc plenitudinem manifestasset per opera et verba, fuisset frustra ei data sapientia et gratia: quod est inconveniens, quia Deus et natura nihil frustra faciunt, ut dicitur <sup>3</sup>.

3. Præterea, in lib. De infantia Salvatoris legitur quod Christus in sua pueritia multa miracula fecit; et ita videtur quod suam nativitatem per seipsum manifestaverit.

Sed contra est quod Leo papa dicit <sup>4</sup>, quod "Magi invenerunt et adoraverunt puerum Jesum, in nullo ab humanæ infantie generalitate dissimilem." Sed alii infantes non seipsos manifestant. Ergo neque decuit quod Christus per seipsum suam nativitatem manifestaret.

**CONCLUSIO.** — Decuit Christum non per seipsum, sed per alias creaturas nativitatem suam manifestare, ne fidei propagandæ derogaretur.

Respondeo dicendum quod, nativitas Christi ad humanam salutem ordinabatur, quæ quidem est per fidem; fides autem salutaris divinitatem et humanitatem Christi confitetur. Oportebat igitur ita manifestari nativitatem Christi, ut demonstratio divinitatis ejus fidei humanitatis ipsius non præjudicaret. Hoc autem factum est dum Christus in seipso nativitatem similem infirmitati humanæ exhibuit, et tamen per Dei crea-

turas Divinitatis virtutem in se monstravit. Et ideo Christus non per seipsum suam nativitatem manifestavit, sed per quasdam alias creaturas.

Ad primum ergo dicendum, quod in via generationis et motus oportet per imperfecta ad perfectum perveniri. Et ideo Christus prius manifestatus est per alias creaturas, et postea manifestavit se per seipsum manifestatione divina.

Ad secundum dicendum, quod licet sapientia abscondita sit inutilis, non tamen ad sapientiam pertinet ut quolibet tempore manifestet seipsam, sed tempore congruo. Dicitur enim Eccli. xx, 6: *Est tacens, non habens sensum loquelæ, et est tacens, sciens tempus apti temporis.* Sic ergo sapientia Christo data non fuit inutilis, quia seipsum tempore congruo manifestavit; et hoc ipsum quod tempore congruo abscondebatur, est sapientiæ indicium.

Ad tertium dicendum, quod liber ille De infantia Salvatoris est apocryphus <sup>5</sup>. Et Chrysostomus dicit <sup>6</sup>, quod Christus non fecit miracula, antequam aquam convertit in vinum, secundum illud quod dicitur Joan. 11: *Hoc fecit initium signorum Jesus.* "Si enim secundum primam ætatem miracula fecisset, non indignissent Israelitæ alio manifestante eum, cum tamen Joannes Baptista dicat <sup>7</sup>: *Ut manifestetur in Israel, propterea veni in aqua baptizans.* "Decenter autem non incæpit facere signa in prima ætate; existimassent enim phantasma esse incarnationem: et ante opportunum tempus cruci eum tradidissent livore liquefacti."

**ART. V. — UTRUM NATIVITAS CHRISTI DEBUERIT PER ANGELOS ET STELLAM MANIFESTARI.**

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod non debuerit manifestari per angelos Christi nativitas. Angeli enim sunt spirituales substantiæ, secundum illud Psal. ciii, 4: *Qui facit angelos suos spiritus.* Sed Christi nativitas erat secundum carnem, non autem secundum spi-

(1) Isaias Christum in infantia et pueritia similem aliis hominibus esse futurum prædixerat (Is. viii): *Antequam sciat puer vocare patrem suum et matrem, auferetur fortitudo Damasci et spolia Samariæ.*

(2) Physic. lib. viii, text. 39.

(3) De cælo, lib. i, text. 32, et lib. ii, text. 59.

(4) Serm. 4, de Epiph. cap. 3, ad fin.

(5) Ita omnes edit. S. Thomæ cum Mss. An primi amanuensis sphalma fuit? Vulgata, *tempus aptum*, ut hic quoque legendum videtur.

(6) Sic enlm in Decretis, distinct. xv, cap. *Sancta Romana*, declaratur a Gelasio papa inter cæteros libros quos ibidem reprobat ac rejicit.

(7) Super Joan. hom. xx, ante med.

(8) Joan. i, 31.

ritualem ejus substantiam. Ergo non debuit per angelos manifestari.

2. Præterea, major est affinitas justorum ad angelos quam ad quoscumque alios, secundum illud Psal. LIII, 8: *Immittet angelus Domini in circuitu timentium eum, et eripiet eos.* Sed justis, scilicet Simeoni et Annæ, non est manifestata Christi nativitas per angelos. Ergo nec pastoribus per angelos manifestari debuit.

3. Præterea, videtur quod nec magis debuerit manifestari per stellam. Hoc enim videtur esse erroris occasio, quantum ad illos qui æstimant sidera nativitatibus hominum dominari. Sed occasiones peccandi sunt hominibus aufere. Non ergo fuit conveniens quod per stellam Christi nativitas manifestaretur.

4. Præterea, signum oportet esse certum, ad hoc quod per ipsum aliquid manifestetur. Sed stella non videtur esse signum certum nativitatis Christi. Ergo inconvenienter fuit Christi nativitas per stellam manifestata.

Sed *contra* est quod dicitur Deut. xxxii, vers. 4: *Dei perfecta sunt opera.* Sed talis manifestatio fuit opus divinum. Ergo per convenientia signa fuit effecta.

**CONCLUSIO.** — Cum manifestatio per signa familiaria fieri debuerit, convenienter Christi nativitas justis per inspirationem, pastoribus, quia Judæi erant, per angelos, et magis, utpote in corporum cælestium contemplatione assuetis, per stellam manifestata est.

Respondeo dicendum quod, sicut manifestatio syllogistica fit per ea quæ sunt magis nota ei cui est aliquid manifestandum, ita manifestatio quæ fit per signa, debet fieri per ea quæ sunt familiaria illis quibus manifestatur. Manifestum est autem quod viris justis est familiare et consuetum interiori Spiritus sancti instinctu edoceri, absque signorum sensibilibus demonstratione, scilicet per spiritum prophetiæ. Alii vero corporalibus rebus dediti, per sensibilia ad intelligibilia adducuntur. Judæi autem consueti erant divina responsa per angelos accipere, per quos etiam legem acceperant, secundum illud Act. vii, 53: *Accepistis legem in dispositione angelorum.*

(1) In serm. de Epiph. æquivalenter serm. 66 De diversis, circa princ.

(2) Hom. vi in Matth., aliquant. ante med.

Gentiles vero, et maxime astrologi consueti sunt stellarum cursus inspicere. Et ideo justis, scilicet Simeoni et Annæ, manifestata est Christi nativitas per interiorerem instinctum Spiritus sancti, secundum illud Luc. ii, 26: *Responsum accepit a Spiritu sancto, non visurum se mortem, nisi prius videret Christum Domini.* Pastoribus autem et magis tanquam rebus corporalibus deditis, manifestata est Christi nativitas per visibiles apparitiones. Et quia nativitas non erat pure terrena, sed quodammodo cælestis, ideo per signa cælestia utrisque Christi nativitas revelatur. Ut enim Augustinus dicit <sup>1</sup>, "cælos angeli habitant et sidera ornant; utrisque ergo cæli enarrant gloriam Dei." Rationabiliter autem pastoribus, tanquam Judæis, apud quos frequenter factæ sunt apparitiones angelorum, revelata est nativitas Christi per angelos; magis autem assuetis in consideratione cælestium corporum manifestata est per signum stellæ: quia, ut Chrysostomus dicit <sup>2</sup>, "per consuetudinem eos Dominus vocare voluit, eis condescendens." Est autem alia ratio; quia, ut Gregorius dicit <sup>3</sup>, "Judæis tanquam ratione utentibus rationale animal, id est angelus, prædicare debuit; gentiles vero, quia uti ratione nesciebant, ad cognoscendum Dominum, non per vocem, sed per signa perducuntur: et sicut Dominum jam loquentem annuntiaverunt gentilibus prædicatores loquentes, ita eum nondum loquentem elementa muta prædicaverunt." Est etiam et alia ratio; quia, ut Augustinus <sup>4</sup> dicit <sup>5</sup>, "Abrahæ innumerabilis fuerat promissa successio, non carnis semine, sed fidei fecunditate generanda; et ideo stellarum multitudini est comparata, ut cælestis progenies speraretur. Et ideo gentiles in sideribus designati, ortu novi sideris excitantur, ut perveniant ad Christum, per quem efficiuntur semen Abrahæ.

Ad primum ergo dicendum, quod illud manifestatione indiget quod de se est occultum, non autem illud quod de se est manifestum. Caro autem ejus qui nascebatur, erat manifesta, sed Divinitas erat occulta. Et ideo convenienter manifestata est illa nativitas per angelos, qui sunt Dei ministri: unde et cum cla-

(3) Hom. x in Evang., circa princ.

(4) Alius auctor.

(5) In serm. Epiphaniæ.



ritate angelus apparuit, ut ostenderetur quod ille qui nascebatur, erat splendor paternæ gloriæ.

Ad *secundum* dicendum, quod justī non indigebant visibili apparitione angelorum; sed eis sufficiebat interior instinctus Spiritus sancti, propter eorum perfectionem.

Ad *tertium* dicendum, quod stella nativitatē Christi manifestans, omnem occasionem erroris subtrahit. Ut enim Augustinus dicit contra Faustum <sup>1</sup>, "nulli astrologi ita constituerunt nascentium hominum fata sub stellis, ut aliquam stellarum, homine aliquo nato, circuitus sui ordinem reliquisset, et ad eum qui natus est, perrexisset assererent, „ sicut accidit circa stellam quæ demonstravit nativitatem Christi. Et ideo per hoc non confirmatur error eorum, „ qui sortem nascentium hominum astrorum ordini colligari arbitrantur, non autem credunt astrorum ordinem ad hominis nativitatem posse mutari. „ Similiter etiam, ut Chrysostomus dicit <sup>2</sup>, „ non est hoc astronomiæ opus, a stellis scire eos qui nascuntur, sed ab hora nativitatis futura prædicere. „ Magi autem tempus nativitatis non cognoverunt, ut hinc sumentes initium, a stellarum motu futura cognoscerent, sed potius e converso.

Ad *quartum* dicendum, quod, sicut Chrysostomus <sup>3</sup> refert <sup>4</sup>, in quibusdam scripturis apocryphis legitur quod „ quædam gens in extremo Orientis juxta Oceanum, scripturam quandam habebat ex nomine Seth, de apparitura hac stella et muneribus hujusmodi offerendis: quæ gens diligenter observabat hujus stellæ exortum, positis exploratoribus duodecim, qui certis temporibus de nocte ascendeabant in montem, in quo postmodum eam viderunt habentem in se quasi parvuli formam, et super se similitudinem crucis. „ Vel dicendum quod, sicut dicitur in libro De Quæstionibus vet. et novi Testamenti <sup>5</sup>, „ Magi

illi traditionem Balaam sequebantur, qui dixit: *Orietur stella ex Jacob* <sup>6</sup>. Unde videntes stellam extra ordinem mundi, hanc esse intellexerunt, quam Balaam futuram indicem regis Judæorum prophetaverat. „ — Vel dicendum, sicut Augustinus <sup>7</sup> dicit <sup>8</sup>, quod ab angelis aliqua admonitione revelationis audierunt magi quod stella Christum naturam significaret, et probabile videtur quod a bonis, quando in Christo adorando salus eorum jam quærebatur. Vel, sicut Leo papa dicit <sup>9</sup>, „ præter illam speciem quæ corporeum indicavit obtutum, fulgentior veritatis radius eorum corda perdocuit: quod ad illuminationem fide pertinebat <sup>10</sup>. „

ART. VI. — UTRUM NATIVITAS CHRISTI ORDINE CONVENIENTI FUERIT MANIFESTATA.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienti ordine Christi nativitas fuerit manifestata. Illis enim debuit primo manifestari Christi nativitas qui Christo propinquiore fuerunt, et qui magis Christum desiderabant, secundum illud Sap. vi, 14: *Præoccupat eos qui se concupiscunt, ut se priorem illis ostendat*. Sed justī propinquissimi erant Christo per fidem, et maxime ejus adventum desiderabant: unde dicitur Luc. ii, 25 de Simeone, quod *erat homo justus et timoratus, expectans redemptionem Israel*. Ergo prius debuit manifestari Christi nativitas Simeoni quam pastoribus vel magis.

2. Præterea, secundum Augustinum magi fuerunt primitiæ gentium Christo crediturarum. Sed primo plenitudo gentium intrat ad fidem, et postmodum omnis Israël salvus fiet, ut dicitur Roman. xi. Ergo prius debuit manifestari Christi nativitas magis quam pastoribus.

3. Præterea, Matth. ii, 16 dicitur quod *Herodes occidit omnes pueros qui erant in Bethlehem, et in omnibus finibus ejus, a bimatu et infra* <sup>11</sup>, secundum tempus

(9) In serm. de Epiph., 4 ejusd. festiv., cap. 3, ante med.

(10) „ Une étoile qui ne paraissait qu'aux yeux, „ ait Bossuetius, n'était pas capable d'attirer les „ mages au roi nouveau-né; il fallait que l'étoile „ de Jacob et la lumière du Christ se fût levée „ dans leur cœur. A la présence du signe qu'il „ leur donnait en dehors, Dieu les toucha au „ dedans par cette inspiration dont Jésus a dit: „ *Nul ne peut venir à moi si mon Père ne le tire.* „

(11) Sive tam qui ætatem biennii quam qui minorem attingissent.

(1) Lib. ii, cap. 5, a med.

(2) Hom. vi, in Matth., parum a princ.

(3) Alius auctor.

(4) Hom. ii in Op. imperf., in princ. et med.

(5) Quæst. 63.

(6) Ita sentiunt Basilius (hom. De humana Christi generat.), Chrysost. (hom. vi in Matth.), Hieronymus et Anselmus in caput ii Matth., et Origenes sup. Numeros).

(7) Alius auctor.

(8) In sermone de Epiphania.

quod exquisierat a magis; et sic videtur quod per duos annos post Christi nativitatem magi ad Christum pervenerint. Inconvenienter igitur post tantum tempus fuit gentilibus Christi natiuitas manifestata.

Sed *contra* est quod dicitur Dan. ii, 21: *Ipse mutat tempora et etates*<sup>1</sup>; et ita tempus manifestationis natiuitatis Christi videtur congruo ordine esse dispositum.

CONCLUSIO. — Convenientissimo fuit manifestata ordine Salvatoris nostri natiuitas, ut ipso die natiuitatis pastoribus, decimo tertio vero die magis, quadragesimo vero Simeoni et Annæ manifestaretur.

Respondeo dicendum quod Christi natiuitas primo quidem manifestata est pastoribus ipso die natiuitatis Christi; ut enim dicitur Luc. ii, 8, *Pastores erant in regione eadem vigilantes, et custodientes vigilias noctis super gregem suum; et ut discesserunt ab eis angeli in cælum, loquebantur ad invicem: Transeamus usque Bethlehem: et venerunt festinantes.* Secundo autem magi pervenerunt ad Christum tertiadecima die natiuitatis ejus, quo die festum Epiphaniæ celebratur. Si enim, revolutio anno vel etiam duobus annis venissent, non invenissent eum in Bethlehem, cum scriptum sit<sup>2</sup>, quod *postquam perfecerunt omnia secundum legem Domini offerentes, scilicet puerum Jesum in templum, reversi sunt in Galilaam in civitatem suam Nazareth.* Tertio autem manifestata est justis in templo quadragesimo die a natiuitate Christi, ut habetur<sup>3</sup> Luc. ii. Et hujus ordinis ratio est, quia per pastores significantur apostoli et alii credentes ex Judæis, quibus primo manifestata est fides Christi, inter quos non fuerunt *multi potentes, nec multi nobiles*, ut dicitur I. Corinth. i. Secundo autem fides Christi pervenit ad plenitudinem gentium, quæ est præfigurata per magos. Tertio autem pervenit ad plenitudinem Judæorum, quæ est præfigurata per justos: unde et in templo Judæorum est eis Christus manifestatus.

(1) Alio sensu dictum, ut ex ibi adjunctis patet; ubi additur: *Et transfert regna atque constituit*, sed huc accommodari analogice potest.

(2) Luc. ii, 39.

(3) Quando nempe Simon justus et timoratus, et Anna prophetissa expectabant redemptionem Israel (vers. 37 ac deinceps). (4) Rom. ix, 31.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Apostolus dicit<sup>4</sup>, *Israel sectando legem justitiæ, in legem justitiæ non pervenit.* Sed gentiles, qui non querebant justitiam, Judæos communiter in justitia fidei prævenierunt: et in hujus figuram Simeon, qui expectabat consolationem Israel, ultimo Christum natum cognovit, et præcesserunt cum magi et pastores, qui Christi natiuitatem non ita sollicitè expectabant.

Ad secundum dicendum, quod licet plenitudo gentium prius intraverit ad fidem quam plenitudo Judæorum, tamen primitiæ Judæorum prævenierunt in fide primitias gentium. Et ideo pastoribus prius manifestata est Christi natiuitas quam magis.

Ad tertium dicendum, quod de apparitione stellæ quæ apparuit magis, est duplex opinio. Chrysostomus enim<sup>5</sup> et Augustinus<sup>6</sup> dicunt quod stella magis apparuit per biennium ante Christi natiuitatem: et tunc præmeditantes, et se ad iter præparantes, a remotissimis partibus Orientis pervenerunt ad Christum tertiadecima die a sua natiuitate<sup>7</sup>. Unde et Herodes statim post recessum magorum videns se ab eis illusum, mandavit occidi pueros a bimatu et infra, dubitans ne tunc Christus natus esset quando stella apparuit, secundum quod a magis audierat. Alii vero dicunt stellam apparuisse primo, cum Christus natus est; et statim magi, visa stella, iter arripientes, longissimum iter in tredecim diebus peregrerunt, partim quidem adjuti divina virtute, partim autem dromedariorum velocitate: et hoc dico, si venerunt ex extremis partibus Orientis. Quidam tamen dicunt eos venisse de regione propinqua, unde fuerat Balaam, cujus doctrinæ sectatores fuerunt. Dicuntur autem ab Oriente venisse, quia terra illa est ad orientalem partem terræ Judæorum. Et secundum hoc Herodes non statim recedentibus magis, sed post biennium pueros interfecit; vel quia dicitur interim accusatus Romam ivisse, vel aliquorum periculorum terroribus agitatus, a cura interfi-

(5) Alius auctor, super Matth. hom. ii, in Op. imperf., aliquant. a princ.

(6) In serm. Epiph. 7, ante med.

(7) Ea est communis et antiqua Ecclesiæ traditio, quemadmodum docent Cano (De loc. theolog. lib. ii, cap. 5 ad 5), Jansenius, Baronius, Torcinellus et multi alii.



ciendi puerum interim destitisse; vel quia potuit credere " magos fallacis stellæ visionē deceptos, postquam non invenerunt quem natum putaverant, erubuisse ad se redire, .. ut Augustinus dicit <sup>1</sup>. Ideo autem non solum bimos pueros interfecit, sed etiam infra, quia, ut Augustinus dicit in quodam serm. Innocentium <sup>2</sup>, " timebat ne puer, cui sidera famulantur, speciem suam paulo supra ætatem vel infra transformaret. "

**ART. VII.** — UTRUM STELLA QUÆ MAGIS APPARUIT, FUERIT UNA DE CÆLESTIBUS STELLIS <sup>3</sup>.

De his etiam Opusc. x, cap. 7, et Matth. ii, lect. 4.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod stella quæ magis apparuit, fuerit una de cælestibus stellis. Dicit enim Augustinus in quodam sermone Epiph. <sup>4</sup>: " Dum pendet ad ubera, et vilium patitur Deus involumenta pannorum, repente novum de cælo sidus effulsit. " Fuit igitur stella cælestis, quæ magis apparuit.

2. Præterea, Augustinus dicit in sermone quodam Epiph. <sup>5</sup>: " Pastoribus angelis, magis stella Christum demonstrat; utrisque loquitur lingua cælorum, quia lingua cessavit prophetarum. " Sed angelis pastoribus apparentes fuerunt vere de cælestibus angelis. Ergo et stella magis apparens fuit vere de cælestibus stellis.

3. Præterea, stellæ quæ non sunt in cælo, sed in aere, dicuntur stellæ cometæ, quæ non apparent in natiuitatibus regum, sed magis sunt indicia mortis eorum. Sed illa stella designabat regis natiuitatem; unde magi dicunt <sup>6</sup>: *Ubi est qui natus est Rex Judæorum? vidimus enim stellam ejus in Oriente.* Ergo videtur quod fuerit una de cælestibus stellis.

Sed contra est quod Augustinus dicit <sup>7</sup>: " Non ex illis erat hæc stellis quæ ab initio creaturæ itinerum suorum ordinem sub creatoris lege custodiunt; sed novo Virginis partu novum sidus apparuit. "

**CONCLUSIO.** — Cum hæc stella, quæ magis ad Christum natum perduxit, in

aere terræ vicino, nocte dieque apparens a septentrione in meridiem præter morem aliarum stellarum mota fuerit, consonum rationi esse videtur, non fuisse unam cælestium stellarum, sed ad hoc a Deo de novo creatam.

Respondeo dicendum quod, sicut Chrysostomus dicit <sup>8</sup>, quod " illa stella quæ magis apparuit, non fuerit una cælestium stellarum, multipliciter manifestum est. " Primo quidem, quia nulla alia stellarum hac via incedit; hæc enim stella ferebat a septentrione in meridiem; ita enim Judæa jacet ad Persidem, unde magi venerunt. Secundo apparet hoc ex tempore; non enim solum apparebat in nocte, sed etiam in media die, quod non est virtutis stellæ, sed nec etiam lunæ. Tertio, quia quandoque apparebat, et quandoque occultabatur: cum enim intraverunt Jerosolymam, occultavit seipsam; deinde ubi Herodem reliquerunt, seipsam monstravit. Quarto, quia non habebat continuum motum; sed cum oportebat ire magos, ibat, cum oportebat stare, stabat; sicut et de columna nubis erat in deserto <sup>9</sup>. Quinto, quia non sursum manens partum Virginis demonstrabat, sed deorsum descendens hoc faciebat. Dicitur enim Matth. ii, 9, quod *stella, quam viderant magi in Oriente, antecedebat eos, usque dum veniens staret supra ubi erat puer.* Ex quo patet quod verbum magorum dicentium: *Vidimus stellam ejus in Oriente*, non est sic intelligendum quasi ipsis in Oriente positis stella apparuerit existens in terra Judæa; sed quia viderunt eam in Oriente existentem, et præcessit eos usque in Judæam; quamvis hoc a quibusdam sub dubio relinquatur. Non autem potuisset distincte domum demonstrare, nisi esset terræ vicina: et, sicut ipse dicit <sup>10</sup>, " hoc non videtur proprium esse stellæ, sed virtutis rationalis cujusdam. " Unde videtur hæc stella virtutis invisibilis fuisse in talem apparentiam transformata. — Unde quidam dicunt quod sicut Spiritus sanctus descendit super baptizatum Dominum in specie columbæ, ita apparuit

(1) De consensu Evang. lib. ii, cap. 11, ad fin.

(2) Habetur in Glossa ord. sup. illud Matth. ii: *A bimatu*, etc.

(3) In hoc articulo varie probat S. Doctor stellam quæ magis apparuit, non fuisse unam de numero cælestium siderum, et hæc sententia apud Scripturæ interpretes communis habetur.

(4) Implic. variis in locis serm.

(5) Ut sup. (6) Matth. ii, 2.

(7) Contra Faustum lib. ii, cap. 5, a med.

(8) Sup. Matth., hom. vi, aliquid a princ.

(9) De qua (Exod. xvi, 21): *Dominus autem præcedebat eos ad ostendendam viam per diem in columna nubis*, etc. (10) Loc. cit.

magis in specie stellæ. — Alii vero dicunt quod angelus qui apparuit pastribus in humana specie, apparuit magis in specie stellæ. Probabilius tamen videtur quod fuerit stella de novo creata, non in cælo, sed in aere vicino terræ, quæ secundum divinam voluntatem movebatur. Unde Leo papa dicit<sup>1</sup>: "Tribus magis<sup>2</sup> in regione Orientis stella novæ claritatis apparuit, quæ illustrior cæteris pulchriorque sideribus, in se intuentium oculos animosque converteret; ut confestim adverteretur non esse otiosum quod tam insolitum videbatur."

Ad primum ergo dicendum, quod cælum in sacra Scriptura quandoque dicitur aer, secundum illud Psal. viii, 9: *Volucres cæli et pisces maris.*

Ad secundum dicendum, quod ipsi angeli cælestes ex suo officio habent, ut ad nos descendant in ministerium missi; sed stellæ cælestes suum situm non mutant. Unde non est similis ratio.

Ad tertium dicendum, quod sicut stella illa non est secuta motum stellarum cælestium, ita nec etiam stellarum cometarum, quæ nec de die apparent, nec cursum suum ordinatum mutant. Et tamen non omnino aberat significatio cometarum; quia cæleste regnum Christi comminuit et consumit universa regna terræ, et ipsum stabit in æternum, ut dicitur Dan. ii, 44.

**ART. VIII. — UTRUM MAGI CONVENIENTER AD CHRISTUM ADORANDUM VENERINT<sup>3</sup>.**

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod magi non convenienter ad Christum adorandum venerint<sup>4</sup>. Unicuique enim regi reverentia debetur a suis subjectis. Magi autem non erant de regno Judæorum. Ergo cum ex visione stellæ cognoverunt natum esse Regem Judæorum, videtur quod inconvenienter venerint ad eum adorandum.

2. Præterea, stultum est, vivente rege aliquo, extraneum regem annuntiare. Sed in regno Judææ regnabat Herodes. Ergo stulte fecerunt magi, alterius regis nativitatem annuntiantes.

(1) In serm. Epiph., qui est 1 ejusdem festi, cap. 1. ad fin.

(2) "On croit vulgairement, ait Bossuetius, que les mages étaient trois à cause des trois présents qu'ils ont offerts, mais l'Eglise ne le décide pas." (*Elevaz. sopra i misteri*, sett. xvii, elevaz. v).

3. Præterea, certius est cæleste indicium quam indicium humanum. Sed magi ducatu cælestis indicii ab Oriente venerant in Judæam. Stulte ergo egerunt, præter ducatum stellæ humanum indicium requirendo, dicentes: *Ubi est qui natus est Rex Judæorum*<sup>5</sup>?

4. Præterea, munerum oblatio et adorationis reverentia non debetur nisi rebus jam regnantibus. Sed magi non invenerunt Christum regia dignitate fulgentem. Ergo inconvenienter ei munera et reverentiam regiam exhibuerunt.

Sed contra est quod dicitur Isa. lx, 3: *Ambulabunt gentes in lumine tuo, et reges in splendore ortus tui.* Sed qui divino lumine ducuntur, non errant. Ergo magi absque errore Christo reverentiam exhibuerunt.

**CONCLUSIO.** — Credendum est magos a Spiritu sancto inspiratos, sapienter ad adorandum Christum natum venisse.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. 3 huj. quæst. ad 1), magi sunt primitiæ gentium in Christum credentium; in quibus apparuit, sicut in quodam præsagio, fides et devotio gentium venientium a remotis ad Christum. Et ideo sicut devotio et fides gentium est absque errore per inspirationem Spiritus sancti; ita etiam credendum est magos a Spiritu sancto inspiratos sapienter Christo reverentiam exhibuisse.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit<sup>6</sup>, "cum multi reges Judæorum nati fuissent atque defuncti, nullum eorum magi adorandum quæsierunt. Non itaque regi Judæorum, quales illic esse solebant, hunc tam magnum honorem longinqui, alienigenæ, et ab eodem regno prorsus extranei, a se deberi arbitrabantur; sed talem natum esse didicerunt, in quo adorando se salutem, quæ secundum Deum est, consecuturos minime dubitarent<sup>7</sup>."

(3) Ea de re conf. Bossuetius, *Elevazioni sopra i misteri*, sett. xvii.

(4) Id est, ait Nicolai, quod non fuerit conveniens ut adorarent, sive ad eum adorandum venirent: etsi ad modum quoque quo eum adorarent, et ei velut in signum reverentiæ sua munera procidentes honorifice obtulerunt referri potest.

(5) Matth. ii, 2. (6) In serm. Epiph., serm. 2.

(7) Ita quoque sentiant tum in sermonibus



Ad secundum dicendum, quod per illam annuntiationem magorum præsignabatur constantia gentium Christum usque ad mortem confitentium: unde Chrysostomus<sup>1</sup> dicit<sup>2</sup>, quod "dum considerabant Regem futurum, non timebant regem præsentem; adhuc non viderant Christum, et jam parati erant pro eo mori."

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit<sup>3</sup>, "stella quæ magos perduxit ad locum, ubi erat cum matre Virgine Dens infans, poterat eos ad ipsam perducere civitatem Bethlehem, in qua natus est Christus; sed tamen subtraxit se donec de civitate, in qua Christus nasceretur, etiam Judæi testimonium perhiberent; ut sic "geminato testimonio confirmati, sicut Leo papa dicit<sup>4</sup>, ardentiori<sup>5</sup> fide expeterent, quem et stellæ claritas et prophetiæ manifestabat auctoritas. "Et ita "ipsi annuntiant Judæis Christi nativitatem, et interrogant locum, credunt, et quærunt, tanquam significantes eos, qui ambulant per fidem, et desiderant speciem, "ut Augustinus dicit in sermone Epiphaniæ<sup>6</sup>. Judæi autem indicantes eis locum nativitatis Christi, "similes facti sunt fabris arcæ Noe, qui aliis, ubi evaderent, præstiterunt; et ipsi diluvio perierunt. Audierunt et abierunt inquisitores, dixerunt et remanserunt doctores similes lapidibus milliariis, qui viam ostendunt, nec ambulant. "Divino etiam nutu factum est, ut, aspectu stellæ subtracto, magi humano sensu in Jerusalem irent, quærentes in civitate regia Regem natum, ut in Jerusalem primo Christi nativitas publice annuntiaretur, secundum illud Isa. ii, 3: *De Sion exibit lex, et verbum Domini de Jerusalem*; et ut etiam studio magorum de longe venientium damnaretur Judæorum pigritia prope existentium.

Ad quartum dicendum, quod, sicut Chrysostomus<sup>7</sup> dicit<sup>8</sup>, "si magi terrenum regem quærentes sic invenissent, fuissent confusi; quia tanti itineris laborem sine causa suscepissent: unde

de Epiphania Leo, Fulgentius, Bernardus; tum in comment. super Matth. Chrysost., Hieronym. et alii sancti Patres. (1) Alius auctor.

(2) Super Matth., hom. ii, in Op. imperf., parum a princ. (3) In serm. Epiph., ut sup.

(4) Serm. 4 de Epiph., cap. 2, ante med.

(5) Ita cum Mss. Camer., Alcan. alique editi passim, Leonis textui concinentes. Al., *attentiori*.

nec adorassent, nec munera obtulissent. Nunc autem quia cælestem regem quærebant, etsi nihil regalis excellentiæ in eo viderent, tamen solius stellæ testimonio contenti, eum adoraverunt. Vident enim hominem, et agnoscunt Deum, et offerunt munera dignitati Christi congruentia; aurum quidem quasi regi magno; thus, quod in Dei sacrificio ponitur, immolatur ut Deo; myrrha, qua mortuorum corpora condiuntur, præbatur tanquam pro salute omnium mortituro. "In quo etiam, ut Gregorius dicit<sup>9</sup>, instraimur, "ut nato regi animum, per quod significatur sapientia, offeramus, in conspectu ejus sapientiæ lumine splendentes: thus autem, per quod exprimitur orationis devotio, offerimus Deo, si per orationum studia Deo suave aliquid redolere valeamus; myrrham autem, quæ significat mortificationem carnis, offerimus, si carnis vitia per abstinentiam mortificemus."

## QUÆSTIO XXXVII.

### DE LEGALIBUS

#### CIRCA PUERUM JESUM OBSERVATIS, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de circumcisione Christi. Et quia circumcisio est quædam professio legis observandæ, secundum illud Galat. v, 3: *Testificor omni homini circumcidenti se, quoniam debitor est universæ legis faciendæ*, simul cum hoc quærendum est de aliis legalibus circa puerum Jesum observatis. Unde quærentur quatuor: 1. De ejus circumcisione. — 2. De nominis impositione. — 3. De ejus oblatione. — 4. De matris purificatione.

#### ART. I. — UTRUM CHRISTUS DEBUERIT CIRCUMCIDI<sup>10</sup>.

De his etiam infra, qu. XL, art. 4 corp. et Sent. iv, dist. 1, quæst. ii, art. 2, quæst. iii, et Opusc. LX, cap. 5.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non debuerit circumcidi. Veniente enim veritate, cessat figura. Sed circumcisio fuit Abraham præcepta in signum fœderis, quod erat de semine nascituro, ut patet Gen. xvii. Hoc autem fœdus fuit in Christi nativitate com-

(6) Ut supra. (7) Alius auctor.

(8) Super Matth., hom. ii in Op. imperf., aliquant. a princ.

(9) Hom. x in Evang., vers. fin.

(10) Circumcisum esse die octavo testatur Evangelista, dicens: *Postquam consummati sunt dies octo, ut circumcideretur puer*; ideoque circumcisionis festivitatem Ecclesia celebrat.

pletum. Ergo circumcisio statim cessare debuit.

2. Præterea, omnis Christi actio, nostra est instructio; unde dicitur Joan. xiii, vers. 15: *Exemplum dedi vobis, ut quemadmodum ego feci, ita et vos faciatis*. Sed nos non debemus circumcidi, secundum illud Gal. v, 2: *Si circumcidimini, Christus vobis nihil proderit*. Ergo videtur quod nec Christus debuerit circumcidi.

3. Præterea, circumcisio est ordinata in remedium originalis peccati. Sed Christus non contraxit originale peccatum, ut ex supra dictis patet (q. xv, art. 1 et 2). Ergo Christus non debuit circumcidi.

Sed contra est quod dicitur Luc. ii, 21: *Postquam consummati sunt dies octo, ut circumcideretur puer*.

CONCLUSIO. — Debuit Christus tanquam filius Abrahæ circumcidi, ut legis onus in se sustinens, alios a legis onere liberaret, et carnis suæ veritatem comprobaret.

Respondeo dicendum quod pluribus de causis Christus debuit circumcidi. Primo quidem <sup>1</sup> ut ostendat veritatem carnis humanæ, contra Manichæum, qui dixit eum habuisse corpus phantasticum; et contra Apollinarium, qui dixit corpus Christi esse divinitati consubstantialia; et contra Valentinum, qui dixit Christum de cælo corpus attulisse. Secundo, ut approbaret circumcisionem, quam olim Deus instituerat. Tertio, ut comprobaret se esse de genere Abrahæ, qui circumcisionis mandatum acceperat in signum fidei, quam de ipso habuerat. Quarto, ut Judæis excusationem tolleretur, ne eum reciperent, si esset incircumcisus. Quinto, ut obediendi virtutem nobis suo commendaret exemplo: unde et octava die circumcisus est, sicut in lege erat præceptum. Sexto, ut quia in similitudinem carnis peccati advenerat, remedium, quo caro peccati consueverat mundari, non respueretur <sup>2</sup>. Septimo, ut legis onus in se sustinens <sup>3</sup>, alios a legis onere liberaret, secundum illud Gal. iv, 4: *Misit Deus Filium suum factum sub lege, ut eos qui sub lege erant, redimeret*.

(1) Hanc etiam in primis causam reddit Epiphanius (hæres. xxx, § 28).

(2) • Il fallait, ait Bossuetius, qu'il portât la marque du péché, comme il en devait porter la peine • (sett. xvii, elevaz. 1).

(3) Juxta illud Apostoli: *Testificor omni homini circumcidenti se, quoniam debitor est universæ legis faciendæ* (Gal. v, 3). (4) Al., veritatem.

Ad primum ergo dicendum quod circumcisio per remotionem carnalis pelliculæ in membro generationis facta, significabat spoliationem vetustæ generationis, a qua quidem vetustate liberamur per passionem Christi; et ideo veritas hujus figuræ non fuit plene impleta in Christi nativitate, sed in ejus passione, ante quam circumcisio suam virtutem <sup>4</sup> et statum habebat; et ideo decuit Christum ante suam passionem, tanquam filium Abrahæ, circumcidi.

Ad secundum dicendum, quod Christus circumcisionem suscepit eo tempore quo erat sub præcepto. Et ideo ejus actio in hoc est nobis imitanda, ut observemus ea quæ sunt nostro tempore in præcepto, quia *unicuique negotio est tempus et opportunitas*, ut dicitur Eccle. viii, 6. — Et præterea, ut Origenes dicit <sup>5</sup>, "sicut mortui sumus cum illo moriente, et consurreximus Christo resurgenti, ita circumcisi sumus spirituali circumcisione per Christum: et ideo carnali circumcisione non indigemus." Et hoc est quod Apostolus dicit <sup>6</sup>: *In quo, scilicet Christo, circumcisi estis circumcisione non manufacta, in expoliatione corporis carnis, sed in circumcisione Domini nostri Jesu Christi*.

Ad tertium dicendum, quod sicut Christus propria voluntate mortem nostram suscepit, quæ est effectus peccati, nullum in se habens peccatum, ut nos a morte liberaret, et spiritualiter nos faceret mori peccato; ita etiam et circumcisionem, quæ est remedium originalis peccati, suscepit, absque hoc quod haberet originale peccatum, ut nos a legis jugo liberaret, et ut in nobis spirituales circumcisionem efficeret, ut scilicet suscipiendo figuram, impleret veritatem <sup>7</sup>.

#### ART. II. — UTRUM CONVENIENTER FUERIT CHRISTO NOMEN IMPOSITUM <sup>8</sup>.

De his etiam Opusc. Lx, cap. 6.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter fuerit Christo nomen impositum. Veritas enim evangelica

(5) Hom. xiv in Luc., in princ. (6) Colos. ii, 11.

(7) Locus circumcisionis fuit Bethlehem, ut exponit Epiphanius (hæres. xx), quia nullus erat locus circumcisioni deputatus, sed quilibet circumcidebantur in privatis ædibus.

(8) Ea de re conferendum officium quo nomen Jesu Ecclesia celebrat in Dominica II post Epiphaniam.



debet prænuntiationi propheticae respondere. Sed propheta aliud nomen de Christo prænuntiaverunt; dicitur enim Isa. vii, vers. 14: *Ecce virgo concipiet, et pariet filium, et vocabitur nomen ejus Emmanuel*; et ibid. viii, 3: *Voca nomen ejus: Accelera, spolia detrahe, festina prædari*; et cap. ix, vers. 6: *Vocabitur nomen ejus: Admirabilis, Consiliarius, Deus fortis, Pater futuri sæculi, Princeps pacis*; et Zach. vi, 12 dicitur: *Ecce vir; Oriens nomen ejus*. Ergo inconvenienter vocatum est nomen ejus Jesus.

2. Præterea, Isa. lxii, 2 dicitur: *Vocabitur tibi nomen novum, quod os Domini nominavit* <sup>1</sup>. Sed hoc nomen *Jesus* non est nomen novum, sed pluribus fuit in veteri testamento impositum, ut patet etiam ex ipsa genealogia Christi <sup>2</sup>. Ergo videtur quod inconvenienter vocatum est nomen ejus *Jesus*.

3. Præterea, hoc nomen *Jesus* salutem significat, ut patet per id quod dicitur Matth. i, 21: *Pariet <sup>3</sup> filium, et vocabis nomen ejus *Jesus*: ipse enim salvum faciet populum suum a peccatis eorum*. Sed salus per Christum non est facta solum in circumcissione, sed etiam in præputio; ut patet per Apostolum <sup>4</sup>. Inconvenienter ergo hoc nomen fuit Christo impositum in sua circumcissione.

Sed contra est auctoritas Scripturæ, in qua dicitur <sup>5</sup>, quod *postquam consummati sunt dies octo, ut circumcidcretur puer, vocatum est nomen ejus *Jesus**.

CONCLUSIO. — Cum Christo hoc divinæ gratiæ munus collatum fuerit ut omnium salvator esset, convenienter ei nomen *Jesus* ab angelo impositum fuit.

Respondeo dicendum quod nomina debent proprietatibus rerum respondere. Et hoc patet in nominibus generum et specierum, quia, ut dicitur <sup>6</sup>, „ratio quam significat nomen, est definitio, quæ designat propriam rei naturam. Nomina autem singularium hominum semper imponuntur ab aliqua proprietate ejus cui nomen imponitur; vel a tempore, sicut imponuntur nomina aliquorum sanctorum his qui in eorum festis nascuntur; vel a cognatione, sicut, cum filio imponitur nomen patris

vel alicujus de cognatione ejus; sicut propinqui Joannis Baptistæ volebant eum vocare nomine patris sui Zachariam, non autem Joannem, quia nullus erat in cognatione ejus, qui vocaretur hoc nomine, ut dicitur Luc. i, 61; vel etiam ab eventu, sicut Joseph vocavit primogenitum suum Manassem, dicens: *Oblivisci fecit me Deus omnium laborum meorum* <sup>7</sup>; vel etiam ex aliqua qualitate ejus cui nomen imponitur; sicut Genes. xxv dicitur quod quia *qui primus egressus est de utero matris, rufus erat, et totus in morem pellis hispidus, vocatum est nomen ejus *Esau*, quod interpretatur rubeus*. Nomina autem quæ imponuntur aliquibus divinitus, semper significant aliquod gratuitum donum eis divinitus datum, sicut <sup>8</sup> dictum est Abraham: *Appellaberis Abraham, quia patrem multarum gentium constituit te*. Et <sup>9</sup> dictum est Petro: *Tu es Petrus, et super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam*. Quia igitur Christo hoc munus gratiæ collatum erat ut per ipsum omnes salvarentur, ideo convenienter vocatum est nomen ejus *Jesus*, id est, *Salvator*, angelo hoc nomen prænuntiante, non solum matri, sed etiam Joseph, qui erat futurus ejus nutritius.

Ad primum ergo dicendum, quod in omnibus illis nominibus quodammodo significatur hoc nomen *Jesus*, quod est significativum salutis. Nam in hoc quod dicitur *Emmanuel*, quod interpretatur, *Nobiscum Deus*, designatur causa salutis, quæ est unio divinæ et humanæ naturæ in persona Filii Dei, per quam factum est ut Deus esset nobiscum, quasi particeps nostræ naturæ. Per hoc autem quod dicitur: *Voca nomen ejus: Accelera, spolia detrahe*, etc., designatur a quo nos salvavit, quia a diabolo, cujus spolia abstulit, secundum illud Coloss. ii, vers. 15: *Expolians principatus et potestates, traduxit confidenter*. In hoc autem quod dicitur: *Vocabitur nomen ejus Admirabilis*, etc., designatur via et terminus nostræ salutis, inquantum scilicet admirabili Divinitatis consilio et virtute ad hæreditatem futuri sæculi perducimur, in quo erit pax perfecta filiorum Dei sub ipso principe Deo. Quod vero dici-

(1) Locus iste per accommodationem Christo tribuitur; in sensu autem proprio pertinet ad Simonem, cui promittitur nomen novum, scilicet nomen Ecclesiæ Christi populi que romani, ut exponunt Hieronymus, Cyrillus et alii Patres.

(2) Luc. iii. (3) Al., *Pariet*.  
(4) Rom. iv. (5) Luc. ii, 21.  
(6) Metaph. lib. iv, text. 23.  
(7) Genes. xli, 51.  
(8) Gen. xvii, 5. (9) Matth. xvi, 18.

tur: *Ecce vir, Oriens nomen ejus*, ad idem refertur, ad quod primum, scilicet ad Incarnationis mysterium, secundum quod *exortum est in tenebris lumen rectis corde*<sup>1</sup>.

Ad secundum dicendum, quod his qui fuerunt ante Christum, potuit convenire hoc nomen *Jesus* secundum aliquam aliam rationem, puta quia aliquam particularem et temporalem salutem attulerunt; sed secundum rationem spiritualis et universalis salutis<sup>2</sup>, hoc nomen proprium est Christo: et secundum hoc dicitur esse nomen novum.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Gen. xvii legitur, simul Abraham suscepit nominis impositionem a Deo, et circumcisionis mandatum. Et ideo apud Judæos consuetum erat ut ipso die circumcisionis nomina pueris imponerentur, quasi ante circumcisionem perfectum esse non habuerint, sicut etiam nunc pueris in baptismo nomina imponuntur. Unde super illud Proverb. iv: *Ego filius fui patris mei, tenellus et unigenitus coram matre mea*, dicit Glossa ordin.: "Quare Salomon se unigenitum coram matre nominat, quem fratrem uterinum præcessisse Scriptura testatur, nisi quia ille mox natus sine nomine, quasinumquam esset, de vita decessit? Et ideo Christus simul cum fuit circumcensus, nominis impositionem accepit<sup>3</sup>."

#### ART. III. — UTRUM CONVENIENTER FUERIT IN TEMPLO OBLATUS CHRISTUS<sup>4</sup>.

De his etiam Opusc. LX, cap. 6.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter fuerit Christus in templo oblatus. Dicitur enim Exodi xiii, vers. 2: *Sanctifica mihi omne primogenitum quod aperit vulvam in filiis Israel*. Sed Christus exivit de clauso virginis utero, et ita matris vulvam non aperuit. Ergo Christus ex hac lege non debuit in templo offerri.

2. Præterea, illud quod est semper præsens alicui, non potest ei præsen-

tari. Sed Christi humanitas semper fuit Deo maxime præsens, utpote ei semper conjuncta in unitate personæ. Ergo non oportuit quod coram Domino sisteretur.

3. Præterea, Christus est hostia principalis, ad quam omnes hostiæ veteris legis referuntur, sicut figura ad veritatem. Sed hostiæ non debet esse alia hostia. Ergo non fuit conveniens ut pro Christo alia hostia offerretur.

4. Præterea, inter legales hostias præcipua fuit agnus, qui erat juge sacrificium, ut habetur Numer. xxviii; unde etiam Christus dicitur agnus<sup>5</sup>: *Ecce Agnus Dei*. Magis ergo fuit conveniens quod pro Christo offerretur agnus quam *par turturum vel duo pulli columbarum*.

Sed in contrarium est auctoritas Scripturæ, quæ hoc factum esse testatur<sup>6</sup>.

CONCLUSIO. — Cum Christus voluerit sub lege fieri, et ex matre fuerit primogenitus, congruum fuit, ut in templo præsentaretur cum oblationibus in lege præceptis.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. 1 hujus quæst. in corp. et ad 3), Christus voluit sub lege fieri, *ut eos qui sub lege erant redimeret*, et ut justificatio legis in suis membris spiritualiter impleretur<sup>7</sup>. De prole autem nata duplex præceptum in lege traditur. Unum quidem generale quoad omnes, ut scilicet completis diebus purificationis matris, offerretur sacrificium pro filio sive pro filia, ut habetur Levit. xii. Et hoc quidem sacrificium erat et ad expiationem peccati<sup>8</sup> in quo proles erat concepta et nata, et etiam ad consecrationem quamdam ipsius, quia tunc primo præsentabatur in templo: et ideo aliquid offerebatur in holocaustum, et aliquid pro peccato. Aliud autem præceptum erat speciale in lege de primogenitis, tam in hominibus quam in jumentis. Sibi enim Dominus deputaverat omne primogenitum filiorum Israel, pro eo quod ad liberationem populi Israel

(1) Psal. cxi, 4.

(2) Solus enim universalem, perfectam et integram salutem corporum et animarum, temporalem et æternam attulit.

(3) En recevant ce nom au moment où le glaive de la circoncision tranchait sa chair, il nous a appris que c'était par son sang qu'il devait être notre sauveur. Il faut qu'il lui coûte du sang pour en recevoir le nom; ce peu de sang qu'il répand oblige à Dieu tout le reste, et c'est le commencement de la rédemption, ait Bossuetius.

(4) Per illud mysterium Christus adimplevit quod dictum est per prophetam (Malach. iii): *Statim venit ad templum suum Dominator quem vos quaeritis, et angelus testamenti quem vos vultis*.

(5) Joan. i, 29.

(6) Luc. ii.

(7) Usurpatum ex Apostolo, Rom. viii, 4, ubi dicitur de peccato damnasse peccatum, *ut justificatio legis impleretur in nobis, qui non secundum carnem ambulamus, sed secundum Spiritum*.

(8) Peccatum illud nihil aliud erat quam immunditia legalis ex profluvio sanguinis contracta, ob quam nihil sacrum tangi poterat.



percusserat *primogenita Egypti ab homine usque ad pecus*; primogenitis filiorum Israel reservatis. Et hoc mandatum ponitur Exodi XIII, in quo etiam præfigurabatur Christus, qui est *primogenitus in multis fratribus*, ut dicitur Rom. VIII, 29. Quia igitur Christus ex muliere natus erat quasi primogenitus, et voluit fieri sub lege, hæc duo evangelista Lucas circa eum fuisse observata ostendit. Primo quidem id quod pertinet ad primogenitos, cum dicit <sup>1</sup>: *Tulerunt illum in Jerusalem, ut sisterent eum Domino, sicut scriptum est in lege Domini, quia omne masculinum adaperiens vulvam, sanctum Domino vocabitur*. Secundo, illud quod pertinet communiter ad omnes, cum dicit: *Ut darent hostiam, secundum quod dictum erat in lege Domini, par turturum, aut duos pullos columbarum*.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Gregorius Nyssenus dicit <sup>2</sup>, " Illud legis præceptum in solo incarnato Deo singulariter, et ab aliis differenter impleri videtur: ipse namque solus ineffabiliter conceptus ac incomprehensibiliter editus, virginalem uterum aperuit, non antea connubio reseratum, servans et post partum inviolabile <sup>3</sup> signaculum castitatis. Unde quod dicit *adaperiens vulvam*, designat quod nihil antea inde intraverat vel exiverat; et per hoc etiam specialiter dicitur *masculinus*, quia nihil de femineitate culpæ portavit; singulariter etiam " sanctus, quia terrenæ contagia corruptelæ immaculati partus nativitate non sensit <sup>4</sup>. "

Ad secundum dicendum, quod sicut Filius Dei non propter seipsum factus est homo et circumciseus in carne, sed ut nos per gratiam faceret Deos, et ut spiritaliter circumcidamur: sic propter nos sistitur Domino, ut discamus Deo præsentare nosmetipsos: et hoc post circumcisionem ejus factum est, ut ostendat, neminem, nisi circumcisis vitiis, dignum esse divinis conspectibus.

Ad tertium dicendum, quod propter hoc ipsum voluit hostias legales pro se offerri qui erat vera hostia, ut figura veritatis conjungeretur, et per veritatem figura approbaretur, contra illos qui Deum legis negant a Christo fuisse in

Evangelio prædicatum. " Non enim putandum est, ut Origenes dicit <sup>5</sup>, quod filium suum bonus Deus sub lege inimici <sup>6</sup> fecerit, quam ipse non dederat. "

Ad quartum dicendum, quod Levit. XII præcipitur ut qui possent, agnum pro filio aut filia, simul et turturem, sive columbam offerrent; qui vero non sufficerent ad offerendum agnum, duos turtures, vel duos columbarum pullos offerrent. Dominus ergo, qui *cum dives esset, propter nos egenus factus est, ut illius inopia divites essemus*, ut dicitur II. Cor. VIII, 9, pro se pauperum hostiam voluit offerri, sicut et in ipsa nativitate pannis involvitur et reclinatur in præsepio. Nihilominus tamen hujusmodi aves figuræ congruunt; turtur enim, quia est avis loquax, prædicationem et confessionem fidei significat; quia vero est animal castum, significat castitatem; quia vero est animal solitarium, significat contemplationem. Columba vero est animal mansuetum et simplex, mansuetudinem et simplicitatem significans: est etiam animal gregale, unde significat vitam activam; et ideo hujusmodi hostia figurabat perfectionem Christi et membrorum ejus. Utrumque etiam animal propter consuetudinem gemendi, præsentis sanctorum luctus designat: sed turtur, quæ est solitaria, significat secretas orationum lacrymas; columba vero, quæ est gregalis, significat publicas orationes Ecclesiæ. Utrumque vero animal duplicatum offertur, ut sanctitas sit non solum in anima, sed etiam in corpore <sup>7</sup>.

ART. IV. — UTRUM MATER DEI  
CONVENIENTER AD TEMPLUM PURGANDA  
ACCESSERIT.

De his etiam Opusc. LX, cap. 3.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter mater Dei purganda ad templum accesserit. Purgatio enim non videtur esse nisi ab immunditia. Sed in B. Virgine nulla fuit immunditia, ut ex supradictis patet (art. præc. ad 1, et qu. XXVII, art. 4 et 5, et quæst. XXVIII). Ergo non debuit ut purganda ad templum accedere.

2. Præterea, Levit. XII, 2 dicitur: *Mu-*

(1) Luc. II, 22.

(2) Hab. in Cat. S. Thomæ sup. illud Lucæ II: *Sanctum Domino*, etc. (3) Al., *inviolabiliter*.

(4) Ambr. in hunc loc. Luc. II.

(5) Hom. XIV in Luc., a med.

(6) Ita Mss. et editi passim. Al. deest, *inimici*.

(7) Cf. Bossuetium (*Elevazioni sopra i misteri*, sett. XVIII, elevaz. I, II e III).

lier quæ, suscepto <sup>1</sup> semine, pepererit masculum, immunda erit septem diebus; et ideo ei præcipitur quod non ingrediat sanctuarium, donec impleantur dies purgationis ejus. Sed B. Virgo peperit masculum sine virili semine. Non ergo debuit ad templum venire purganda.

3. Præterea, purgatio ab immunditia non fit nisi per gratiam. Sed sacramenta veteris legis gratiam non conferebant; sed ipsa potius secum gratiæ auctorem habebat. Non ergo conveniens fuit ut ad templum purganda veniret.

Sed contra est auctoritas Scripturæ, qua dicitur <sup>2</sup>, quod impleti sunt dies purgationis Mariæ secundum legem Moysi.

CONCLUSIO. — Quamquam beata Virgo peccato non fuerit obnoxia, decuit tamen ex humilitatis suæ gratia ut in templo veluti purganda presentaretur.

Respondeo dicendum quod sicut plenitudo gratiæ a Christo derivatur in matrem, ita decuit ut mater humilitati filii conformaretur. *Humilibus enim Deus dat gratiam*, ut dicitur Jacobi iv, 6. Et ideo sicut Christus, licet non esset legi obnoxius, voluit tamen circumcisionem et alia legis onera subire, ad demonstrandum humilitatis et obedientiæ exemplum, et ut approbaret legem, et ut calumniæ occasionem Judæis tolleretur: propter easdem rationes voluit et matrem suam implere legis observantias, quibus tamen non erat obnoxia.

Ad primum ergo dicendum, quod licet B. Virgo nullam haberet immunditiam, voluit tamen purgationis observantiam implere, non propter indigentiam, sed propter legis præceptum. Et ideo signanter Evangelista dicit, quod impleti sunt dies purgationis ejus secundum legem; ipsa enim secundum se purgatione non indigebat.

Ad secundum dicendum, quod signanter Moyses videtur fuisse locutus ad excipiendam ab immunditia matrem Dei, quæ non peperit suscepto semine <sup>3</sup>. Et ideo patet quod non obligabatur ad impletionem illius præcepti, sed volunta-

rie purgationis observantiam adimplevit, ut dictum est (in corp. art.).

Ad tertium dicendum, quod legalia sacramenta non purgabant ab immunditia culpæ, quod fit per gratiam, sed hanc purgationem præfigurabant; purgabant autem purgatione quadam carnali ab immunditia irregularitatis cujusdam, sicut in secunda parte dictum est (1 2, qu. cii, art. 5 ad 5, 6 et 7). Neutram tamen immunditiam B. Virgo contraxerat, et ideo non indigebat purgari.

## QUESTIO XXXVIII.

### DE BAPTISMO JOANNIS, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de baptismo quo Christus baptizatus est; et quia Christus baptizatus est baptismo Joannis, primo considerandum est de baptismo Joannis in communi; secundo de baptizazione Christi. — Circa primum quaruntur sex: 1. Utrum conveniens fuerit quod Joannes baptizaret. — 2. Utrum ille baptizatus fuerit a Deo. — 3. Utrum contulerit gratiam. — 4. Utrum alii præter Christum illo baptismo debuerint baptizari. — 5. Utrum baptismus ille cessare debuerit Christo baptizato. — 6. Utrum baptizati baptismo Joannis essent postea baptizandi baptismo Christi.

#### ART. I. — UTRUM FUERIT CONVENIENS JOANNEM BAPTIZARE <sup>4</sup>.

De his etiam Sent. iv, dist. 2, quæst. ii, art. 2 ad 4.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non fuerit conveniens Joannem baptizare. Omnis enim ritus sacramentalis ad aliquam pertinet legem. Sed Joannes non introduxit novam legem. Ergo inconveniens fuit quod novum ritum baptizandi introduceret.

2. Præterea, Joannes fuit missus a Deo in testimonium tanquam propheta, secundum illud <sup>5</sup> Luc. i, 76: *Tu puer propheta Altissimi vocaberis*. Sed propheta qui fuerant ante Christum non introduxerunt novum ritum, sed ad observantiam legalium rituum inducebant, ut patet Malach. ult., 4: *Mementote legis Moysi, servi mei*. Ergo nec Joannes novum ritum baptizandi introducere debuit.

3. Præterea, ubi est alicujus rei superfluitas, non est ad illud aliquid adden-

(4) Joannes baptizabat ex Spiritus sancti inspiratione, juxta illud (Joan. i): *Qui me misit baptizare in aqua, ille mihi dixit: Super quem videris Spiritum*.

(5) Ut et illud (Joan. i, 6): *Fuit homo missus a Deo, cui nomen erat Joannes; hic venit in testimonium ut testimonium perhiberet de lumine*.

(1) Vulgata: *Mulier, si suscepto semine*.

(2) Luc. ii, 22.

(3) Nonnulli tamen volunt hæc verba legis (Levit. xii) Mariam ipsam comprehendere, propterea quod in hebræo habeatur, mulier quæ seminificaverit seu quæ fecerit semen, id est, quæ generaverit, et semen pro ipsa prole positum intelligeretur.



dum. Sed Judæi excedebant in superfluitate baptismatum: dicitur enim Marci cap. vii, 3, quod *Pharisæi et omnes Judæi, nisi crebro laverint manus, non manducant... et a foro venientes, nisi baptizentur, non comedunt; et alia multa sunt quæ tradita sunt illis servare, baptismata calicum, et urceorum, et aramentorum, et lectorum.* Ergo inconueniens fuit quod Joannes baptizaret.

Sed *contra* est auctoritas Scripturæ Matth. iii, 6, ubi præmissa sanctitate Joannis, subditur, quod *exibant ad eum multi, et baptizabantur ab eo in Jordane.*

**CONCLUSIO.** — Conueniens fuit, ut Joannes baptizaret, ut Christus baptizaretur et manifestaretur, et ut homines ad Christi baptismum assuefacti, facilius ad pœnitentiæ et baptismi sacramenta idonei redderentur.

Respondeo dicendum quod conueniens fuit Joannem baptizare, propter quatuor. Primo quidem quia oportebat Christum a Joanne baptizari, ut baptismum consecraret, ut Augustinus dicit <sup>1</sup>. Secundo, ut Christus manifestaretur. Unde ipse Joannes Baptista dicit <sup>2</sup>: *Ut manifestetur, scilicet Christus, in Israel, propterea veni ego in aqua baptizans; concurrentibus enim turbis ad baptismum annuntiabat Christum: quod quidem facilius sic factum est quam si per singulos discurrisset, ut Chrysostomus dicit <sup>3</sup>.* Tertio, ut suo baptismo assuefaceret homines ad baptismum Christi. Unde Gregorius dicit <sup>4</sup>, quod “ideo Joannes baptizavit, ut præcursionis suæ ordinem servans, qui nasciturum Dominum nascendo præuenerat, baptizando quoque baptizaturum Dominum præueniret.” Quarto, ut ad pœnitentiā homines inducens, homines præpararet ad digne suscipiendum baptismum Christi. Unde ibidem Beda dicit <sup>5</sup>, quod “quantum catechumenis nondum baptizatis prodest doctrina fidei, tantum profuit baptisma Joannis ante baptisma Christi; quia sicut ille prædicabat pœnitentiā, et baptismum Christi prænuntiabat, et in cognitionem veritatis, quæ mundo apparuit, attrahebat: sic ministri Ecclesiæ primo erudiunt, post peccata eorum

redarguunt, demum in baptismo Christi remissionem peccatorum promittunt.

Ad *primum* ergo dicendum, quod baptismus Joannis non erat per se sacramentum; sed quasi quoddam sacramentale disponens ad baptismum Christi; et ideo aliquialiter pertinebat ad legem Christi, non autem ad legem Moysi.

Ad *secundum* dicendum, quod Joannes non solum fuit propheta, sed *plus quam propheta*, ut dicitur Matth. xi. Fuit enim terminus legis et initium Evangelii <sup>6</sup>. Et ideo magis pertinebat ad eum verbo et opere inducere homines ad legem Christi quam ad observantiam veteris legis.

Ad *tertium* dicendum, quod baptismata illa Pharisæorum erant inania, utpote ad solam munditiā carnis ordinata; sed baptismus Joannis ordinabatur ad munditiā spirituales: inducebat enim homines ad pœnitentiā, ut dictum est (in corp.).

#### ART. II. — UTRUM BAPTISMUS JOANNIS FUERIT A DEO.

De his etiam Sent. ii, dist. 11, quæst. ii, art. 1, quæst. iii.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod baptismus Joannis non fuerit a Deo. Nihil enim sacramentale, quod est a Deo, denominatur ab homine puro; sicut baptismus novæ legis non dicitur Petri, vel Pauli, sed Christi. Sed ille baptismus denominatur a Joanne, secundum illud Matth. xxi, 25: *Baptismus Joannis unde erat, a cælo, an ex hominibus?* Ergo baptismus Joannis non fuit a Deo.

2. Præterea, omnis doctrina de novo a Deo procedens aliquibus signis confirmatur; unde et Dominus <sup>7</sup> dedit Moysi potestatem signa faciendi; et Hebr. ii, vers. 3 dicitur: *Cum fides nostra principium accepisset enarrari a Deo, per eos qui audierunt, in nos confirmata est, contestante Deo signis et prodigiis.* Sed de Joanne Baptista dicitur <sup>8</sup>: *Joannes signum fecit nullum.* Ergo videtur quod baptismus, quo baptizavit, non esset a Deo.

3. Præterea, Sacramenta, quæ sunt diuinitus instituta, aliquibus sacræ Scripturæ præceptis continentur. Sed baptismus Joannis non præcipitur aliquo præ-

(1) Super Joan. implic. tract. 5, aliq. a princ.

(2) Joan. i, 31.

(3) Super Joan. hom. xvi, inter princ. et med.

(4) In quadam hom., vii in Evang., ante med.

(5) In hom. Circumcis. quæ est inter homil. totius anni, parum a princ.

(6) Jam inde lex cœpit abrogari et regnum Dei non amplius prophetari, sed evangelizari et annuntiari.

(7) Exod. iv

(8) Joan. x, 41.

cepto sacrae Scripturae. Ergo videtur quod non fuerit a Deo.

Sed *contra* est quod dicitur Joan. i, 33: *Qui misit me baptizare in aqua, ille mihi dixit: Super quem videris Spiritum, etc.*

CONCLUSIO. — Baptismus Joannis quoad ritum fuit a Deo, non autem quoad effectum, cum nihil efficeret quod humanas excederet vires.

Respondeo dicendum quod in baptismo Joannis duo possunt considerari: scilicet ipse ritus baptizandi, et effectus baptismi. Ritus quidem baptizandi non fuit ex hominibus, sed a Deo, qui familiari Spiritus sancti revelatione Joannem ad baptizandum misit <sup>1</sup>. Effectus autem illius baptismi fuit ab homine, quia nihil in illo baptismo efficiebatur quod homo facere non posset <sup>2</sup>. Unde non fuit a solo Deo, nisi in quantum Deus in homine operatur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod per baptismum novae legis homines interius per Spiritum sanctum baptizantur; quod facit solus Deus. Per baptismum autem Joannis solum corpus mundabatur aqua. Unde dicitur Matth. iii, 11: *Ego baptizo vos in aqua; ille vos baptizabit in Spiritu sancto*. Et ideo baptismus Joannis denominatur ab ipso, quia scilicet nihil in eo agebatur quod ipse non ageret: baptismus autem novae legis non denominatur a ministro, qui principalem baptismi effectum non agit, scilicet interiorem emundationem.

Ad *secundum* dicendum, quod tota doctrina et operatio Joannis ordinabatur ad Christum, qui multitudine signorum et suam et Joannis doctrinam confirmavit. Si autem Joannes signa fecisset, homines ex aequo Joanni et Christo attendissent. Et ideo ut homines principaliter Christo intenderent, non est datum Joanni ut faceret signum. Judaeis tamen quarentibus, quare baptizaret, confirmavit suum officium auctoritate Scripturae, dicens: *Ego vox clamantis in deserto, etc.*, ut dicitur Joan. i, 23. Ipsa etiam austeritas vitae ejus officium com-

mendabat, quia, ut Chrysostomus dicit <sup>3</sup>, "mirabile erat in humano corpore tantam patientiam <sup>4</sup> videre."

Ad *tertium* dicendum, quod baptismus Joannis non fuit ordinatus a Deo, nisi ut modico tempore duraret, propter causas praedictas; et ideo non fuit commendatus aliquo praeepto communiter edito in sacra Scriptura <sup>5</sup>, sed familiari quadam revelatione Spiritus sancti, ut dictum est (art. praec.).

#### ART. III. — UTRUM IN BAPTISMO JOANNIS GRATIA DARETUR <sup>6</sup>.

De his etiam Sent. iv, dist. 2, quest. ii, art. 1, quest. i corp.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod in baptismo Joannis gratia daretur. Dicitur enim Marci i, 4: *Fuit Joannes in deserto baptizans et praedicans baptismum poenitentiae in remissionem peccatorum*. Sed poenitentia et remissio peccatorum est per gratiam. Ergo baptismus Joannis gratiam conferebat.

2. Praeterea, baptizandi a Joanne confitebantur peccata sua, ut habetur Matth. cap. iii et Marci i. Sed confessio peccatorum ordinatur ad peccatorum remissionem, quae fit per gratiam. Ergo in baptismo Joannis gratia conferebatur.

3. Praeterea, baptismus Joannis propinquior erat baptismo Christi quam circumcisio. Sed per circumcisionem remittebatur peccatum originale: quia, ut Beda dicit <sup>7</sup>, "idem salutiferae curationis auxilium circumcisio in lege contra originalis peccati vulnus agebat, quod nunc baptismus agere revelatae gratiae tempore consuevit." Ergo multo magis baptismus Joannis remissionem peccatorum operabatur; quod sine gratia fieri non potest.

Sed *contra* est quod Matth. iii, 11 dicitur: *Ego quidem baptizo vos in aqua in poenitentiam*; quod exponens Gregorius <sup>8</sup>, dicit: "Joannes non in spiritu, sed in aqua baptizat, quia peccata solvere non valebat." Sed gratia est a Spiritu san-

ctura necessarium fuit pro nostris quoque sacramentis, ut animadvertit Nicolai.

(6) Lutherus, Zuinglius, Calvinus et alii novatores docuerunt nullam esse differentiam inter baptismum Joannis et baptismum Christi: quod a conc. Trid. his verbis damnatum est (sess. vii *De bapt.*, can. 1): "Si quis dixerit Baptismum Joannis habuisse eandem vim cum baptismo Christi, anathema sit."

(7) In hom. de Circumcis., parum a princ.

(8) In quadam hom., vii in Evang., ante med.

(1) Quod patet ex illis dictis (Luc. iii): *Factum est verbum Domini super Joannem et venit praedicare baptismum poenitentiae*.

(2) Siquidem effectus illius baptismi consistebat in sola corporis externa ablutione, ut videre est in respons. ad tertium artic.

(3) Super Matth. hom. x, a med.

(4) Ita cum Chrysostomo editi fere omnes lib. Mss. plurimi, *poenitentiam*.

(5) Nec explicitum tale praeeptum in Scri-



eto, et per eam peccata tolluntur. Ergo baptismus Joannis gratiam non conferebat.

**CÓNCLUSIO.** — Baptismus Joannis gratiam non conferebat, sed ad illam disponebat per doctrinam ad fidem et baptismum et pœnitentiam inducentem et disponentem.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. 1 huj. quæst. et art. 2 ad 2), tota doctrina et operatio Joannis præparatoria erat ad Christum, sicut ministri et inferioris artificis est præparare materiam ad formam, quam inducit principalis artifex. Gratia autem conferenda erat hominibus per Christum, secundum illud Joan. 1, 17: *Gratia et veritas per Jesum Christum facta est.* Et ideo baptismus Joannis gratiam non conferebat; sed solum ad gratiam præparabat tripliciter. Uno quidem modo per doctrinam Joannis inducentem homines ad fidem Christi; alio modo assuefaciendo homines ad ritum baptismi Christi; tertio modo per pœnitentiam præparando homines ad suscipiendum effectum baptismi Christi.

Ad primum ergo dicendum, quod in illis verbis, ut Beda dicit <sup>1</sup>, potest intelligi duplex baptismus: unus quidem, quem Joannes baptizando conferebat, qui dicitur baptismus pœnitentiæ, quia scilicet ille baptismus erat quoddam inductivum ad pœnitentiam, et quasi quædam protestatio, qua profitebantur homines se <sup>2</sup> pœnitentiam acturos: alius autem est baptismus Christi per quem peccata remittuntur, quem Joannes dare non poterat, sed solum prædicabat, dicens: *Ille vos baptizabit in Spiritu sancto.* Vel potest dici quod prædicabat baptismum pœnitentiæ, id est, inducentem ad pœnitentiam; quæ quidem pœnitentia ducit homines in remissionem peccatorum. Vel potest dici quod per baptismum Christi, ut Hieronymus dicit <sup>3</sup>, "Gratia datur, qua peccata gratis dimittuntur: quod autem consummatur per sponsum, initiatur per paranymphum, " scilicet per Joannem. Unde dicitur quod baptizabat, et prædicabat baptismum pœnitentiæ in remissionem

peccatorum, non ideo quia hoc ipse perficeret, sed quia præparando ad hoc homines disponebat.

Ad secundum dicendum, quod illa confessio peccatorum <sup>4</sup> non fiebat ad remissionem peccatorum statim per baptismum Joannis exhibendam, sed consequendam per pœnitentiam consequentem, et per baptismum Christi, ad quem pœnitentia illa præparabat.

Ad tertium dicendum, quod circumcisio instituta erat ad remedium originalis peccati, sed baptismus Joannis ad hoc non erat institutus, sed solum erat præparatorius ad baptismum Christi, ut dictum est (in corp. et art. 1 huj. quæst.). Sacramenta autem ex vi institutionis suum habent effectum.

**ART. IV. — UTRUM ALII, PRÆTER CHRISTUM,**

**BAPTISMO JOANNIS BAPTIZARI DEBUERINT.**

De his etiam Sent. IV, dist. 2, qu. II, art. 3, qu. II.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod baptismus Joannis solus Christus debuerit baptizari. Quia, sicut dictum est (art. 1 huj. quæst.), ad hoc Joannes baptizavit, ut Christus baptizaretur, sicut Augustinus dicit super Joannem <sup>5</sup>. Sed quod est proprium Christo non debet aliis convenire. Ergo nulli alii debuerunt illo baptismo baptizari.

2. Præterea, quicumque baptizatur, aut accipit aliquid a baptismis, aut baptismis aliquid confert. Sed a baptismis Joannis nullus aliquid accipere poterat, quia in eo gratia non conferebatur, ut dictum est (art. præc.), nec aliquis baptismis aliquid conferre poterat, nisi Christus, qui " tactu mundissimæ suæ carnis aquas sanctificavit. " Ergo videtur quod solus Christus baptismis Joannis debuerit baptizari.

3. Præterea, si alii illo baptismis baptizabantur, hoc non erat, nisi ut præpararentur ad baptismum Christi: et sic conveniens videbatur quod sicut baptismus Christi omnibus confertur, et magnis, et parvis, et gentilibus, et Judæis, ita etiam et baptismus Joannis conferretur. Sed non legitur quod ab eo pueri baptizarentur, nec etiam gentiles: dici-

quæst. LXVIII ad I, patet auctorem sentire, ut animadvertit Sylvius, quod confessio ista non esset solum generalis, sed etiam particularis criminum saltem graviorum.

(5) Tract. 13, ante med.

(1) Cap. 2 in Marc. sup. illud: *Fuit Joannes in deserto.* (2) Al., deest *se.*

(3) Alius auctor, sup. illud Marci I: *Prædicans baptismum pœnitentiæ.*

(4) Ex hac responsione collata cum artic. VI,

tur enim Marci 1, 5, quod egrediebantur ad illum Jerosolymitæ universi, et baptizabantur ab illo. Ergo videtur quod solus Christus a Joanne debuerit baptizari.

Sed *contra* est quod dicitur Luc. III, vers. 21: *Factum est cum baptizaretur omnis populus, et Jesu baptizato, et orante, aperti sunt cæli.*

CONCLUSIO. — Non modo Christum, sed etiam alios oportuit baptismo Joannis baptizari: tum ut ad Christum præpararentur, tum etiam ne aliquis Joannis baptismum Christi baptismum præferendum putaret.

Respondeo dicendum quod duplici de causa oportuit alios a Christo baptizari baptismum Joannis. Primo quidem, ut Augustinus dicit <sup>1</sup>, “ quia si solus Christus baptismum Joannis baptizatus esset, non deessent qui dicerent, baptismum Joannis, quo Christus est baptizatus, digniorem esse baptismum Christi, quo alii baptizantur. ” Secundo, quia oportebat per baptismum Joannis alios ad baptismum Christi præparari, sicut dictum est (art. 1 et 3 hujus quæst.).

Ad *primum* ergo dicendum quod non propter hoc solum fuit Joannis baptismus institutus ut Christus baptizaretur, sed etiam propter alias causas, ut dictum est (art. 1 huj. qu.). Et tamen si ad hoc solum esset institutus ut Christus eo baptizaretur, oportebat prædictum inconvenienti vitari, aliis hoc baptismum baptizatis.

Ad *secundum* dicendum, quod alii qui ad baptismum Joannis accedebant, non poterant quidem baptismum aliquid conferre, nec tamen a baptismum gratiam accipiebant, sed solum poenitentiae signum.

Ad *tertium* dicendum, quod quia ille baptismus erat poenitentiae, quæ pueris non convenit, ideo baptismum illo pueri non baptizabantur<sup>2</sup>. Conferre autem gentibus viam salutis soli Christo reservabatur, qui est *expectatio gentium*, ut dicitur Gen. penult. Sed et ipse Christus apostolis inhiibuit gentilibus Evangelium prædicare ante passionem et resurre-

ctionem. Unde multo minus conveniebat per Joannem gentiles ad baptismum admitti.

**ART. V. — UTRUM BAPTISMUS JOANNIS DEBUERIT CESSARE, CHRISTO BAPTIZATO.**

De his etiam Sent. IV, dist. 2, quæst. II, art. 1, quæst. III ad 1, et quæst. IV, per totam.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod baptismus Joannis cessare debuerit, postquam Christus fuit baptizatus. Dicitur enim Joan. 1, 31: *Ut manifestetur in Israël, propterea veni in aqua baptizans.* Sed Christo<sup>3</sup> baptizato sufficienter fuit manifestatus tum per testimonium Joannis, tum per descensum columbæ, tum etiam testimonio paternæ vocis. Ergo videtur quod non debuerit postea baptismus Joannis durare.

2. Præterea, Augustinus dicit <sup>4</sup>: “ Baptizatus est Christus, et cessavit Joannis baptismus. ” Ergo videtur quod Joannes post Christum baptizatum non debuerit baptizare.

3. Præterea, baptismus Joannis erat præparatorius ad baptismum Christi. Sed baptismus Christi incēpit statim Christo baptizato, quia “ tactu suæ mundissimæ carnis vim regenerativam contulit aquis, ” ut Beda dicit <sup>5</sup>. Ergo videtur quod baptismus Joannis cessaverit, Christo baptizato.

Sed *contra* est quod dicitur Joan. XIII, quod venit Jesus in Judæam terram, et baptizabat: erat autem et Joannes baptizans. Sed Christus non baptizavit, nisi postquam fuit baptizatus. Ergo videtur quod postquam Christus fuit baptizatus, adhuc Joannes baptizabat.

CONCLUSIO. — Cum umbra veteris legis Christo baptizato adhuc permaneret, nec cessare præcursorem deceret, donec veritas manifestaretur, eo baptizato, cessare Joannis baptismus non debuit.

Respondeo dicendum quod baptismus Joannis cessare non debuit, Christo baptizato: primo quidem quia, ut Chrysostomus dicit <sup>6</sup>, “ si cessasset Joannes baptizare, Christo baptizato, existimaretur quod zelo vel ira hoc faceret. ” Secundo, quia “ si cessasset a baptizando,

ferendam parvulis gratiam et remissionem peccatorum, et non tantum valet ad fidem significandam et excitandam, ut volunt sectarii.

(3) Al., in Christo.

(4) Sup. Joan. tract. 4, inter med. et fin.

(5) Cap. 10 in Luc., sup. illud Luc. III: *Factum est autem.* (6) Hom. XXVIII in Jo., parum a princ.

(1) Super Joan. tract. 4, a med., et tract. 5, inter princ. et med.

(2) Hinc nihil concludi potest pro anabaptistis contra baptismum nostrum parvulis collatum, quia, ut jam dictum est, baptismus Christi non est baptismus poenitentiae; ac insuper, addit Sylvius, ex sua institutione est efficax ad con-



Christo baptizante, discipulos suos in maiorem zelum immisisset. Tertio, quia persistens in baptizando, suos auditores mittebat ad Christum. Quarto, quia, ut Beda dicit <sup>1</sup>, "Adhuc permanebat umbra veteris legis: nec debuit præcursor cessare, donec veritas manifestaretur."

Ad primum ergo dicendum, quod nondum Christus erat plene manifestatus eo baptizato: et ideo adhuc necessarium erat quod Joannes baptizaret.

Ad secundum dicendum, quod baptizato Christo cessavit baptismus Joannis; non tamen statim, sed eo incarcerationato. Unde Chrysostomus dicit <sup>2</sup>: "Æstimo, propter hoc permissam esse mortem Joannis, et eo sublato de medio, Christum maxime prædicare cœpisse, ut omnis multitudinis affectio ad Christum transiret, et non ultra his quæ de utroque erant, sententiis scinderetur."

Ad tertium dicendum, quod baptismus Joannis præparatorius erat non solum ad hoc quod Christus baptizaretur, sed etiam ad hoc quod alii ad Christi baptismum accederent, quod nondum fuit impletum, Christo baptizato <sup>3</sup>.

**ART. VI. — UTRUM BAPTIZATI BAPTISMO JOANNIS ESSENT POSTEA BAPTISMO CHRISTI BAPTIZANDI <sup>4</sup>.**

De his etiam infra, quest. LXVI, art. 9 ad 2, et Sent. IV, dist. 2, quest. II, art. 4.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod baptizati baptismo Joannis non fuerint baptizandi baptismo Christi. Joannes enim non fuit minor apostolis; cum de eo scriptum sit <sup>5</sup>: *Inter natos mulierum non surrexit major Joanne Baptista*. Sed illi qui baptizabantur ab apostolis non iterum baptizabantur, sed solummodo addebatur eis impositio manuum; dicitur enim Act. VIII, 16, quod aliqui baptizati tantum erant a Philippo in nomine Domini Jesu, et tunc apostoli, scilicet Petrus et Joannes, imponebant manus super illos, et accipiebant Spiritum sanctum. Ergo videtur quod baptizati a Joanne non debuerint baptizari baptismo Christi.

2. Præterea, apostoli fuerunt baptizati baptismo Joannis: fuerunt enim quidam eorum discipuli Joannis, ut patet Joan. cap. I. Sed apostoli non videntur esse baptizati baptismo Christi: dicitur enim Joan. IV, 2 quod *Jesus non baptizabat, sed discipuli ejus*. Ergo videtur quod baptizati baptismo Joannis non erant baptizandi baptismo Christi.

3. Præterea, minor est qui baptizatur quam qui baptizat. Sed ipse Joannes non legitur baptizatus baptismo Christi. Ergo multo minus illi qui a Joanne baptizabantur indigebant baptismo Christi.

4. Præterea, Act. XIX, 1 dicitur, quod *Paulus invenit quosdam de discipulis, dixitque ad eos: Si Spiritum sanctum accepistis credentes? At illi dixerunt ad eum: Sed neque si Spiritus sanctus est, audivimus. Ille vero ait: In quo ergo baptizati estis? Qui dixerunt: In Joannis baptismo*. Et sequitur quod *baptizati sunt iterum in nomine Domini nostri Jesu Christi*. Sic ergo videtur quod quia esse Spiritum sanctum nesciebant, oportuit eos iterum baptizari, sicut Hieronymus dicit super Joelem <sup>6</sup>, et Ambrosius dicit <sup>7</sup>. Sed quidam fuerunt baptizati baptismo Joannis, qui habebant plenam notitiam Trinitatis. Ergo non erant baptizandi iterum baptismo Christi.

5. Præterea, Rom. X, super illud: *Hoc est verbum fidei quod prædicamus*, dicit Glossa Augustini <sup>8</sup>: "Unde est ista tanta virtus aquæ, ut corpus tangat, et cor abluat, nisi faciente verbo, non quia dicitur, sed quia creditur?" Ex quo patet quod virtus baptismi dependet ex fide. Sed forma baptismi Joannis significavit fidem Christi, in qua nos baptizamur; dicit enim Paulus <sup>9</sup>: *Joannes baptizabat baptismum penitentiae populum, dicens, in eum qui venturus est post ipsum, ut crederent, hunc est in Jesum*. Ergo videtur quod non oportebat baptizatos baptismo Joannis, iterum baptizari baptismo Christi.

Sed contra est quod Augustinus dicit <sup>10</sup>: "Qui baptizati sunt baptismate

(1) Habetur in Glossa ord., sup. illud Joan. III: *Erant autem Joannes*.

(2) Super Joan. hom. XXVIII, parum a princ.

(3) Verisimillimum est solum Joannem baptizasse et non ejus discipulos, quia ille baptismus erat præparatorius ad Christum, et sic erat munus personale præcursoris.

(4) Affirmative respondet 3. Doctor, et hæc doctrina est fidei. (5) Matth. XI, 11.

(6) Sup. illud cap. III: *Effundam de Spiritu meo*; et in epist. de Viro unius uxoris, 83, ad Ocean. cap. 3, a med.

(7) De Spiritu sancto, lib. I, cap. 3, circa princ.

(8) Ord., tract. 80 in Joan., a med.

(9) Act. XIX, 4. (10) Sup. Joan. tract. 5, a med.

Joannis, oportebat ut baptizarentur baptismo Christi. „

**CONCLUSIO.** — Omnes baptizatos baptismo Joannis, Christi rursus baptismo baptizari oportuit, quo solo et character, et salutis gratia conferebatur.

Respondeo dicendum quod, secundum opinionem Magistri <sup>1</sup>, illi qui baptizati sunt a Joanne, nescientes Spiritum sanctum esse, ac spem ponentes in illius baptismo, postea baptizati sunt baptismo Christi; illi vero qui spem non posuerunt in baptismo Joannis, et Patrem, et Filium, et Spiritum sanctum credebant, non fuerunt postea baptizati, sed impositione manuum ab apostolis super eos facta, Spiritum sanctum receperunt. Et hoc quidem verum est quantum ad primam partem, quod multis auctoritatibus confirmatur; sed quantum ad secundam partem est penitus irrationabile quod dicitur: primo quidem, quia baptismus Joannis neque gratiam conferebat, neque characterem imprimebat, sed erat solum in aqua, ut ipsemet dicit <sup>2</sup>. Unde baptizati fides vel spes, quam habebat in Christum, non poterat hunc defectum supplere. Secundo, quia quando in sacramento mittitur aliquid quod est de necessitate sacramenti, non solum oportet suppleri quod fuerat omisum, sed oportet totaliter innovari. Est autem de necessitate baptismi Christi quod fiat non solum in aqua, sed etiam in Spiritu sancto, secundum illud Joan. iii, 5: *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei*. Unde illis qui tantum in aqua baptizati erant baptismo Joannis, non solum erat supplendum quod deerat (ut scilicet daretur eis Spiritus sanctus per impositionem manuum), sed erant iterato totaliter baptizandi in aqua et spiritu.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit <sup>3</sup>, „ ideo post Joannem baptizatum est, quia non dabat ba-

ptisma Christi, sed suum: quod autem dabatur a Petro, et si quod datum est a Juda, Christi erat. Et ideo si quos baptizavit Judas, non sunt iterum baptizati: baptisma enim tale est qualis est ille in cuius potestate datur, non qualis ille cuius ministerio datur. „ Et inde est etiam quod baptizati a Philippo diacono, qui baptismum Christi dabat, non sunt iterum baptizati, sed acceperunt manuum impositionem per apostolos, sicut baptizati per sacerdotes confirmantur per episcopos.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit ad Seleucianum <sup>4</sup>, „ intelligimus discipulos Christi fuisse baptizatos sive baptismo Joannis (sicut nonnulli arbitrantur), sive, quod magis credibile est, baptismo Christi <sup>5</sup>: neque enim ministerio baptizandi defuit, ut haberet baptizatos servos, per quos ceteros baptizaret, qui non defuit memorabilis illius humilitatis ministerio, quando eis pedes lavit. „

Ad tertium dicendum, quod, sicut Chrysostomus dicit <sup>6</sup>, per hoc quod Christus Joanni dicit: *Ego a te debeo baptizari*, respondit: *Sine modo*, ostenditur quod postea Christus baptizavit Joannem <sup>7</sup>; et hoc dicit in quibusdam libris apocryphis manifeste scriptum esse. Certum tamen est, ut Hieronymus dicit <sup>8</sup>, quod „ quod sicut Christus fuit baptizatus in aqua a Joanne, ita Joannes a Christo erat in Spiritu baptizandus. „

Ad quartum dicendum, quod non est tota causa quare illi fuerunt baptizati post baptismum Joannis, quia Spiritum sanctum non cognoverant, sed quia non erant baptismo Christi baptizati.

Ad quintum dicendum, quod, sicut dicit Augustinus <sup>9</sup>, sacramenta nostra sunt signa presentis gratiæ, sacramenta vero veteris legis fuerunt signa gratiæ futuræ. Unde ex hoc ipso quod Joannes baptizavit in nomine venturi, datur intelligi quod non dabat baptismum Christi, qui est sacramentum novæ legis.

(1) In 2 distinctione, lib. iv Sententiarum.

(2) Matth. iii.

(3) Super Joan. tract. 5, vers. fin.

(4) Epist. 265, al. 108, in med.

(5) Ita sentiunt alii Patres, scilicet Evodius Antiochenus ap. Niceph. lib. ii, c. 23, et Clem. Alexand. apud Sophron., addentes solum Potrum a Christo baptizatum; a Petro autem Andream, Jacobum et Joannem, ab his deinde reliquos.

(6) Super Matth. alius auctor, hom. iv in Op. imperf., parum a princ.

(7) Juxta mentem D. Thomæ, baptismus fuit institutus, cum Christus a Joanne in Jordane fuit baptizatus (Cf. quæst. lxxvi, art. 2).

(8) Super Matth. sup. illud cap. iii: *Sine modo*.

(9) Contra Faustum lib. xix, cap. 13.



# QUESTIO XXXIX.

## DE BAPTIZATIONE CHRISTI, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de baptizatiōe Christi: et circa hoc quærentur octo: 1. Utrum Christus debuerit baptizari. — 2. Utrum debuerit baptizari baptismo Joannis. — 3. De tempore baptismi. — 4. De loco. — 5. De hoc quod ei sunt cæli aperti. — 6. De Spiritu sancto appa-  
rente in specie columbæ. — 7. Utrum illa col-  
umba fuerit verum animal. — 8. De voce pa-  
terni testimonii.

### ART. I. — UTRUM FUERIT CONVENIENS CHRISTUM BAPTIZARI <sup>1</sup>.

De his etiam Sent. iv, dist. 2, qu. ii, art. 3, qu. i,  
et quest. iii, art. 2, quest. i, et Matth. iii, et  
Opusc. lx, cap. 9

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur  
quod non fuerit conveniens Christum  
baptizari. Baptizari enim est ablui. Sed  
Christo non convenit ablui, in quo nulla  
fuit impuritas. Ergo videtur quod Chri-  
stum non decuerit baptizari.

2. Præterea, Christus circumcisionem  
suscepit, ut impletet legem. Sed baptis-  
mus non pertinebat ad legem. Ergo non  
debebat baptizari.

3. Præterea, primum movens in quo-  
libet genere est immobile secundum il-  
lud motum; sicut cælum, quod est pri-  
mum alterans, non est alterabile. Sed  
Christus est primum baptizans, secun-  
dum illud Joan. i, 33: *Super quem vide-  
ris Spiritum descendentem et manentem,  
hic est qui baptizat*. Ergo ipsum non de-  
cuit baptizari.

Sed contra est quod dicitur Matth. iii,  
vers. 13, quod *venit Jesus a Galilæa in  
Jordanem ad Joannem, ut baptizaretur  
ab eo*.

CONCLUSIO. — Quanquam Christus  
non indiguerit baptizari, voluit tamen  
baptizari, ut aquas sanctificaret, no-  
strasque sordes ablueret, et quod a no-  
bis faciendum erat, exponeret.

Respondeo dicendum quod conveniens  
fuit Christum baptizari. Primo quidem,  
quia, ut Ambrosius dicit <sup>2</sup>, "Baptizatus est  
Dominus, non mundari volens, sed munda-  
re aquas, ut ablutæ per carnem Chri-

sti qui peccatum non cognovit, bap-  
tismatis vim (vel jus) haberent <sup>3</sup>, et ut  
sanctificatas aquas relinqueret postmo-  
dum baptizandis, " sicut Chrysostomus  
dicit super Matth. <sup>4</sup>. Secundo, quia, sic-  
ut Chrysostomus dicit super Matth. <sup>5</sup>,  
" quamvis ipse non esset peccator, ta-  
men naturam suscepit peccatricem, et  
similitudinem carnis peccati: propterea  
etsi pro se baptizatus non indigebat,  
tamen in aliis carnalis natura opus ha-  
bebat; " et sicut Gregorius Nazianzenus  
dicit <sup>6</sup>, " baptizatus est Christus, ut to-  
tum veteranum Adam immergat aquæ. "  
Tertio, baptizari voluit, sicut Augusti-  
nus dicit <sup>7</sup>, " quia voluit facere quod fa-  
ciendum omnibus imperavit. " Et hoc  
est quod ipse dicit: *Sic decet nos im-  
plere omnem justitiam* <sup>8</sup>. Ut enim Ambro-  
sius dicit <sup>9</sup>, " hæc est justitia, ut quod  
alterum facere velis, prior ipse incipias,  
et tuo alios hortaris exemplo. "

Ad primum ergo dicendum, quod Chri-  
stus non fuit baptizatus, ut ablueretur,  
sed ut ablueret, sicut dictum est (in  
corp.).

Ad secundum dicendum, quod Christus  
non solum debebat implere ea quæ e-  
rant veteris legis, sed etiam inchoare  
ea quæ sunt novæ legis: et ideo non  
solum voluit circumcidi, sed etiam bap-  
tizari.

Ad tertium dicendum, quod Christus  
est primum baptizans spiritualiter, et  
sic non est baptizatus, sed solum in aqua.

### ART. II. — UTRUM CHRISTUS BAPTISMO JOANNIS DEBUERIT BAPTIZARI.

Ad secundum sic proceditur. 1. Vide-  
tur quod Christus non debuerit bap-  
tizari baptismo Joannis. Baptismus enim  
Joannis fuit baptismus pœnitentiæ. Sed  
pœnitentia Christo non convenit, quia  
nullum habuit peccatum. Ergo videtur  
quod non debuerit baptizari baptismo  
Joannis.

2. Præterea, baptismus Joannis, sicut  
dicit Chrysostomus <sup>10</sup>, medium fuit inter  
baptismum Judæorum et Christi bap-  
tismum. Sed medium sapit naturam ex-

fectæ purgationis indulgentiam consequerentur.

(4) Alius auctor, hom. iv in Op. imperf., a princ.

(5) Ibid.

(6) In orat. 39, quæ est in sancta Lumina, a med.

(7) In serm. de Epiph., 29 de Temp., implic.,  
parum a princ.

(8) Matth. iii, 15. (9) Super Luc., loc. sup. cit.

(10) Hom. xii in Matth., a med.

(1) Ea de re confer Bossuetium (*Elevazioni  
sopra i misteri*, sett. xii, elevaz. ii).

(2) Super Luc. sup. illud cap. iii: *Factum est  
autem*, etc.

(3) Facit nimirum id quod Ecclesia petit in  
benedictione fontis baptismalis, ut esset *unda  
purificans, aqua regenerans*, qua scilicet omnes  
ea ablundi, operante in eis Spiritu sancto, per-

tremorum. Cum ergo Christus non fuerit baptizatus baptismo legali, nec etiam baptismo suo, videtur quod pari ratione baptismo Joannis baptizari non debuerit.

3. Præterea, omne quod in rebus humanis est optimum, debet attribui Christo. Sed baptismus Joannis non tenet supremum locum inter baptismata. Ergo non convenit Christum baptizari baptismo Joannis.

Sed *contra* est quod dicitur Matth. III, vers. 33, quod *venit Jesus in Jordanem, ut baptizaretur a Joanne*.

CONCLUSIO. — Congruum fuit, Christum baptizari baptismo Joannis, ut Joannis baptismum comprobaret.

Respondeo dicendum quod, sicut dicit Augustinus<sup>1</sup>, " baptizatus Dominus baptizabat, non eo baptismo quo baptizatus est. „ Unde cum ipse baptizaret baptismo proprio, consequens est quod non fuerit baptizatus suo baptismo, sed baptismo Joannis. Et hoc fuit conveniens; primo quidem propter conditionem baptismi Joannis, qui non baptizavit in Spiritu, sed solum in aqua. Christus autem spirituali baptismo non indigebat, qui a principio suæ conceptionis gratia Spiritus sancti repletus fuit, ut patet ex dictis (quæst. xxxiv, art. 4). Et hæc est ratio Chrysostomi<sup>2</sup>. Secundo, ut Beda dicit<sup>3</sup>, " baptizatus est baptismo Joannis, ut baptismum suo baptismum Joannis comprobaret. „ Tercio, sicut Gregorius Nazianzenus dicit<sup>4</sup>, " accedit Christus ad baptismum Joannis sanctificaturus baptismum<sup>5</sup>. „

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. præc.), Christus baptizari voluit, ut nos exemplo suo induceret ad baptismum. Et ideo ad hoc quod esset efficacior ejus inductio, voluit baptizari baptismo quo manifeste non indigebat, ut homines ad baptismum accederent quo indigebant. Unde Ambrosius dicit<sup>6</sup>: " Nemo refugiat lavacrum gratiæ, quando Christus lavacrum poenitentiae non refugit. „

(1) Super Joan. tract. 13, aliquant. a princ.

(2) Alterius auctoris, hom. iv in Op. imperf.

(3) Cap. 4 in Marc. (4) Loc. cit. art. præc.

(5) Tunc dedit aquis virtutem regenerandi animas, et hinc concludit S. Doctor baptismum legis novæ ita fuisse institutum (Cf. quæst. lxvi, art. 2).

(6) Super Luc., sup. illud cap. III: *Factum est autem*.

(7) Circumciso erat quoque figurativa, att-

Ad *secundum* dicendum, quod baptismus Judæorum in lege præceptus erat solum figuralis: baptismus autem Joannis aliquant. erat realis, inquantum inducebat homines ad abstinendum a peccatis; baptismus autem Christi habet efficaciam mundandi a peccato et gratiam conferendi. Christus autem neque indigebat percipere remissionem peccatorum, quæ in eo non erant, neque recipere gratiam, qua plenus erat: similiter etiam cum ipse sit veritas, non competeat ei id quod in sola figura gerebatur<sup>7</sup>. Et ideo magis congruum fuit quod baptizaretur baptismo medio quam aliquo extremorum.

Ad *tertium* dicendum, quod baptismus est quoddam spirituale remedium: quanto autem aliquid est magis perfectum, tanto minori remedio indiget. Unde ex hoc ipso quod Christus est maxime perfectus, conveniens fuit quod non baptizaretur perfectissimo baptismo; sicut ille qui est sanus, non indiget efficaci medicina.

#### ART. III. — UTRUM CHRISTUS

CONVENIENTI TEMPORE FUERIT BAPTIZATUS<sup>8</sup>.  
De his etiam Sent. iv, dist. 4, qu. III, art. 1, qu. I, et dist. 44, in princ. Exposit. litteræ.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod non convenienti tempore Christus fuerit baptizatus. Ad hoc enim Christus baptizatus est ut suo exemplo alios ad baptismum provocaret. Sed fideles Christi laudabiliter baptizantur non solum ante trigesimum annum, sed etiam in infantili ætate. Ergo videtur quod Christus non debuerit baptizari in ætate triginta annorum.

2. Præterea, Christus non legitur docuisse vel miracula fecisse ante baptismum<sup>9</sup>. Sed utilius fuisset mundo, si priori tempore docuisset, incipiens a vigesimo anno, vel etiam prius. Ergo videtur quod Christus, qui pro utilitate hominum venerat, ante trigesimum annum debuerit baptizari.

3. Præterea, indicium sapientiæ divinitus infusæ maxime debuit manifestari men eam observavit Christus propter rationes afiguratione diversas, ut patet ex qu. xxxvii, art. 1.

(8) Docet S. Doctor in hoc articulo Christum convenienter baptizatum trigesimo ætatis suæ anno.

(9) Quippe cum primum signum seu miraculum describatur fecisse quando aquam in vinum vertit (Joan. II). Qui jam (Joan. I) supposebatur baptizatus.



in Christo. Est autem manifestatum in Daniele tempore suæ pueritiæ, secundum illud Dan. xiii, 45: *Suscitavit Dominus spiritum pueri junioris, cujus nomen Daniel*. Ergo multo magis Christus in sua pueritia debuit baptizari et docere.

4. Præterea, baptismus Joannis ordinatur ad baptismum Christi sicut ad finem. Sed finis est prior in intentione et posterior in executione. Ergo vel Christus debuit primus a Joanne baptizari, vel ultimus.

Sed *contra* est quod dicitur Luc. iii, 21: *Factum est cum baptizaretur omnis populus, et Jesu baptizato, et orante, etc.; et infra: Et ipse Jesus erat incipiens, quasi annorum triginta*.

CONCLUSIO. — Ut ad docendum ac prædicandum idoneus Christus haberetur, et baptismum viros perfectos parere ostenderet, conveniebat ut trigesimo ætatis suæ anno baptizaretur.

Respondeo dicendum quod Christus convenienter fuit in trigesimo anno baptizatus. Primo quidem quia Christus baptizabatur, quasi ex tunc incipiens docere et prædicare; ad quod requiritur perfecta ætas, qualis est triginta annorum. Unde legitur<sup>1</sup>, quod *triginta annorum erat Joseph, quando accepit regimen Egypti*. Similiter etiam<sup>2</sup> legitur de David quod *triginta annorum erat cum regnare cœpisset*. Ezechiel etiam in trigesimo anno cœpit prophetizare, ut habetur Ezech. i. Secundo, quia, sicut Chrysostomus dicit<sup>3</sup>, futurum erat ut post baptismum Christi lex cessare inciperet. Et ideo hac ætate Christus ad baptismum venit, quæ potest omnia peccata suscipere, ut lege servata nullus dicat quod ideo eam solvit, quia implere non potuit. Tertio, quia per hoc quod Christus in ætate perfecta baptizatur, datur intelligi quod baptismus parit viros perfectos, secundum illud Ephes. iv, vers. 13: *Donec occurramus omnes in unitatem fidei et agnitionis Filii Dei, in virum perfectum, in mensuram ætatis plenitudinis Christi*. Unde et ipsa proprietas numeri ad hoc pertinere videtur; consurgit enim trigenerius numerus ex ductu

ternarii in denarium. Per ternarium autem intelligitur fides Trinitatis; per denarium autem impletio mandatorum legis; et in his duobus perfectio vitæ christianæ consistit.

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut Gregorius Nazianzenus dicit<sup>4</sup>, Christus non est baptizatus "quasi indigeret purgatione, nec quod aliquid illi immineret periculum differendo baptismum; sed cuivis alii non in parvum redundat periculum, si exeat ex hac vita non indutus veste incorruptionis, "scilicet gratia<sup>5</sup>: et licet bonum sit post baptismum baptismi munditiam custodire, "potius tamen est, ut ipse dicit, interdum paulisper maculari quam gratia omnino carere."

Ad *secundum* dicendum, quod utilitas quæ a Christo provenit hominibus, præcipue est per fidem et humilitatem; ad quorum utrumque valet quod Christus in pueritia vel adolescentia non cœpit docere, sed in perfecta ætate. Ad fidem quidem, quia per hoc apparet in eo vera natura humanitatis, quod per temporum incrementa corporaliter profecit; et ne hujusmodi profectus putaretur esse phantasticus, noluit sapientiam suam, vel virtutem manifestare ante perfectam corporis ætatem. Ad humilitatem vero, ne ante perfectam ætatem aliquis presumptuose prælationis gradum et docendi officium assumat.

Ad *tertium* dicendum, quod Christus proponebatur hominibus in exemplum omnium; et ideo oportuit in eo ostendi id quod competit omnibus secundum legem communem, ut scilicet in ætate perfecta doceret. Sed, sicut Gregorius Nazianzenus dicit<sup>6</sup>, "non est lex communis quod raro contingit, sicut nec una hirundo ver facit." Aliquibus enim ex quadam speciali dispensatione secundum divinæ sapientiæ ordinem et rationem concessum est præter legem communem, ut ante perfectam ætatem officium vel præsidendi vel docendi haberent, sicut Salomon, Daniel et Jeremias.

Ad *quartum* dicendum, quod Christus nec primus, nec ultimus debuit a Joanne

nem Christi usque ad trigesimum annum esse differendum (sess. vii, can. 12): "Si quis dixerit neminem esse baptizandum, nisi in ea ætate qua Christus baptizatus est, vel in ipso mortis articulo, anathema sit."

(6) In orat. 39, quæ est in sancta Lumina, a med.

(1) Genes. xli, 46. (2) II. Reg. v, 4.

(3) Super Matth. hom. x, parum a princ.

(4) In orat. 40, quæ est de Baptismo, aliquant. a med.

(5) Hinc concilium Tridentinum anathematizavit eos qui docebant baptismum ad imitationem

baptizari: quia, ut Chrysostomus dicit <sup>1</sup>, Christus ad hoc baptizabatur " ut confirmaret prædicationem et baptismum Joannis, et ut testimonium acciperet a Joanne. „ Non autem creditum fuisset testimonio Joannis, nisi postquam fuerunt multi baptizati ab ipso. Et ideo non debuit primus a Joanne baptizari. Similiter etiam nec ultimus: quia, sicut ipse <sup>2</sup> subdit, " sicut lux solis non expectat occasum luciferi, sed eo procedente egreditur, et suo lumine obscurat illius candorem: sic et Christus non expectavit ut cursum suum Joannes impleret, sed adhuc eo docente et baptizante apparuit <sup>3</sup>. „

**ART. IV. -- UTRUM CHRISTUS  
DEBUIRIT IN JORDANE BAPTIZARI.**

De his etiam Matth. III.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non debuerit baptizari in Jordane. Veritas enim debet respondere figuræ. Sed figura baptismi præcessit in transitu maris Rubri, ubi Ægyptii sunt submersi, sicut peccata delentur in baptismo. Ergo videtur quod Christus magis debuerit baptizari in mari Rubro quam in flumine Jordanis.

2. Præterea, Jordanis interpretatur descensus. Sed per baptismum aliquis ascendit magis quam descendat; unde etiam Matth. III, 16 dicitur, quod *baptizatus Jesus confestim ascendit de aqua*. Ergo videtur inconveniens fuisse quod Christus in Jordane baptizaretur.

3. Præterea, transeuntibus filiis Israel, aquæ Jordanis conversæ sunt retrorsum, ut legitur Josue IV, et sicut etiam Psal. cxix dicitur. Sed illi qui baptizantur, non retrorsum, sed in anteriora progrediuntur. Non ergo fuit conveniens quod Christus in Jordane baptizaretur.

Sed *contra* est quod dicitur Marci I, 9, quod *baptizatus est Jesus a Joanne in Jordane*.

**CONCLUSIO.** — Conveniens fuit Christum baptizari in Jordanis fluvio, quo in regnum Dei per baptismum ingressus designaretur.

Respondeo dicendum quod fluvius Jordanis fuit per quem filii Israel in ter-

ram promissionis intraverunt. Hoc autem habet baptismus Christi speciale præ omnibus baptismatibus, quod introducit in regnum Dei, quod per terram promissionis significatur; unde dicitur Joan. III, 5: *Nisi quis renatus fuerit ex aqua, et Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei*. Ad quod etiam pertinet quod Elias divisit aquas Jordanis, quando erat in curru igneo rapiendus in cælum, ut dicitur IV. Reg. II: quia scilicet transeuntibus per aquam baptismi, per ignem Spiritus sancti patet aditus in cælum. Et ideo conveniens fuit ut Christus in Jordane baptizaretur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod transitus maris Rubri præfiguravit baptismum quantum ad hoc quod baptismus delet peccata; sed transitus Jordanis quantum ad hoc quod aperit januam regni cælestis, qui est principalior effectus baptismi, est per solum Christum impletus. Et ideo convenientius fuit quod Christus in Jordane quam in mari baptizaretur.

Ad *secundum* dicendum, quod in baptismo est ascensus per profectum gratiæ, qui requirit descensum humilitatis, secundum illud Jac. IV, 6: *Humilibus autem dat gratiam*; et ad talem descensum referendum est nomen Jordanis.

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut Augustinus dicit <sup>4</sup>, " sicut antea aquæ Jordanis retrorsum conversæ fuerant; ita modo Christo baptizato, retrorsum peccata conversa sunt. „ — Vel etiam per hoc significatur quod contra descensum aquarum, benedictionum fluvius sursum ferebatur.

**ART. V. — UTRUM, CHRISTO BAPTIZATO,  
CÆLI DEBUIRINT APERIRI <sup>5</sup>.**

De his etiam inf., qu. XLIX, art. 5 ad 3, et Sent. III, dist. 18, art. 6, quæst. III ad 2, et dist. 2, qu. III, art. 1 ad 4, et Opusc. XL, cap. 6.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod Christo baptizato, non debuerint cæli aperiiri. Illi enim aperiendi sunt cæli qui indiget intrare in cælum, quasi extra cælum existens. Sed Christus semper erat in cælo, secundum illud Joan. III, vers. 13: *Filius hominis qui est in cælo*.

et primum miraculum in nuptiis; res incerta est.

(4) In serm. de Epiph.

(5) Per cælos apertos, ait Sylvius, non sunt intelligendi syderei, sed aerei in quibus facta est ejusmodi mutatio ut hiatus apparuerit.

(1) Super Matth., alius auctor, hom. IV in Op. imperf., in princ. (2) Ibidem.

(3) Quo anni tempore contigerit baptismus Christi, an eodem die, diversis tamen annis, acciderint adventus magorum, baptismus Christi



Ergo videtur quod non debuerint ei cæli aperiri.

2. Præterea, apertio cælorum aut intelligitur spiritualiter aut corporaliter. Sed non potest intelligi corporaliter, quia corpora cælestia sunt impassibilia et infrangibilia, secundum illud Job cap. xxxvii, 18: *Tu forsitan cum eo fabricatus es cælos, qui solidissimi quasi ære fusi sunt?* Similiter etiam nec potest intelligi spiritualiter, quia ante oculos Filii Dei cæli antea clausi non fuerant. Ergo videtur inconvenienter dici quod baptizato Christo, aperti fuerint ei cæli.

3. Præterea, fidelibus cælum apertum est per Christi passionem, secundum illud Hebr. x, 19: *Habemus fiduciam in introitu sanctorum in sanguine Christi:* unde etiam nec Christi baptismo baptizati, si qui ante ejus passionem decesserint, cælos intrare potuerunt. Ergo magis debuerunt aperiri cæli Christo patiente, quam eo baptizato.

Sed *contra* est quod dicitur Luc. iii, 21: *Jesu baptizato et orante, apertum est cælum.*

CONCLUSIO. — Christo baptizato et orante, aperti sunt cæli, ut baptizatis viam in cælum patere ostenderetur.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. 1 huj. quæst.), Christus baptizari voluit, ut suo baptismo consecraret baptismum quo nos baptizaremur. Et ideo in baptismo Christi ea demonstrari debuerunt quæ pertinent ad efficaciam nostri baptismi. Circa quam tria sunt considerata. Primo quidem principalis virtus, ex qua baptismus habet efficaciam, quæ quidem est virtus cælestis. Et ideo, *baptizato Christo, apertum est cælum*, ut ostenderetur quod de cætero cælestis virtus baptismum sanctificaret. Secundo, operatur ad efficaciam baptismi fides Ecclesiæ et ejus qui baptizatur; unde et baptizati fidem profitentur, et baptismus dicitur fidei sacramentum. Per fidem autem inspicimus cælestia, quæ sensum et rationem humanam excedunt. Et ad hoc significandum, *Christo baptizato, aperti sunt cæli*. Tertio, quia per baptismum Christi specialiter aperitur nobis introitus regni cælestis, qui primo homini præclu-

sus fuerat per peccatum. Unde *baptizato Christo, aperti sunt cæli*, ut ostenderetur quod baptizatis patet via in cælum. Post baptismum autem necessaria est homini jugis oratio ad hoc quod cælum introeat. Licet enim per baptismum remittantur peccata, remanet tamen fomes peccati, nos impugnans interius, et mundus, et dæmones, qui impugnant exterius: et ideo signanter dicitur Luc. iii, quod *Jesu baptizato et orante, apertum est cælum*; quia scilicet fidelibus necessaria est oratio post baptismum: vel ut detur intelligi quod hoc ipsum quod per baptismum cælum aperitur credentibus, est ex virtute orationis Christi. Unde signanter Matth. iii dicitur quod apertum est ei cælum, id est omnibus propter eum; sicut si imperator alicui pro alio petenti dicat: "Ecce hoc beneficium non illi do, sed tibi, id est propter te illi, " ut Chrysostomus <sup>1</sup> dicit <sup>2</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut Chrysostomus dicit <sup>3</sup>, "sicut Christus secundum dispensationem humanam baptizatus est, quamvis ipse propter se baptismo non indigeret; sic etiam secundum humanam dispensationem aperti sunt ei cæli: secundum autem naturam divinam semper erat in cælis."

Ad *secundum* dicendum, quod, sicut Hieronymus dicit <sup>4</sup>, "cæli aperti sunt, Christo baptizato, non reseratione clementorum, sed spiritualibus oculis; sicut et Ezechiel in principio voluminis sui cælos apertos esse commemorat. " Et hoc probat Chrysostomus <sup>5</sup> dicens, "quod si ipsa creatura, scilicet cælorum, rupta fuisset, non dixisset: *Aperti sunt ei*; quia quod corporaliter aperitur, omnibus est apertum. " Unde etiam Marci i, 10 expresse dicitur quod *Jesus statim ascendens de aqua vidit apertos cælos*, quasi ipsa apertio cælorum ad visionem Christi referatur. Quod quidem aliqui referunt ad visionem corporalem, dicentes quod circa Christum baptizatum tantus splendor fulsit in baptismo, ut viderentur cæli aperti. Potest etiam referri ad imaginariam visionem: per quem modum Ezechiel vidit cælos apertos; formabatur enim ex virtute divina et voluntate rationis talis visio in imaginatione Christi, ad desi-

(1) Alius auctor.

(2) Super Matth. hom. iv in Op. imperf., a med.

(3) Super Matth., ibidem.

(4) Super Matth. cap. iii, in hunc loc.

(5) Super Matth. loc. sup. cit.

gnandum quod per baptismum cæli aditus hominibus aperitur. Potest etiam ad visionem intellectualem referri; prout scilicet Christus vidit, jam baptismo sanctificato<sup>1</sup>, apertum esse cælum hominibus; quod tamen etiam ante videbat esse fiendum.

Ad tertium dicendum, quod per passionem Christi aperitur cælum hominibus<sup>2</sup>, sicut per causam communem<sup>3</sup> apertionis cælorum. Oportet tamen hanc causam communem apertionis cælorum singulis applicari, ad hoc quod cælum introeant; quod quidem fit per baptismum, secundum illud Rom. vi, 3: *Quicumque baptizati sumus in Christo Jesu, in morte ipsius baptizati sumus*. Et ideo potius fit mentio de apertione cælorum in baptismo quam in passione Christi. Vel, sicut Chrysostomus dicit<sup>4</sup>, " baptizato Christo, cæli tantum sunt aperti; postquam vero tyrannum vicit per crucem, quia non erant necessariae portæ cælo nunquam claudendo, non dicunt angeli: Aperite portas, jam enim erant apertæ; sed: Tollite portas. " Per quod dat intelligere Chrysostomus quod obstacula, quibus prius obsistentibus, animæ defunctorum introire non poterant cælos, sunt totaliter per passionem Christi ablata; sed in baptismo Christi sunt aperta, quasi manifestata jam via per quam homines erant in cælum intraturi.

**ART. VI. — UTRUM CONVENIENTER SPIRITUS SANCTUS SUPER CHRISTUM BAPTIZATUM DESCENDERIT IN SPECIE COLUMBÆ<sup>5</sup>.**

De his etiam infra, quæst. XLVI, art. 4 ad 2, et Opusc. LX, cap. 9.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter Spiritus sanctus super Christum baptizatum dicatur descendisse in specie columbæ. Spiritus enim sanctus habitat in homine per gratiam. Sed in homine Christo fuit plenitudo gratiæ a principio suæ conceptionis, quia fuit *unigenitus a Patre*, ut ex supra dictis patet (quæst. xxxiv, art. 4).

(1) Id est, postquam baptismum ipsum sanctificavit, ut haberet virtutem sanctificandi baptizatos.

(2) Ita Mss. et editi melioris notæ. Al., *omnibus*.

(3) Tum communem ex parte sui quasi universalem tantum, tum communem ex parte nostri, quasi pro universis hominibus, etsi non universis prosit, sufficienter toleratam.

(4) Super Matth., alius auctor, hom. iv in Op. imperf., a med.

Non ergo debuit Spiritus sanctus ad eum mitti in baptismo.

2. Præterea, Christus dicitur in mundum descendisse per mysterium incarnationis, quando *exinanivit semetipsum, formam servi accipiens*<sup>6</sup>. Sed Spiritus sanctus non est incarnatus. Ergo inconvenienter dicitur quod Spiritus sanctus descenderit super eum.

3. Præterea, in baptismo Christi ostendi debuit sicut in quodam exemplari, id quod fit in nostro baptismo. Sed in nostro baptismo non fit aliqua missio visibilis Spiritus sancti. Ergo nec in baptismo Christi debuit fieri visibilis missio Spiritus sancti.

4. Præterea, Spiritus sanctus a Christo in omnes alios derivatur, secundum illud Joan. i, 15: *De plenitudine ejus nos omnes accepimus*. Sed super apostolos Spiritus sanctus descendit, non in specie columbæ, sed in specie ignis. Ergo nec super Christum debuisset descendere in specie columbæ, sed in specie ignis.

Sed contra est quod dicitur Luc. iii, 22: *Descendit Spiritus sanctus corporali specie, sicut columba, in ipsum*<sup>7</sup>.

**CONCLUSIO.** — Ut omnes baptismo Christi baptizandos, si simplici corde et non fecte accedant, Spiritus sancti gratiam recepturos esse significaretur, conveniens fuit ut super Christum baptizatum Spiritus sanctus in specie columbæ, quæ simplex animal est, appareret.

Respondeo dicendum quod hoc quod circa Christum factum est in ejus baptismo, sicut Chrysostomus dicit super Matth.<sup>8</sup>, pertinet ad mysterium omnium qui postmodum fuerant baptizandi. Omnes autem qui baptismo Christi baptizantur, Spiritum sanctum recipiunt, nisi fecte accedant, secundum illud Matthæi iii, 11: *Ipse vos baptizabit in Spiritu sancto*. Et ideo conveniens fuit ut super Christum baptizatum Spiritus sanctus descenderet.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit<sup>9</sup>, " absurdissimum

(5) Responsio affirmativa certa est; quæ enim divinitus geruntur necessario sunt convenientissima. (6) Philipp. ii.

(7) Quod Matth. iii, 16 sic exprimitur: *Vidit Spiritum Dei descendantem sicut columbam et venientem super se*. Marc. i, 10: *Vidit cælos apertos et Spiritum tanquam columbam descendantem et manentem in ipso*.

(8) Alius auctor, hom. iv in Op. imperf., a med

(9) De Trin. lib. xv, cap. 26, circa med.



est dicere quod Christus, cum jam triginta esset annorum, acceperit Spiritum sanctum; sed venit ad baptismum sicut sine peccato, ita non sine Spiritu sancto. Si enim de Joanne scriptum est quod Spiritu sancto replebitur ab utero matris suæ; quid de homine Christo dicendum est, cujus carnis ipsa conceptio non carnalis, sed spiritualis fuit? Tunc ergo, id est in baptismo, corpus suum, id est, Ecclesiam, præfigurare dignatus est, in qua præcipue baptizati accipiunt Spiritum sanctum.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit<sup>1</sup>, Spiritus sanctus descendisse dicitur super Christum corporali specie, sicut columba, non quia ipsa substantia Spiritus sancti videretur, quæ est invisibilis; neque ita quod illa visibilis creatura in unitatem personæ divinæ assummeretur: neque enim dicitur quod Spiritus sanctus sit columba, sicut dicitur quod Filius Dei est homo ratione unionis. Neque etiam hoc modo Spiritus sanctus visus est in specie columbæ, sicut Joannes vidit agnum occisum in Apocalypsi, ut habetur Apoc. v; illa enim visio facta fuit in spiritu per spirituales imagines corporum: de illa vero columba nullus unquam dubitavit quin oculis visa sit. Nec etiam hoc modo in specie columbæ Spiritus sanctus apparuit, sicut dicitur I. Corinth. x, 4: *Petra autem erat Christus*; illa enim petra jam erat in creatura; et per significationis modum<sup>2</sup> nuncupata est nomine Christi, quem significabat; illa autem columba ad hoc tantum significandum repente extitit, et postea cessavit, sicut flamma quæ in rubo apparuit Moysi. Dicitur ergo Spiritus sanctus descendisse super Christum, non ratione unionis ad columbam, sed vel ratione ipsius columbæ significantis Spiritum sanctum, quæ descendendo super Christum venit, vel etiam ratione spiritualis gratiæ, quæ a Deo per modum ejusdam descensus in creaturam derivatur, secundum illud Jacobi 1, 17: *Omne datum optimum, et omne donum perfectum desursum est, descendens a Patre luminum*.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Chrysostomus dicit<sup>3</sup>, "in principiis spiri-

tualium rerum semper sensibiles apparent visiones, propter eos qui nullam intelligentiam incorporalis naturæ suscipere possunt: ut si postea non fiant, ex his quæ semel facta sunt, recipiant fidem." Et ideo circa Christum baptizatum corporali specie Spiritus sanctus visibiliter descendit, ut super omnes baptizatos invisibiliter postea credatur descendere.

Ad quartum dicendum quod Spiritus sanctus in specie columbæ apparuit super Christum baptizatum, propter quatuor. Primo quidem propter dispositionem quæ requiritur in baptizato, ut scilicet non factus accedat: quia, sicut dicitur Sap. 1, 5, *Spiritus sanctus disciplina effugiet fictum*. Columba autem est animal simplex, astutia et dolo carens; unde dicitur Matth. x, 16: *Estote simplices sicut columbæ*. Secundo, ad designandum septem dona Spiritus sancti, quæ columba suis proprietatibus significat. Columbā enim secus fluentia habitat, ut inde, viso accipitre, mergat se et evadat: quod pertinet ad donum sapientiæ, per quam sancti secus Scripturæ divinæ fluentia resident, ut incursum diaboli evadant. Item columba meliora grana eligit: quod pertinet ad donum scientiæ, qua sancti sententias sanas, quibus pascantur, eligunt. Item columba alienos pullos nutrit: quod pertinet ad donum consilii, quo sancti eos homines, qui fuerunt pulli, id est, imitatores diaboli, doctrina nutriunt et exemplo. Item columba non lacerat rostro: quod pertinet ad donum intellectus quo sancti bonas sententias lacerando non pervertunt, hæreticorum more. Item columba felle caret: quod pertinet ad donum pietatis, per quam sancti ira irrationabili carent. Item columba in cavernis petrae nidificat<sup>4</sup>: quod pertinet ad donum fortitudinis, qua sancti in plagis mortis Christi, qui est petra firma, nidum ponunt, id est, suum refugium et spem. Item columba genitum pro cantu habet: quod pertinet ad donum timoris, quo sancti delectantur in gemitu pro peccatis. Tertio apparuit Spiritus sanctus in specie columbæ propter effectum baptismi, qui est remissio peccatorum, et reconciliatio ad Deum. Columba enim

(1) De Trin. lib. 11, cap. 6.

(2) Ita cum Garcia recentiores editi. Veteres cum Mss. per actionis modum.

(3) Super Matth. hom. xii, ante med.

(4) Ad quod alludens (Cant. 11) Sponsus: *Veni, columba mea*, inquit, *in foraminibus petrae, in caverna maceræ*.

est animal mansuetum: et ideo, sicut Chrysostomus dicit <sup>1</sup>, "in diluvio apparuit hoc animal, ramum ferens olivæ, et communem orbis terrarum tranquillitatem annuntians: et nunc etiam columba apparet in baptismo, liberatorem nobis demonstrans." Quarto apparuit Spiritus sanctus in specie columbæ super Dominum baptizatum, ad designandum communem effectum baptismi <sup>2</sup>, qui est constructio ecclesiasticæ unitatis. Unde dicitur Ephes. v, 25, quod Christus tradidit semetipsum..., ut exhiberet sibi gloriosam Ecclesiam, non habentem maculam, aut rugam, aut aliquid hujusmodi; lavans eam lavacro aquæ in verbo vitæ. Et ideo convenienter Spiritus sanctus in baptismo demonstratus est in specie columbæ, quæ est animal amicabile et gregale. Unde Cant. vi, 8 dicitur de Ecclesia: *Una est columba mea* <sup>3</sup>. Super apostolos autem in specie ignis Spiritus sanctus descendit, propter duo. Primo quidem ad ostendendum fervorem, quo corda eorum erant commovenda, ad hoc quod Christum ubique inter pressuras prædicarent; et ideo etiam in igneis linguis apparuit. Unde Augustinus dicit <sup>4</sup>: "Duobus modis ostendit visibiliter Dominus Spiritum sanctum, scilicet per columbam super Dominum baptizatum, et per ignem super discipulos congregatos: ibi simplicitas, hic fervor ostenditur. Ergo ne spiritu sanctificati dolum habeant, in columba demonstratus est; et ne simplicitas frigida remaneat, in igne demonstratus est. Nec te moveat, quia linguæ divisæ sunt: unitatem in columba cognosce." Secundo, quia, sicut Chrysostomus dicit <sup>5</sup>, "cum oportebat delictis ignoscere, quod fit in baptismo, mansuetudo, necessaria erat, quæ demonstratur in columba; sed ubi adepti sumus gratiam, restat iudicii tempus, quod significatur per ignem."

(1) Super Matth. hom. xii, parum ante med.

(2) Ita cum plurimis Mss. editi passim. In cod. Alcan. deest *baptismi*.

(3) Hinc et toties Augustinus *membra columbæ* vocat christianos, pro Ecclesiæ membris.

(4) Super Joan. tract. 6, aliquant. a princ.

(5) Habetur in Cat. S. Thom. sup. illud Luc. iii: *Jesu baptizato*.

(6) Affirmative respondet S. Doctor, quamvis contrarium ab eo traditum (Sent. i, dist. 16, quæst. 1, art. 3 ad 3) non sit minus probabile, ut animadvertit Sylvius, quia sufficiebat similitudo columbæ ad significationem ad quam assumebatur.

**ART. VII. — UTRUM ILLA COLUMBA, IN QUAE APPARUIT SPIRITUS SANCTUS, FUERIT VERUM ANIMAL.** <sup>6</sup>

De his etiam Joan. i, lect. 20, et Opusc. LX, cap. 9.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod illa columba in qua Spiritus sanctus apparuit, non fuerit verum animal. Illud enim videtur specie tenus apparere quod secundum similitudinem apparet. Sed Luc. iii, 22 dicitur quod *descendit Spiritus sanctus corporali specie, sicut columba, in ipsum*. Non ergo fuit vera columba, sed quædam similitudo columbæ.

2. Præterea, sicut natura nihil facit frustra, ita nec Dens, ut dicitur <sup>7</sup>. Sed cum columba illa non advenerit, nisi "ut aliquid significaret, atque præteriret," ut Augustinus dicit <sup>8</sup>, frustra fuisset vera columba, quia hoc ipsum fieri poterat per columbæ similitudinem. Non ergo illa columba fuit verum animal.

3. Præterea, proprietates cujuslibet rei ducunt in cognitionem naturæ illius rei. Si ergo fuisset illa columba verum animal, proprietates columbæ significassent naturam veri animalis, non autem effectus Spiritus sancti. Non ergo videtur quod illa columba fuerit verum animal.

Sed contra est quod Augustinus dicit <sup>9</sup>: "Neque hoc ita dicimus, ut Dominum Jesum Christum dicamus solum verum corpus habuisse, Spiritum autem sanctum fallaciter apparuisse oculis hominum; sed ambo illa corpora vera esse credimus."

**CONCLUSIO.** — Quemadmodum Dei Filius verum corpus accepit, ita etiam Spiritus sanctus veram columbam formavit, in qua appareret, licet in unitatem personæ ipsam non assumeret.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. v, art. 1), non decebat ut Filius Dei, qui est veritas Patris, aliqua fictione uteretur. Et ideo non phantasticum, sed verum corpus accepit. Et quia Spiritus sanctus dicitur *spiritus veritatis*, ut patet Joan. xvi, ideo etiam ipse veram columbam formavit, in qua appareret, licet non assumeret ipsam in unitatem personæ. Unde post prædicta verba Augustinus subdit: "Sicut non oportebat ut homines falleret Fi-

(7) De cælo lib. i, text. 32, et lib. ii, text. 59.

(8) De Trin. lib. ii, cap. 6, in fin.

(9) In lib. De agore christiano, cap. 22, a med.



lius Dei: sic etiam non oportebat ut falleret Spiritus sanctus. Sed omnipotenti Deo, qui universam creaturam ex nihilo fabricavit, non erat difficile verum corpus columbæ sine aliarum columbarum ministerio figurare: sicut non fuit ei difficile verum corpus in utero Mariæ sine virili semine fabricare; cum creatura corporea et in visceribus feminae ad formandum hominem, et in ipso mundo ad formandam columbam imperio Domini voluntatque serviret <sup>1</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Spiritus sanctus dicitur descendisse in specie vel similitudine columbæ, non ad excludendam veritatem columbæ, sed ad ostendendum quod ipse non apparuit in specie suæ substantiæ.

Ad *secundum* dicendum, quod non fuit superfluum formare veram columbæ, ut in ea Spiritus sanctus appareret; quia per ipsam veritatem columbæ significatur veritas Spiritus sancti et effectuum ejus.

Ad *tertium* dicendum, quod proprietates columbæ eodem modo ducunt ad significandam naturam columbæ, et ad significandos effectus Spiritus sancti. Per hoc enim quod columba habet tales proprietates, ostenditur quod columba significat Spiritum sanctum.

**ART. VIII. — UTRUM CONVENIENTER, CHRISTO BAPTIZATO, FUERIT VOX PATRIS AUDITA FILIUM PROTESTANTIS.**

De his etiam infra, quæst. XLV, art. 4, et qu. LXVI, art. 6 corp. et Opusc. LX, cap. 9.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter, Christo baptizato, fuerit vox Patris audita Filium protestantis. Filius enim et Spiritus sanctus, secundum hoc quod sensibiliter apparuerunt, dicuntur visibiliter esse missi. Sed Patri non convenit mitti, ut patet per Augustinum <sup>2</sup>. Ergo etiam nec apparere.

2. Præterea, vox est significativa verbi in corde concepti. Sed Pater non est Verbum, Ergo inconvenienter manifestatur in voce.

(1) Sententiam contrariam docuisse videntur Ambrosius (De sacramentis, lib. 1, cap. 5): « Descendit Spiritus sanctus, ait, in specie, non in veritate columbæ: » Optatus Milevit. contra Parmenianum (lib. IV), Augustin. (ep. 102).

(2) De Trin. lib. II, cap. 12, in fin.

(3) Sup. illud Matth. III: *Et ecce aperti*, etc.

(4) Hæc vox, etsi a tota Trinitate fuerit formata, eo quod opera Trinitatis ad extra sint in-

3. Præterea, homo Christus non incipit esse filius Dei in baptismo, sicut quidam heretici putaverunt; sed a principio suæ conceptionis fuit filius Dei. Magis ergo in nativitate debuit vox Patris protestari Christi divinitatem quam in ejus baptismo.

Sed *contra* est quod Matth. III, 17 dicitur: *Ecce vox de caelis dicens: Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi complacui.*

**CONCLUSIO.** — Ut Christi baptismo illud demonstraretur, quod nostro baptismo perficitur, conveniens fuit ut, Christo baptizato, vox Patris Filium protestantis audiretur.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. 6 hujus quæst.), in baptismo Christi, qui fuit exemplar nostri baptismi, demonstrari debuit quod in nostro baptismo perficitur. Baptismus autem quo baptizantur fideles, consecratur in invocatione et virtute Trinitatis, secundum illud Matth. ult., 19: *Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti.* Et ideo " in baptismo Christi, ut Hieronymus dicit <sup>3</sup>, mysterium Trinitatis demonstratur. Dominus enim in natura humana baptizatur: Spiritus sanctus descendit in specie columbæ: Patris vox <sup>4</sup> testimonium Filio perhibentis auditur. Et ideo conveniens fuit ut in illo baptismo Pater declararetur in voce.

Ad *primum* ergo dicendum, quod missio visibilis addit aliquid super apparitionem, scilicet auctoritatem mittentis. Et ideo Filius et Spiritus sanctus, qui sunt ab alio, dicuntur mitti visibiliter, et non solum apparere; Pater autem, qui non est ab alio, apparere quidem potest, visibiliter autem mitti non potest.

Ad *secundum* dicendum, quod Pater non demonstratur in voce, nisi sicut auctor vocis, vel loquens per vocem, et quia proprium est Patri producere Verbum, quod est dicere, vel loqui, ideo convenientissime Pater per vocem manifestatus est, quæ significat Verbum <sup>5</sup>;

divisa, dicitur tamen esse Patris secundum appropriationem; quia, ut animadvertit Sylvius, sic formata est ut exprimeret solum Patrem loquentem; ut species columbæ missa est ad solius Spiritus sancti representationem.

(5) Sive signum est Verbi, prout ea quæ sunt in voce, sunt earum quæ sunt in anima passionum notæ, ait Philosophus in libro *De interpretatione*.

unde et ipsa vox a Patre emissa filiationem Verbi protestatur; et sicut species columbæ, in qua demonstratus est Spiritus sanctus, non est ipsa natura Spiritus sancti, nec species hominis, in qua demonstratus est ipse Filius, est ipsa natura Filii Dei: ita etiam ipsa vox non pertinet ad naturam Verbi vel Patris loquentis. Unde <sup>1</sup> Dominus dicit: *Neque vocem ejus, id est, Patris, unquam audistis, neque speciem ejus vidistis.* Per quod, sicut Chrysostomus dicit <sup>2</sup>, " paulatim eos in philosophicum dogma <sup>3</sup> inducens, ostendit quoniam neque vox circa Deum est, neque species, sed superior est et figuris, et loquelis talibus. " Et sicut columbam et etiam humanam naturam a Christo assumptam tota Trinitas operata est, ita etiam et formationem vocis; sed tamen in voce declaratur solus Pater ut loquens; sicut naturam humanam solus Filius assumpsit, et sicut in columba solus Spiritus sanctus demonstratus est, ut patet per Augustinum <sup>4</sup>.

Ad tertium dicendum, quod divinitas Christi non debuit omnibus in ejus natiuitate manifestari, sed magis occultari in defectibus infantilis ætatis. Sed quando jam pervenit ad perfectam ætatem, in qua oportebat eum docere et miracula facere et homines ad se convertere, tunc testimonio Patris erat ejus divinitas manifestanda, ut ejus doctrina credibilior fieret; unde et ipse dicit <sup>5</sup>: *Qui misit me Pater, ipse testimonium perhibet de me.* Et hoc præcipue in baptismo, per quem homines renascuntur in filios Dei adoptivos. Filii autem Dei adoptivi instituuntur ad similitudinem filii naturalis, secundum illud Rom. viii, 29: *Quos præcivit, hos et prædestinavit conformes fieri imaginis Filii sui.* Unde Hilarius dicit <sup>6</sup>, quod "super Jesum baptizatum descendit Spiritus sanctus, et vox Patris audita est dicentis: *Hic est filius meus dilectus*; ut ex his quæ consummabantur in Christo, cognosceremus post aquæ lavacrum et de cælestibus portis <sup>7</sup> sanctum in nos Spiritum involare, et paternæ vocis adoptione Dei filios fieri. "

(1) Joan. v, 37.

(2) Super Joan. hom. lxxix, a med.

(3) Non eo sensu quo nunc philosophicum usurpatur, sed Chrysostomi usu ad aliquem sublimem sensum designandum, qualis est ille quem hic exprimit.

## QUESTIO XL.

### DE MODO CONVERSATIONIS CHRISTI, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Consequenter post ea quæ pertinent ad ingressum Christi in mundum, vel ad ejus principium, considerandum restat de his quæ pertinent ad progressum ipsius: et primo considerandum est de modo conversationis ipsius; secundo, de tentatione ejus; tertio, de doctrina; quarto, de miraculis. Circa primum quæruntur quatuor: 1. Utrum Christus debuerit solitariam vitam ducere, an inter homines conversari. — 2. Utrum debuerit austeram vitam ducere in cibo, et potu, et vestitu, an cum aliis communem. — 3. Utrum debuerit abjecte vivere in hoc mundo, an in divitiis et honore. — 4. Utrum debuerit secundum legem vivere.

#### ART. I. — UTRUM CONVENIENS FUERIT CHRISTUM INTER HOMINES CONVERSARI <sup>8</sup>.

De his etiam infra, art. 2 corp. et 22, quæst. xxv, art. 6 ad 5.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non debuerit inter homines conversari, sed solitariam vitam agere. Oportebat enim quod Christus sua conversatione non solum se hominem ostenderet esse, sed etiam Deum. Sed Deum non convenit cum hominibus conversari; dicitur enim Danielis ii, 11: *Exceptis diis* <sup>9</sup>, quorum non est cum hominibus conversatio; et Philosophus dicit <sup>10</sup>, quod " ille qui solitarius vivit, aut est bestia, " si scilicet propter sævitiam hoc faciat, " aut est Deus, " si hoc faciat propter contemplandam veritatem. Ergo videtur quod non fuerit conveniens Christum inter homines conversari.

2. Præterea, Christus, dum in carne mortali vixit, debuit perfectissimam vitam ducere. Perfectissima autem vita est contemplativa, ut in secunda parte habitum est (22, quæst. clxxxii, art. 1 et 2). Ad vitam autem contemplativam maxime competit solitudo, secundum illud Osee ii, 14: *Ducam eam in solitudinem, et loquar ad cor ejus.* Ergo videtur quod Christus debuerit solitariam vitam ducere.

(4) Fulgentium, in lib. de fide ad Petrum, c. 9.

(5) Joan. v, 37.

(6) Super Matth. can. i, in fin.

(7) Ita Mss. et editi communiter. Cod. Alcan., *partibus*.

(8) In hoc articulo declarat S. Doctor docuisse Christum conversari cum hominibus et communem vitam agere.

(9) Sic loquuntur Chaldæi arioli ut a somnio Nabuchodonosor explicando, sicut ipse petebat, se excusent.

(10) Polit. lib. i, cap. 2, a med.



3. Præterea, conversatio Christi debuit esse uniformis, quia semper in eo debuit apparere id quod optimum est. Sed quandoque Christus solitaria loca quærebat, turbas declinans; unde Remigius dicit super Matth. 1: "Tria refugia legitur Dominus habuisse, navim, montem et desertum; ad quorum alterum, quotiescumque a turbis comprimebatur, conscendebat. Ergo et semper debuit solitariam vitam agere.

Sed contra est quod dicitur Baruch III, vers. 38: *Post hæc in terris visus est, et cum hominibus conversatus est.*

CONCLUSIO. — Cum Christus in hunc mundum venerit, ut veritatem manifestaret, et ut peccatores salvos faceret, et per ipsum haberemus accessum ad Deum, decuit ut socialem vitam in mundo duceret: solitariam tamen duxit ad tempus, ut utriusque vitæ exemplum daret.

Respondeo dicendum quod conversatio Christi talis debuit esse ut conveniret fini incarnationis, secundum quem venit in mundum. Venit autem in mundum primo quidem ad manifestandum veritatem, sicut ipse dicit<sup>1</sup>: *In hoc natus sum, et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati.* Et ideo non debebat se occultare, vitam solitariam agens, sed in publicum procedere, publice prædicando. Unde<sup>2</sup> dixit illis qui volebant eum detinere: *Quia et aliis civitatibus oportet me evangelizare regnum Dei, quia ideo missus sum.* Secundo, venit ad hoc ut homines a peccato liberaret, secundum illud I. Timoth. 1, 15: *Christus Jesus venit in hunc mundum peccatores salvos facere.* Et ideo, ut Chrysostomus dicit<sup>3</sup>, licet "in eodem loco manendo posset Christus ad se omnes attrahere, ut ejus prædicationem audirent; non tamen hoc fecit, præbens nobis exemplum, ut perambulemus, et requiramus pereuntem, sicut pastor ovem perditam, et medicus accedit ad infirmum. Tertio, venit ut per ipsum habeamus accessum ad Deum, ut dicitur Rom. v. Et ideo familiariter cum hominibus conversando, conveniens fuit

ut hominibus fiduciam daret ad se accedendi. Unde dicitur Matth. ix, 10: *Factum est, discumbente eo in domo, ecce multi publicani et peccatores venientes discumbabant cum Jesu et discipulis ejus; quod exponens Hieronymus dicit: "Peccatores viderunt publicanum<sup>4</sup> a peccatis ad meliora conversum, locum invenisse pœnitentiæ, et ob id etiam ipsi non desperant salutem."*

Ad primum ergo dicendum, quod Christus per humanitatem suam voluit manifestare divinitatem: et ideo conversando cum hominibus (quod est proprium hominis), manifestavit omnibus suam divinitatem, prædicando, et miracula faciendo, et innocenter et justè inter homines conversando<sup>5</sup>.

Ad secundum dicendum, quod, sicut in secunda parte dictum est (2, quæst. CLXXXII, art. 1, et quæst. CLXXXVIII, art. 6), vita contemplativa simpliciter est melior quam activa quæ occupatur circa corporales actus: sed vita activa, secundum quam aliquis prædicando et docendo contemplata aliis tradit, est perfectior quam vita quæ solum est contemplativa: quia talis vita præsupponit abundantiam contemplationis. Et ideo Christus talem vitam elegit.

Ad tertium dicendum, quod actio Christi fuit nostra instructio. Et ideo ut daret exemplum prædicatoribus, quod non semper se darent in publicum, quandoque Dominus se a turbis retraxit. Quod quidem legitur fecisse propter tria: quandoque quidem propter corporalem quietem: unde Marci vi, 31 dicitur quod Dominus dixit discipulis: *Venite seorsum in desertum locum, et requiescite pusillum: erant enim qui veniebant et redibant multi, et nec spatium manducandi habebant.* Quandoque vero causa orationis. Unde dicitur Lucæ vi, 12: *Factum est in illis diebus, exiit in montem orare, et erat pernoctans in oratione Dei:* ubi ait Ambrosius quod "ad præcepta virtutis suo nos informat exemplo. Quandoque vero ut doceret favorem humanum vitare. Unde super illud Matthæi v: *Videns Jesus turbas, ascendit in*

peccatis ad meliora conversi locum invenisse pœnitentiæ, etc."

(6) Hinc dicere potuerunt apostoli: *Quod fuit ab initio, quod audivimus, quod vidimus oculis nostris, quod perspeximus, et manus nostræ contrectaverunt de verbo vitæ....., annuntiamus vobis* (1. Joan. i).

(1) Habetur in Cat. S. Thomæ, in princ., c. 5.

(2) Joan. xviii, 37. (3) Luc. iv, 43.

(4) Habetur in Cat. aur. S. Thomæ, sup. illud Luc. iv: *Quia et aliis civitatibus.*

(5) Ita codex Alcan. Hieronymo conformius. Editi passim: "Videbant publicanum a peccatis, etc." Edit. Rom.: "Viderant publicani a

montem, dicit Chrysostomus <sup>1</sup>: " Per hoc quod non in civitate et foro, sed in monte, et solitudine sedit, erudit nos nihil ad ostentationem facere, et a tumultibus abscedere, et maxime cum de necessariis disputate oportet. "

**ART. II. — UTRUM CHRISTUS AUSTERAM VITAM**

**IN HOC MUNDO DUCERE DEBUERIT.**

De his etiam infra, quæst. xli, art. 4 ad 1.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus debuerit austeram vitam ducere in hoc mundo. Christus enim multo magis prædicavit perfectionem vitæ quam Joannes. Sed Joannes austeram vitam duxit, ut suo exemplo homines ad perfectionem vitæ provocaret: dicitur enim Matth. iii, 4, quod *ipse Joannes habebat vestimentum de pilis camelorum et zonam pelliceam circa lumbos suos; esca autem ejus erant locustæ et mel sylvestre*; quod exponens Chrysostomus <sup>2</sup>, dicit: " Erat mirabile in humano corpore tantam patientiam videre: quod et Judæos magis attrahebat. " Ergo videtur quod multo magis Christum debuerit austeritas vitæ.

2. Præterea, abstinencia ad continentiam ordinatur. Dicitur enim Osee iv, vers. 10: *Comedent, et non saturabuntur: fornicati sunt; et non cessaverunt*. Sed Christus continentiam et in se servavit, et aliis servandam proposuit, cum dixit <sup>3</sup>: *Sunt eunuchi qui se castraverunt propter regnum celorum: qui potest capere capiat*. Ergo videtur quod Christus in se et in suis discipulis austeritatem vitæ servare debuerit.

3. Præterea, ridiculum videtur ut aliquis districtiorem vitam incipiat, et ab ea in laxiorem revertatur; potest enim dici contra eum quod habetur Luc. xiv, vers. 30: *Ille homo cepit ædificare, et non potuit consummare*. Christus autem districtissimam vitam incepit post baptismum, manens in deserto, et jejunans quadraginta diebus et quadraginta noctibus. Ergo videtur quod non fuisset congruum quod post tantam vitæ districtionem ad communem vitam rediret.

Sed *contra* est quod dicitur Matth. xi, vers. 19: *Venit Filius hominis manducans et bibens*.

**CONCLUSIO.** — Cum conveniens fuerit, ut cum hominibus Christus conversaretur, perspicuum est decessisse omnino, ut in cibo et potu communiter se, sicut alii, haberet.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. præc.), congruum erat incarnationis fini, ut Christus non ageret solitariam vitam, sed cum hominibus conversaretur. Qui autem cum aliquibus conversatur, convenientissimum est ut se eis in conversatione conformet, secundum illud Apostoli <sup>4</sup>: *Omnibus omnia factus sum*. Et ideo convenientissimum fuit ut Christus in cibo et potu communiter se, sicut alii, haberet. Unde Augustinus dicit contra Faustum <sup>5</sup>, quod " Joannes dictus est non manducans, neque bibens, quia illo victu quo Judæi utebantur, non utebatur. Hoc ergo nisi Dominus uteretur, non in ejus comparatione manducans bibensque diceretur. "

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus in sua conversatione exemplum perfectionis dedit in omnibus quæ per se pertinent ad salutem. Ipsa autem abstinencia cibi et potus non per se pertinet ad salutem, secundum illud Rom. xiv, 17: *Non est regnum Dei esca et potus*; et Augustinus dicit <sup>6</sup> exponens illud Matth. xi: *Justificata est sapientia a filiis suis*, quia scilicet " sancti apostoli intellexerunt regnum Dei non esse in esca et potu, sed in æquanimirate tolerandi, quos nec copia sublevat, nec deprimit egestas. " Et <sup>7</sup> dicit quod " in omnibus talibus non usus rerum, sed libido utentis in culpa est. " Utraque autem vita est licita et laudabilis; ut scilicet aliquis a communi consortio hominum segregatus abstinenciam servet, et ut in societate aliorum positus communi vita utatur. Et ideo Dominus voluit utriusque vitæ exemplum dare hominibus. Joannes autem, sicut Chrysostomus dicit <sup>8</sup>, " nihil plus ostendit præter vitam et justitiam; Christus autem et a miraculis testimonium habebat. Dimitte ergo Joannem jejunio fulgere, ipse contraria incessit via, ad mensam intrans publicanorum, et manducans et bibens. "

(1) Hom. xv in Matth., circa princ.

(2) Hom. x in Matth., circa med.

(3) Matth. xix, 12.

(4) I. Cor. ix, 22.

(5) Lib. xvi, cap. 31, ante med.

(6) In lib. ii de Quæst. evangel., quæst. 11.

(7) De doctr. christ. lib. iii, cap. 12, parum a princ.

(8) Super Matth. hom. xxxviii, circa med.



Ad *secundum* dicendum, quod sicut alii homines per abstinentiam consequuntur virtutem continendi; ita etiam Christus in se et in suis discipulis per virtutem suæ divinitatis carnem comprimebat. Unde, sicut Matth. ix dicitur, pharisæi et discipuli Joannis jejunabant, non autem discipuli Christi. Quod exponens Beda<sup>1</sup> dicit quod " Joannes vinum et siceram non bibit, quia illi abstinentia meritum auget cui potentia nulla inerat naturæ. Dominus autem, cui naturaliter suppetebat delicta donare, cur eos declinaret quos abstinentibus poterat reddere puriores? "

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut Chrysostomus dicit<sup>2</sup>, " ut discas quam magnum bonum est jejunium, et quale scutum est adversus diabolum, et quoniam post baptismum non lasciviæ, sed jejunio intendere oportet, et ipse jejunavit. non eo indigens, sed nos instruens; non autem ultra processit jejunando quam Moyses et Elias, ne incredibilis videretur carnis assumptio. " Secundum mysterium autem, ut Gregorius dicit<sup>3</sup>, " quadragenarius numerus exemplo Christi in jejunio custoditur, quia virtus Decalogi per libros quatuor S. Evangelii impletur; denarius enim quater ductus in quadragenarium surgit. Vel quia in hoc mortali corpore ex quatuor elementis subsistimus, per cuius voluptates præceptis Dominicis contrahimus, quæ per Decalogum sunt accepta. " — Vel secundum Augustinum<sup>4</sup>, " omnis sapientiæ disciplina est, Creatorem creaturamque cognoscere. Creator est Trinitas, Pater, et Filius, et Spiritus sanctus. Creatura vero partim est invisibilis, sicut anima, cui ternarius numerus attribuitur: diligere enim Deum tripliciter jubemur: ex toto corde, et ex tota anima, et ex tota mente; partim visibilis, sicut corpus, cui quaternarius debetur, propter calidum, humidum, frigidum et siccum. Denarius ergo numerus, qui totam insinuat disciplinam, quater ductus, id est, numero, qui corpori tribuitur, multiplicatus, quadragenarium conficit numerum: et ideo

tempus quo ingemiscimus et dolemus, quadragenario numero celebratur. " Nec tamen incongruum fuit ut Christus post jejunium et desertum ad communem vitam rediret. Hoc enim convenit vitæ, secundum quam aliquis contemplata aliis tradit, quam Christus dicitur assumpsisse, ut primo contemplationi vacet, et postea ad publicum actionis descendat, aliis convivendo. Unde et Beda<sup>5</sup> dicit<sup>6</sup>: " Jejunavit Christus, ne præceptum declinares; manducavit cum peccatoribus, ut gratiam cernens agnosceres potestatem. "

### ART. III. — UTRUM

CHRISTUS IN HOC MUNDO

DEBUERIT PAUPEREM VITAM DUCERE<sup>7</sup>.

De his etiam Cont. gent. lib. iv, c. 55, et Op. xviii. cap. 15, et Opusc. xx, cap. 15.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod Christus in hoc mundo non debuerit pauperem vitam ducere. Christus enim debuit eligibilissimam vitam assumere. Sed eligibilissima vita est, quæ est mediocris inter divitias et paupertatem; dicitur enim Prov. xxx, 8: *Mendicitatem et divitias ne dederis mihi: tribue tantum victui meo necessaria*. Ergo Christus non debuit pauperem vitam ducere, sed moderatam.

2. Præterea, exteriores divitiæ ad usum corporis ordinantur quantum ad victum et vestitum. Sed Christus in victu et vestitu communem vitam duxit secundum modum aliorum quibus convivebat. Ergo videtur quod in divitiis et paupertate communem modum vivendi servare debuerit, et non uti maxima paupertate.

3. Præterea, Christus maxime homines invitavit ad exemplum humilitatis, secundum illud Matth. xi, 29: *Discite a me, quia mitis sum et humilis corde*. Sed humilitas maxime commendatur in divitibus; unde dicitur I. Tim. ult., 17: *Divitibus hujus sæculi præcipe, non altum sapere*. Ergo videtur quod Christus non debuerit ducere pauperem vitam.

Sed *contra* est quod dicitur Matth. viii. vers. 20: *Filius hominis non habet ubi caput reclinet*: quasi dicat, secundum

(1) Cap. 12 in Marc., et Ambros. super illud Luc. 1: *Ne timeas, Maria*.

(2) Super Matth. hom. xiii, aliquant. a princ.

(3) Hom. xvi in Evang., a med.

(4) Quæst. lib. lxxxiii, qu. 81, in princ.

(5) Et Ambros., locis sup. cit.

(6) Sup. Marci ii.

(7) Prænuñtiaverunt Prophetæ Christum vitam pauperem esse ducturum (Ps. lxi): *Ego vero egenus et pauper sum*. (Psalm. xxxix): *Ego autem mendicus sum et pauper*. (Ps. cxviii): *Persecutus est hominem inopem et mendicum*. (Jer. Thren. cap. iii): *Recordare paupertatis meæ, absinthium et felle*.

Hieronymum <sup>1</sup>: "Cur me propter divitias et sæculi lucra cupis sequi, cum tantæ sim paupertatis, ut nec hospitium quidem habeam, et tecto utar non meo?" Et super illud Matth. xvii: *Ut non scandalizemus eos, vade ad mare*, dicit Hieronymus: "Hoc simpliciter intellectum ædificat auditorem, dum audit tantæ Dominum fuisse paupertatis, ut unde tributa pro se, et Apostolo redderet, non habuerit."

CONCLUSIO. — Pauperem in hoc mundo vitam Christus duxit, tum quia hoc prædicationis officio conveniebat, tum ut spirituales divitias nobis elargiretur, tum denique ne ejus prædicatio cupiditati adscriberetur.

Respondeo dicendum quod Christum decuit in hoc mundo pauperem vitam ducere. Primo quidem, quia hoc erat congruum prædicationis officio, propter quod venisse se dicit <sup>2</sup>: *Eamus in proximos vicos et civitates, ut et ibi prædicem; ad hoc enim veni*. Oportet autem prædicatores verbi Dei, ut omnino vacent prædicationi, omnino a sæcularium rerum cura esse absolutos: quod facere non possunt qui divitias possident. Unde et ipse Dominus apostolos ad prædicandum mittens, dicit eis <sup>3</sup>: *Nolite possidere aurum, neque argentum*: et ipsi apostoli dicunt <sup>4</sup>: *Non est æquum nos relinquere verbum Dei et ministrare mensis*. Secundo, quia sicut mortem corporalem assumpsit, ut nobis vitam largiretur spiritualement; ita corporalem paupertatem sustinuit, ut nobis divitias spirituales largiretur, secundum illud II. Cor. vii, 9: *Scitis gratiam Domini nostri Jesu Christi, quoniam propter vos egenus factus est, ut illius inopia vos divites essetis*. Tertio, ne si divitias haberet, ejus cupiditati prædicatio adscriberetur. Unde Hieronymus dicit <sup>5</sup> quod "si discipuli ejus divitias habuissent, viderentur non causa salutis hominum, sed causa lucri prædicare;" et eadem ratio est de Christo. Quarto, ut tanto major virtus Divinitatis ejus ostenderetur, quanto per paupertatem videbatur abjectior. Unde dicitur in quodam sermone Ephesini con-

cilii <sup>6</sup>: "Omnia paupera et vilia elegit omnia mediocria, et plurimis obscura, ut Divinitas cognosceretur orbem trans-formasse terrarum: propterea pauperulam elegit matrem, pauperiorem patriam, egens fuit pecuniis; et hoc tibi exponit præsepe <sup>7</sup>."

Ad primum ergo dicendum, quod superabundantia divitiarum, et mendicitas vitanda videntur ab his qui volunt vivere secundum virtutem, inquantum sunt occasiones peccandi. Abundantia namque divitiarum est superbiendi occasio; mendicitas autem est occasio furandi et mentiendi, aut etiam perjurandi. Quia vero Christus peccati capax non erat, propter hanc causam, ex qua Salomon hoc vitabat <sup>8</sup>, Christo vitanda non erant. Neque tamen quælibet mendicitas est furandi et periurandi occasio, ut ibidem Salomon subdere videtur; sed sola illa quæ est contraria voluntati, ad quam vitandam homo furatur, et perjurat. Sed paupertas voluntaria hoc periculum non habet: et talem paupertatem Christus elegit.

Ad secundum dicendum, quod communi vita uti quantum ad victum et vestitum, potest aliquis non solum divitias possidendo, sed etiam a mulieribus et divitibus necessaria accipiendo: quod etiam circa Christum factum est. Dicitur enim Lucæ vii, 2, quod *mulieres quædam sequebantur Christum, quæ ministrabant ei de facultatibus suis*. Ut enim Hieronymus dicit <sup>9</sup>, "consuetudinis Judaicæ fuit, nec ducebatur in culpam more gentis antiquo, ut mulieres de substantia sua victum atque vestitum præceptoribus suis ministrarent. Sed quia hoc scandalum facere poterat in nationibus, Paulus se abjecisse commemorat." Sic ergo communis victus poterat esse sine sollicitudine impediende prædicationis officium, non autem divitiarum possessio.

Ad tertium dicendum, quod in eo qui ex necessitate pauper est, humilitas non multum commendatur; sed in eo qui voluntarie pauper est (sicut fuit Christus) ipsa paupertas est maximæ humilitatis indicium.

(8) Sic enim ibi addit (vers. 9): *Ne forte satietus illicitarum ad negandum et dicam: Quis est Dominus? quod pertinet ad superbiam ex divitiis procedentem*.

(9) Super Matth., sup. illud c. xxviii: *Etant ibi mulieres*.

(1) In illud Matth. vii: *Accedens unus scriba*.

(2) Marci i. 38. (3) Matth. x, 9. (4) Act. vi.

(5) Super Matth., in illud cap. x: *Nolite possidere aurum*.

(6) A med., et habetur in eo conc. part. 3, c. 9.

(7) Hinc equidem oritur maximum argumentum in gratiam divinitatis religionis christianæ



**ART. IV. — UTRUM CHRISTUS IN HAC VITA  
SECUNDUM LEGEM CONVERSATUS FUERIT <sup>1</sup>.**

De his etiam supra, quæst. xxxvii, per totam, et infra, qu. xlvii, art. 2 ad 1, et Sent. iii, dist. 14, art. 3, quæst. vi ad 3, et iv, dist. 2, qu. ii, art. 2, quæst. iii, et Opusc. lx, cap. 13.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non fuerit conversatus secundum legem. Lex enim præcipiebat ut nihil operis in sabbato fieret, sicut Deus *die septimo requievit ab omni opere quod patrarat* <sup>2</sup>. Sed ipse in sabbato curavit hominem, et ei mandavit ut tolleretur lectum suum. Ergo videtur quod non fuerit secundum legem conversatus.

2. Præterea, eadem Christus fecit et docuit, secundum illud Act. 1, 1: *Cæpit Jesus facere et docere*. Sed ipse <sup>3</sup> docuit quod *omne quod intrat in os non coinquinat hominem*, quod est contra præceptum legis, quæ per esum et contactum quorundam animalium dicebat hominem immundum fieri, ut patet Lev. xi. Ergo videtur quod ipse non fuerit secundum legem conversatus.

3. Præterea, idem iudicium videtur esse facientis et consentientis, secundum illud Rom. i, 32: *Non solum illi qui faciunt, sed et qui consentiunt facientibus* <sup>4</sup>. Sed Christus consensit discipulis suis solventibus legem in hoc quod sabbato spicas vellebant, excusando eos, ut habetur Matth. xii. Ergo videtur quod Christus non conversatus fuerit secundum legem.

Sed contra est quod dicitur Matth. v, vers. 17: *Nolite putare quoniam veni solvere legem aut prophetas*: quod exponens Chrysostomus <sup>5</sup> dicit: "Legem implevit; primo quidem nihil transgrediendo legalium, secundo justificando per fidem, quod lex per litteram facere non valebat."

**CONCLUSIO.** — Christus secundum legis præcepta in hoc mundo conversatus est, ut legem veterem approbaret, eamque observando, in seipso consummaret, et Judæis calumniandi occasionem subtraheret.

Respondeo dicendum quod Christus in omnibus secundum legis præcepta

(1) Probat S. Doctor Christum convenienter conversatum esse secundum legem, etiamsi non esset ei subjectus, ut dictum fuit (part. I, qu. xx et xxxvii). (2) Genes. ii. (3) Matth. xv, 2.

(4) Suppl. *digni sunt morte*, ut præmittit (ibidem, vers. 32) post varia crimina recensita quæ in reprobum sensum dati commiserant.

conversatus est. In cuius signum etiam voluit circumcidi: circumcisio enim est quædam protestatio legis implendæ, secundum illud Galat. v, 3: *Testificor omni homini circumcidenti se, quoniam debitor est universæ legis faciendæ*. Voluit autem Christus secundum legem conversari: primo quidem, ut legem veterem approbaret; secundo, ut eam observando, in seipso consummaret et terminaret, ostendens quod ad seipsum erat ordinata; tertio ut Judæis occasionem calumniandi subtraheret; quarto, ut homines a servitute legis liberaret, secundum illud Galat. iv, 4: *Misit Deus Filium suum factum sub lege, ut eos qui sub lege erant redimeret*.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus super hoc se excusat a transgressionem legis tripliciter. Uno quidem modo, quia per præceptum de sanctificatione sabbati non interdicitur opus divinum, sed opus humanum. Quamvis enim Deus die septimo cessaverit a novis creaturis condendis, semper tamen operatur in rerum conservatione et gubernatione. Quod autem Christus miracula faciebat, erat operis divini. Unde ipse dicit <sup>6</sup>: *Pater meus usque modo operatur, et ego operor*. Secundo excusat se per hoc quod illo præcepto non prohibentur opera quæ sunt de necessitate salutis etiam corporalis. Unde ipse dicit <sup>7</sup>: *Unusquisque vestrum sabbato non solvit bovem suum aut asinum a præsepio, et ducit ad aquam?* Et infra <sup>8</sup>: *Cujus vestrum asinus aut bos in puteum cadet, et non continuo extrahet illum die sabbati?* Manifestum est autem quod opera miraculorum, quæ Christus faciebat, ad salutem corporis et animæ pertinebant <sup>9</sup>. Tertio, quia illo præcepto non prohibentur opera quæ pertinent ad Dei cultum. Unde dicitur Matth. xii, 5: *An non legistis in lege, quia sabbatis sacerdotes in templo sabbatum violant, et sine crimine sunt?* et Joan. vii, 23 dicitur quod *circumcisionem accipit homo in sabbato*. Quod autem Christus paralytico mandavit ut lectum suum sabbato portaret, ad cultum Dei pertinebat, id est, ad laudem virtutis divinæ. Et sic patet

(5) Hom. xvi in Matth., aliquant. a princ.

(6) Joan. v, 17.

(7) Luc. xiii, 15.

(8) Cap. xiv, 5.

(9) Hinc nullum in corpore sanavit quin etiam sanavit in anima, ut expressius dicitur (qu. xlv, art. 3 ad 3).

quod sabbatum non solvebat; quamvis hoc ei Judæi falso objicerent, dicentes <sup>1</sup>: *Non est hic homo a Deo, qui sabbatum non custodit.*

Ad secundum dicendum, quod Christus voluit ostendere per illa verba, quod homo non redditur immundus secundum animam ex usu ciborum quorumcumque secundum suam naturam, sed solum secundum quamdam significationem <sup>2</sup>. Quod autem in lege quidam cibi dicuntur immundi, hoc est per quamdam significationem. Unde Augustinus dicit <sup>3</sup>: " Si de porco et agno requiratur, utrumque natura mundum est, quia omnis creatura Dei <sup>4</sup> bona est; quadam vero significatione agnus mundus, porcus immundus est. "

Ad tertium dicendum, quod etiam discipuli quando esurientes spicas sabbato vellebant, a transgressione legis excusantur propter necessitatem famis; sicut et David non fuit transgressor legis, quando propter famis necessitatem comedit sanctos panes, quos ei edere non licebat.

## QUESTIO XII.

### DE TENTATIONE CHRISTI, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de tentatione Christi; et circa hoc queruntur quatuor: 1. Utrum fuerit conveniens Christum tentari. — 2. De loco tentationis — 3. De tempore. — 4. De modo et ordine tentationis.

#### ART. I. — UTRUM CONVENIENS FUERIT CHRISTUM TENTARI.

De his etiam Opusc. LX, cap. 11 in princ.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Christum tentari non conveniebat. Tentare enim est experimentum sumere: quod quidem non fit nisi de re ignota. Sed virtus Christi erat nota etiam demonibus; dicitur enim Luc. iv, vers. 41, quod *non sinebat daemones loqui* <sup>5</sup>, quia sciebant eum esse Christum. Ergo videtur quod non debuerit Christus tentari.

2. Præterea, Christus ad hoc venerat, ut opera diaboli dissolveret, secundum illud I. Joan. iii, 8: *In hoc apparuit Fi-*

*lius Dei, ut dissolvat opera diaboli.* Sed non est ejusdem dissolvere opera alicujus, et ea pati: et ita videtur inconveniens fuisse quod Christus pateretur se tentari a diabolo.

3. Præterea, triplex est tentatio, scilicet a carne, a mundo et a diabolo. Sed Christus non fuit tentatus nec a carne, nec a mundo. Ergo nec etiam debuit tentari a diabolo.

Sed contra est quod dicitur Matth. iv, 1: *Ductus est Jesus a spiritu in desertum, ut tentaretur a diabolo.*

CONCLUSIO. — Christus, ut nobis contra tentationes exemplum et auxilium præstaret, et qualiter eas superare valeremus, instrueret, tentari voluit.

Respondeo dicendum quod Christus tentari voluit. Primo quidem ut nobis contra tentationes auxilium ferret; unde Gregorius dicit <sup>6</sup>: " Non erat indignum Redemptori nostro quod tentari voluit, qui venerat occidi. Justum quippe erat ut sic tentationes nostras suis tentationibus vinceret, sicut mortem nostram venerat sua morte superare. " Secundo, propter nostram cautelam, ut nullus quantumcumque sanctus, se æstimet securum et immunem a tentatione. Unde et post baptismum tentari voluit, quia, sicut Hilarius dicit <sup>7</sup>, " in sanctificationis nobis maxime diaboli tentamenta grassantur, quia victoria magis est ei exoptata de sanctis. " Unde Eccli. ii, 1 dicitur: *Fili, accedens ad servitutem Dei, sta in justitia et timore, et præpara animam tuam ad tentationem.* Tertio, propter exemplum, ut scilicet nos instrueret, qualiter diaboli tentationes vincamus: unde Augustinus dicit <sup>8</sup>, quod " Christus diabolo se tentandum præbuit, ut ad superandas tentationes ejus mediator esset, non solum per adjutrium, verum etiam per exemplum. " Quarto, ut nobis fiduciam de sua misericordia largiretur; unde dicitur Hebr. iv, 15: *Non habemus pontificem qui non possit compati infirmitatibus nostris, tentatum autem per omnia pro similitudine absque peccato* <sup>9</sup>.

utrum natura mundus est, dicimus quod omnis creatura Dei, etc. .

(5) Nempe cum ab obsessis exeuntes clamarent vi divina compulsi: *Tu es filius Dei* (vers. 41).

(6) In hom. xvi in Evang., a princ.

(7) Super Matth. can. 3, a princ.

(8) De Trin. lib. iv, cap. 13, aliquid. a princ.

(9) Observandum est tamen Christum non po-

(1) Joan. ix, 16.

(2) Quæ sequuntur usque ad verbum *significationem*, se Theologi addidisse dicunt; at ipsissima verba sunt in Mss. Alcan. et edit. Rom.

(3) Contra Faustum, lib. vi, cap. 7, a princ.

(4) Ita restituimus cum cod. Alcan. et Augustini textu. Al.: « Si de porco et agno requiratur,



Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit <sup>1</sup>, "Christus tantum innotuit dæmonibus, quantum voluit, non per id quod est vita æterna, sed per quædam temporalia suæ virtutis effecta, „ ex quibus quamdam conjecturam habebant Christum esse Filium Dei. Sed quia rursus in eo quædam signa humanæ infirmitatis videbant, non pro certo cognoscebant eum esse Filium Dei, et ideo eum tentare voluerunt. Et hoc significatur Matth. iv, ubi dicitur quod *postquam esuriit, accessit tentator ad eum*; quia, ut Hilarius dicit <sup>2</sup>, "tentare Christum diabolus non fuisset ausus, nisi in eo per esuritionis infirmitatem, quæ sunt hominis recognosceret. „ Et hoc etiam patet ex ipso modo tentandi, cum dixit: *Si Filius Dei es*, quod exponens Ambrosius dicit <sup>3</sup>: "Quid sibi vult talis sermonis exorsus? nisi quia cognoverat Dei Filium esse venturum, sed venisse per hanc infirmitatem corporis non putabat. „

Ad *secundum* dicendum, quod Christus venerat dissolvere opera diaboli, non potestative agendo, sed magis ab eo et ejus membris patiendū; ut sic diabolus vinceret justitia, non potestate; sicut Augustinus dicit <sup>4</sup>, quod "diabolus non potentia Dei, sed justitia superandus fuit. „ Et ideo circa tentationem Christi considerandum est, quid propria voluntate fecit, et quid a diabolo passus fuit. Quod enim tentatori se offerret, fuit propriæ voluntatis; unde dicitur Matth. iv: *Ductus est Jesus in desertum a spiritu, ut tentaretur a diabolo*; quod Gregorius <sup>5</sup> intelligendum dicit de Spiritu sancto, ut scilicet "illuc eum Spiritus suus duceret, ubi eum ad tentandum spiritus malignus inveniret. „ Sed a diabolo passus est ut assumeretur vel supra pinnaculum templi, vel etiam in montem excelsum valde. Nec est mirum, ut Gregorius dicit <sup>6</sup>, "si se ab illo permisit in montem duci, qui se permisit a membris ipsius crucifigi. „ Intelligitur autem a diabolo assumptus, non quasi ex necessitate; sed quia, ut Orige-

nes dicit <sup>7</sup>, "sequebatur eum ad tentationem, quasi athleta sponte procedens. „

Ad *tertium* dicendum, quod; sicut Apostolus dicit <sup>8</sup>, *Christus in omnibus tentari voluit absque peccato*. Tentatio autem quæ est ab hoste, potest esse sine peccato, quia fit per solam exteriorē suggestionem. Tentatio autem quæ est a carne, non potest esse sine peccato <sup>9</sup>; quia hujusmodi tentatio fit per delectationem et concupiscentiam: et sicut Augustinus dicit <sup>10</sup>, "nonnullum peccatum est, quando caro concupiscit adversus spiritum. „ Et ideo Christus tentari voluit ab hoste, sed non a carne.

#### ART. II. — UTRUM CHRISTUS IN DESERTO TENTARI DEBUERIT.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non debuerit tentari in deserto. Christus enim tentari voluit propter exemplum nostrum, ut dictum est (art. præc.). Sed exemplum debet manifeste proponi illis qui sunt per exemplum informandi. Non ergo debuit in deserto tentari.

2. Præterea, Chrysostomus dicit <sup>11</sup>, quod "tunc maxime instat diabolus ad tentandum, cum viderit solitarios: unde et in principio mulierem tentavit, sine viro eam inveniē; „ et sic videtur, per hoc quod in desertum ivit ut tentaretur, quod tentationi se exposuit. Cum ergo ejus tentatio sit nostrum exemplum, videtur quod etiam alii debeant se ingerere ad tentationes suscipiendas; quod tamen videtur esse periculosum, cum magis tentationum occasiones vitare debeamus.

3. Præterea, Matth. iv ponitur secunda Christi tentatio, qua *diabolus Christum assumpsit in sanctam civitatem, et statuit eum super pinnaculum templi*; quod quidem non erat in deserto. Non ergo tentatus est solum in deserto.

Sed *contra* est quod dicitur Marci i, vers. 13, quod *erat Jesus in deserto quadraginta diebus, et quadraginta noctibus, et tentabatur a Satana* <sup>12</sup>.

(8) Hebr. iv.

(9) Quia licet ipsa peccatum non sit, peccatum tamen præsupponit et ad peccatum excitat, perque eam fit ut non vivamus sine peccato; aut (8) Doctor accipit peccatum pro quavis indecentia et inordinatione.

(10) De civ. Dei, lib. xix, cap. 4, ante med.

(11) Super Matth. hom. xii, a princ.

(12) Sicut et Luc. iv, 2: *Agebatur a Spiritu in*

tuisse tentari tentatione interna, sed tantum, ut ait Gregorius, per suggestionem externam, ut patet ex respons. ad 3.

(1) De civ. Dei, lib. ix, cap. 21, a princ.

(2) Loc. sup. cit. (3) Luc. iv.

(4) De Trin. lib. xiii, cap. 13, in princ.

(5) Hom. xvi in Evang., a princ. (6) Ibid.

(7) Super Luc. hom. xxxi, in princ.

**CONCLUSIO.** — Christum decuit in deserto tentari, ut hominem de Paradiso in desertum ejectum, de exilio liberaret.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. præc. ad 2), Christus propria voluntate se diabolo exhibuit ad tentandum <sup>1</sup>, sicut etiam propria voluntate membrum ejus se exhibuit ad occidendum: alioquin diabolus venire ad eum non auderet. Diabolus autem magis attentat aliquem cum est solitarius: quia, ut dicitur Eccle. iv, 12, *si quispiam prævaluerit contra unum, duo resistunt ei*. Et inde est quod Christus in desertum exivit, quasi ad campum certaminis, ut ibi a diabolo tentaretur. Unde Ambrosius dicit <sup>2</sup>, quod “Christus agebatur in deserto consilio, ut diabolum provocaret. Nam nisi ille certasset, scilicet diabolus, non iste mihi vicisset, id est Christus. Addit autem et alias rationes, dicens hoc Christum fecisse mysterio, ut Adam de exilio liberaret, qui scilicet de Paradiso in desertum ejectus est; et exemplo, ut ostenderet nobis diabolum ad meliora tendentibus invidere.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus proponitur omnibus in exemplum per fidem, secundum illud Hebr. xii, 2: *Aspicientes in auctorem fidei et consummatorem Jesum*. Fides autem, ut dicitur Rom. x, 17, *est ex auditu*, non autem ex visu. Quinimo Joan. xx, 29 dicitur: *Beati qui non viderunt, et crediderunt*. Et ideo ad hoc quod tentatio Christi esset nobis in exemplum, non oportuit quod ab hominibus videretur; sed sufficiens fuit quod hominibus narraretur.

Ad secundum dicendum, quod duplex est tentationis occasio. Una quidem ex parte hominis; puta cum aliquis se peccato propinquum facit, occasiones peccandi non evitans; et talis occasio tentationis est vitanda, sicut dictum est Loth <sup>3</sup>: *Ne steteris in omni regione circa Sodomam*. Alia vero tentationis occasio est ex parte diaboli, qui “semper invidet ad meliora tendentibus, ut Ambrosius dicit <sup>4</sup>; et talis tentationis occasio non est vitanda. Unde dicit Chry-

*desertum diebus quadraginta, et tentabatur a diabolo.*

(1) Nec repugnat quod a Spiritu ductus (Matth. iv), vel expulsus et actus (Marc. i et Luc. iv); non enim ut invitatus et captus vel coactus ducitur a Spiritu, sed voluntate pugnandi, ut Hieronymus notat.

sostomus <sup>5</sup> super Matth. <sup>6</sup>, quod non solum Christus ductus est in desertum a Spiritu, sed “omnes filii Dei habentes Spiritum sanctum; non enim sunt contenti sedere otiosi: sed Spiritus sanctus urget eos aliquod magnum apprehendere opus; quod est esse in deserto quantum ad diabolum, quia non est ibi injustitia, in qua diabolus delectatur. Omne etiam bonum opus est desertum, quantum ad carnem et mundum; quia non est secundum voluntatem carnis et mundi. Talem autem occasionem tentationis dare diabolo non est periculosum, quia magis est consilium Spiritus sancti, qui est perfecti operis auctor, quam impugnatio diaboli invidentis.

Ad tertium dicendum, quod quidam dicunt omnes tentationes factas fuisse in deserto: quorum quidam dicunt quod Christus ductus est in sanctam civitatem non realiter, sed secundum imaginariam visionem: quidam autem dicunt quod etiam ipsa civitas sancta, id est, Jerusalem, desertum dicitur, quia erat derelicta a Deo. Sed hoc non est necessarium, quia Marcus dicit quod in deserto tentabatur a diabolo; non autem dicit quod solum in deserto.

#### **ART. III. — UTRUM CHRISTI TENTATIO DEBUERIT ESSE POST JEJUNIUM.**

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Christi tentatio non debuerit esse post jejunium. Dictum enim est supra (qu. præc., art. 2), quod Christum non decebat conversationis austeritas. Sed maximæ austeritatis fuisse videtur quod quadraginta diebus et quadraginta noctibus nihil comederit; sic enim intelligitur quadraginta diebus et noctibus jejunasse, quia scilicet “in illis diebus nullum omnino cibum sumpsit, ut Gregorius dicit <sup>7</sup>. Ergo non videtur quod debuerit hujusmodi jejunium tentationi præmittere.

2. Præterea, Marci i, 13 dicitur quod *erat in deserto quadraginta diebus et quadraginta noctibus, et tentabatur a Satana*. Sed quadraginta diebus et quadraginta noctibus jejunavit. Ergo videtur quod non post jejunium, sed simul dum jejuna-ret, sit tentatus a diabolo.

(2) Super Lucam, cap. iv. (3) Genes. xix, 17.

(4) Loc. sup. cit. (5) Alius auctor.

(6) Hom. v in Op. imperf., aliquant. a princ.

(7) Hom. xvi in Evang., circa med.



8. Præterea, Christus non legitur nisi semel jejunasse. Sed non solum semel fuit tentatus a diabolo; dicitur enim Luc. iv, 13, quod *consummata omni tentatione, diabolus recessit ab illo usque ad tempus*. Sicut ergo secundæ tentationi non præmisit jejunium, ita nec primæ præmittere debuit.

Sed contra est quod dicitur Matth. iv, vers. 2: *Cum jejunasset quadraginta diebus et quadraginta noctibus, postea esuriit: et tunc accessit ad eum tentator*.

CONCLUSIO. — Convenienter Christus post jejunium tentari voluit, ad exemplum et instructionem nostram, ut humiles esse discamus, cum in nobis aliquid boni esse conspiciamus.

Respondeo dicendum quod convenienter Christus post jejunium tentari voluit. Primo quidem propter exemplum: quia cum omnibus, sicut dictum est (art. 1 hujus quæst.), immineat se contra tentationes tueri, per hoc quod ipse ante tentationem futuram jejunavit, docuit quod per jejunium nos oportet contra tentationes armari. Unde inter arma justitiæ Apostolus jejunia connumerat<sup>1</sup>. Secundo, ut ostenderet quod etiam jejunantes diabolus aggreditur ad tentandum, sicut alios qui bonis operibus vacant; et ideo sicut post baptismum, ita post jejunium Christus tentatur. Unde Chrysostomus dicit<sup>2</sup>: " Ut discas quam magnum bonum est jejunium, et quale scutum est adversus diabolum, et quoniam post baptismum non lasciviæ, sed jejunio intendere oportet; ideo Christus jejunavit, non jejunio indigens, sed nos instruens. " Tertio, quia post jejunium secuta est esuries, quæ dedit diabolo audaciam eum aggrediendi, sicut dictum est (art. 1 hujus quæst. ad 1). " Cum autem esuriit Dominus, ut Hilarius dicit<sup>3</sup>, non fuit ex surreptione inedia; sed naturæ suæ hominem dereliquit: non enim erat a Deo diabolus, sed a carne vincendus. " Unde etiam, ut Chrysostomus dicit<sup>4</sup>, " non ultra processit in jejunando quam Moyses et Elias, ne incredibilis videretur carnis assumptio. "

(1) 11. Cor. vi. — Sic enim ait (vers. 4): *Exhibeamus nos sicut Dei ministros in multa patientia, in vigiliis, in jejuniis, etc.* Tum deinde paulo post: *Per arma justitiæ a dextris et sinistris*.

(2) Super Matth. hom. xiii, parum a princ.

(3) Super Matth. can. 3, parum a princ.

(4) Ut sup. (5) 1. Cor. ix, 27.

(6) Quantum ad illam saltem triplicem notio-

Ad primum ergo dicendum, quod Christum non decuit conversatio austerioris vitæ, ut se communem exhiberet illis quibus prædicavit. Nullus autem debet assumere prædicationis officium, nisi prius fuerit purgatus et in virtute perfectus; sicut et de Christo dicitur Act. cap. i, 1, quod *cæpit Jesus facere et docere*. Et ideo Christus statim post baptismum austeritatem vitæ assumpsit, ut doceret post carnem edomitam oportere alios ad prædicationis officium transire, secundum illud Apostoli<sup>5</sup>: *Castigo corpus meum, et in servitutem redigo, ne forte cum aliis prædicavero, ipse reprobus efficiar*.

Ad secundum dicendum, quod verbum illud Marci potest sic intelligi, quod erat in deserto quadraginta diebus et quadraginta noctibus, quibus scilicet jejunavit. Quod autem dicitur: *Et tentabatur a Satana*, intelligendum est non in illis quadraginta diebus et quadraginta noctibus quibus jejunavit, sed post illos<sup>6</sup>; eo quod Matthæus dicit quod *cum jejunasset quadraginta diebus et quadraginta noctibus, postea esuriit*; ex quo sumpsit tentator occasionem accedendi ad ipsum. Unde et quod subditur: *Et angeli ministrabant ei*, consecutive intelligendum esse ostenditur ex hoc quod Matth. iv, vers. 11 dicitur: *Tunc reliquit eum diabolus*, scilicet post tentationem, et ecce angeli accesserunt, et ministrabant ei. Quod vero interponit Marcus<sup>7</sup>: *Eratque cum bestiis*, inducitur, secundum Chrysostomum<sup>8</sup>, ad ostendendum quale erat desertum, quia scilicet erat invium hominibus, et bestiis plenum. — Tamen secundum expositionem Bedæ<sup>9</sup>, Dominus tentabatur quadraginta diebus et quadraginta noctibus. Sed hoc intelligendum est non de illis tentationibus visibilibus, quas narrant Matthæus et Lucas, quæ manifeste factæ sunt post jejunium; sed de quibusdam aliis impugnationibus, quas forte illo jejunii tempore Christus est a diabolo passus.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Ambrosius dicit<sup>10</sup>, " recessit diabolus a Chri-

rem tentationem quam tres pariter evangelistæ commemorant; quidquid sit de aliis quas Origenes, Beda et alii Patres factas fuisse suspicantur. (7) Cap. i, 13.

(8) Hom. xiii in Matth., paulo a princ.

(9) Cap. 5 in Marc.

(10) Super Lucam, cap. iv sup. Illud: *Et consummata omni, etc.*

sto usque ad tempus, quia postea non tentaturus, sed aperte pugnaturus advenit, „ tempore scilicet passionis: et tamen per illam impugnationem videbatur Christum tentare de tristitia et odio proximorum, sicut in deserto de delectatione gulæ, et contemptu Dei per idololatriam.

**ART. IV. — UTRUM FUERIT CONVENIENS ORDO ET MODUS TENTATIONIS CHRISTI.**

De his etiam Opuse. LX, cap. II circa med.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non fuerit conveniens tentationis modus et ordo. Tentatio enim diaboli ad peccandum inducit. Sed si Christus subvenisset corporali fami, convertendo lapides in panem, non peccasset; sicut non peccavit, cum panes multiplicavit <sup>1</sup>, quod non fuit minus miraculum ut turbæ esurienti subveniret. Ergo videtur quod nulla fuerit illa tentatio.

2. Præterea, nullus persuasor convenienter suadet contrarium ejus quod intendit. Sed diabolus statuens Christum supra pinnaculum templi, intendebat eum de superbia, seu vana gloria tentare. Ergo inconvenienter persuadet ei ut se mittat deorsum, quod est contrarium superbiæ, vel vanæ gloriæ, quæ semper quærit ascendere.

3. Præterea, una tentatio conveniens est ut sit de uno peccato. Sed in tentatione quæ fuit in monte, duo peccata persuasit, scilicet cupiditatem et idololatriam. Non ergo conveniens videtur fuisse tentationis modus.

4. Præterea, tentationes ad peccata ordinantur. Sed septem sunt vitia capitalia, ut in secunda parte habitum est (1 2, quæst. LXXXIV, art. 4); non autem tentavit nisi de tribus, scilicet gula, vana gloria et cupiditate. Non ergo videtur sufficiens tentationis modus fuisse.

5. Præterea, post victoriam omnium vitiorum remanet homini tentatio superbiæ vel vanæ gloriæ, quia „ superbia etiam bonis operibus insidiatur, ut pereant, „ sicut dicit Augustinus <sup>2</sup>. Inconvenienter ergo Matthæus ultimam ponit

tentationem cupiditatis in monte, mediam autem inanis gloriæ in templo, præsertim cum Lucas ordinet e converso.

6. Præterea, Hieronymus dicit <sup>3</sup>, quod „ propositum Christi fuit diabolus humilitate vincere, non potestate. „ Ergo non imperiose et oburgando eum repellere debuit, dicens: *Vade retro, Satana.*

7. Præterea, narratio Evangelii videtur falsum continere: non enim videtur possibile quod Christus supra pinnaculum templi statui potuerit, quin ab aliis videretur: neque aliquis mons tam altus invenitur, ut inde totus mundus inspicere possit, ut sic ex eo potuerint Christo omnia regna mundi ostendi. Inconvenienter ergo videtur descripta Christi tentatio.

Sed contra est sacræ Scripturæ auctoritas <sup>4</sup>.

**CONCLUSIO.** — Convenienti ordine ab evangelistis descripta est Domini trina in deserto tentatio.

Respondeo dicendum quod tentatio quæ est ab hoste, fit per modum suggestionis, ut Gregorius dicit <sup>5</sup>. Non autem eodem modo potest aliquid omnibus suggeri; sed unicuique suggeritur aliquid ex his circa quæ est affectus <sup>6</sup>. Et ideo diabolus hominem spirituales non statim tentat de gravibus peccatis, sed paulatim a levioribus incipit, ut postmodum ad graviora perducatur. Unde Gregorius <sup>7</sup>, exponens illud Job xxxix: *Procul odoratur bellum, exhortationem ducum et ululatum exercitus*, dicit: „ Bene duces exhortari dicti sunt, exercitus ululare, quia prima vitia deceptæ menti quasi sub quadam ratione se inserunt; sed innumera quæ sequuntur, dum hanc ad omnem insaniam pertrahunt, quasi bestiali clamore confundunt. „ — Et hoc idem diabolus observavit in tentatione primi hominis: nam primo sollicitavit mentem primi hominis de ligni vetiti usu, dicens <sup>8</sup>: *Cur præcepit vobis Deus ut non comederetis de omni ligno paradisi?* Secundo, de inani gloria, cum dixit:

lam apud Matth. cap. iv et apud Luc. item iv describit, salvis quibusdam tantum quæ substantiam narrationis non immutant.

(5) Rom. xvi in Evang., paulo a princ.

(6) Adjectiva non substantiva voce, id est circa quæ affligitur.

(7) Moral. lib. xxxi, cap. 17, vers. fin.

(8) Genes. iii, 1.

(1) Sive quum ex quinque panibus quinque millia hominum satiavit (Joan. v et Matth. xiv), sive quum quatuor millia ex panibus etiam septem pavit (Marc. viii et Matth. xv).

(2) Epist. 211, al. 109, ante med.

(3) Super Matth., sup. illud cap. iv: *Non in solo pane.*

(4) Matth. iv et Luc. iv. — Quæ hoc ordine il-



*Aperientur oculi vestri.* Tertio, perduxit tentationem ad extremam superbiam, cum dixit: *Eritis sicut Dei, scientes bonum et malum.* — Et hunc etiam tentandi ordinem servavit in Christo. Nam primo tentavit ipsum de eo quod appetunt quantumcumque spirituales viri, scilicet de sustentatione corporalis naturæ per cibum. Secundo, processit ad id in quo spirituales viri quandoque deficiunt, ut scilicet aliqua ad ostentationem operentur, quod pertinet ad inanem gloriam. Tertio, perduxit tentationem ad id quod jam non est spirituum virorum, sed carnalium; scilicet ut divitias, et gloriam mundi concupiscant usque ad contemptum Dei. Et ideo in primis duabus tentationibus dixit: *Si filius Dei es:* non autem in tertia, quæ non potest convenire spiritualibus viris qui sunt per adoptionem filii Dei, sicut duæ primæ. — His autem tentationibus Christus restitit testimoniis legis, non potestate virtutis, " ut hoc ipso et plus hominem honoraret, et adversarium plus puniret, cum hostis generis humani non quasi a Deo, sed quasi ab homine, vinceretur <sup>1</sup>, „ sicut dicit Leo papa <sup>2</sup>.

Ad primum ergo dicendum, quod uti necessariis ad sustentationem non est peccatum gulæ; sed quod ex desiderio hujus sustentationis homo aliquid inordinatum faciat, ad vitium gulæ pertinere potest. Est autem inordinatum quod aliquis, ubi potest recursus haberi ad humana subsidia, pro solo corpore sustentando, miraculose sibi cibum querere velit. Unde et Dominus filiis Israel miraculose manna præbuit in deserto, ubi aliunde cibus haberi non poterat: et similiter Christus in deserto turbas pavit miraculose, ubi aliter cibi haberi non poterant. Sed Christus ad subveniendum fami poterat aliter sibi providere, quam miracula faciendo, sicut et Joan. Baptista fecit, ut legitur Matth. iii; vel etiam ad loca proxima properando: et ideo reputabat diabolus quod Christus peccaret, si ad subveniendum fami miracula facere attentaret, si esset purus homo.

(1) De ordine et natura tentationum confertur Bossuetius (*Elevazioni sopra i misteri*, settimana xxiii, elevaz. 3 e 4).

(2) Serm. i Quadrag. cap. 3.

(3) In lib. ii de serm. Domini in monte, c. 19, parum a princ.

Ad secundum dicendum, quod per humiliationem exteriorem frequenter querit aliquis gloriam, qua exaltetur circa spiritualia bona. Unde Augustinus dicit <sup>3</sup>: " Animadvertendum est, non in solo rerum corporearum nitore atque pompa, sed etiam in ipsis sordibus luctuosus esse posse jactantiam. „ Et ad hoc significandum diabolus Christo suavit, ut ad quærendum gloriam spirituales corporaliter mitteret se deorsum.

Ad tertium dicendum, quod divitias et honores mundi appetere peccatum est, quando hujusmodi inordinate appetuntur. Hoc autem præcipue manifestatur ex hoc quod pro hujusmodi adipiscendis homo aliquid inhonestum facit. Et ideo non fuit contentus diabolus persuadere cupiditatem divitiarum et honorum; sed induxit ad hoc quod propter hujusmodi adipiscenda Christus eum adoraret; quod est maximum scelus et contra Deum. Nec solum dixit: *Si adoraveris me*, sed addidit: *Si cadens*; quia, ut dicit Ambrosius <sup>4</sup>, " habet ambitio domesticum periculum; ut enim dominetur aliis, prius servit; et curvatur obsequio, ut honore donetur; et dum vult esse sublimior, fit remissior. „ Et similiter etiam in præcedentibus tentationibus ex appetitu unius peccati in aliud peccatum inducere est conatus; sicut ex desiderio cibi conatus est inducere in vanitatem sine causa miracula faciendi; et ex cupiditate gloriæ conatus est inducere ad tentandum Deum per præcipitium.

Ad quartum dicendum, quod, sicut dicit Ambrosius <sup>5</sup>, " Non dixisset Scriptura, quod consummata omni tentatione, diabolus recessit ab illo, nisi in tribus præmissis esset omnium materia delictorum; quia causæ tentationum causæ sunt cupiditatum, scilicet carnis oblectatio, spes gloriæ et aviditas potentiae <sup>6</sup>. „

Ad quintum dicendum quod, sicut Augustinus dicit <sup>7</sup>, " incertum est quid prius factum sit; utrum regna terræ prius demonstrata sint ei, et postea in

(4) Super illud Luc. iv: *Duxit illum in montem*, etc.

(5) Super Luc. cap. iv, in illud: *Et consummata omnia*, etc.

(6) Hinc dicitur (I. Joan. ii, 16): *Omne quod erat in mundo, concupiscentia carnis est, et concupiscentia oculorum et superbia vite.*

(7) De consensu Evangel. lib. ii, cap. 16

pinnaculum templi locatus sit; an hoc prius, et illud postea; nihil tamen ad rem, dum omnia facta esse manifestum sit. Videntur autem evangelistæ diversum ordinem tenuisse, quia quandoque ex inani gloria venit ad cupiditatem, quandoque e converso.

Ad sextum dicendum, quod Christus, cum passus fuisset tentationis injuriam, dicente sibi diabolo: *Si Filius Dei es, mitte te deorsum*, non est turbatus, nec diabolus increpavit. Quando vero diabolus Dei sibi usurpavit honorem, dicens: *Hæc omnia tibi dabo, si cadens, adoraveris me*, exasperatus est et repulit eum, dicens: *Vade, Satana*; ut nos illius discamus exemplo, nostras quidem injurias æquanimiter sustinere, Dei autem injurias nec usque ad auditum sufferre.

Ad septimum dicendum, quod, sicut Chrysostomus dicit <sup>1</sup>, "forsitan diabolus, quantum ad se, sic Christum assumebat in pinnaculum templi, ut ab omnibus videretur; ipse autem, nesciente diabolo, sic agebat ut a nemine videretur." Quod autem dicit: *Et ostendit ei omnia regna mundi, et gloriam eorum*, non est intelligendum quod videret ipsa regna, vel civitates eorum, vel populos, vel aurum, vel argentum; sed partes terræ, in quibus unumquodque regnum, vel civitas posita est, diabolus Christo digito demonstrabat, et uniuscujusque regni honores et statum verbis exposnebat. Vel secundum Origen. <sup>2</sup>, ostendit ei quomodo ipse per diversa vitia regnabat in mundo.

## QUESTIO XLII.

### DE DOCTRINA CHRISTI,

#### IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de doctrina Christi: et circa hoc queruntur quatuor: 1. Utrum Christus debuerit prædicare solum Judæis, an etiam gentilibus. — 2. Utrum in sua prædicatione debueriturbationem Judæorum vitare. — 3. Utrum debuerit prædicare publice vel occulte. — 4. Utrum debuerit docere solum verbo vel etiam scripto. — De tempore autem quo docere incæpit, supra dictum est (qu. xxxix, art. 3), cum de baptismo ejus ageretur.

(1) Alius auctor, hom. v in Op. imperf., circa med. (2) Hom. xxx in Luc., ante med.

(3) Illud erat conveniens ut quod dictum fuerat a prophetis adimpleretur, ideoque Paulus et Barnabas Judæis dixerunt (Act. xiii, 46): *Vobis oportebat primum loqui verbum Dei, sed quoniam repellistis illud, et indignos vos judicatis æternæ gloriæ, ecce convertimur ad gentes. Sic enim*

### ART. I. — UTRUM CONVENIENS FUERIT CHRISTUM JUDÆIS, ET NON GENTILIBUS PRÆDICARE <sup>3</sup>.

De his etiam Sent. iij, dist. 3, in Exposit. litt. circa med.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non solum Judæis, sed etiam gentilibus debuerit prædicare. Dicitur enim Isa. xlix, 6: *Parum est ut sis mihi servus ad suscitanas tribus Israel, et facies Jacob convertendas: dedi te in lucem gentium, ut sis salus mea usque ad extremum terræ*. Sed lumen et salutem Christus præbuit per suam doctrinam. Ergo videtur parum fuisse, si solum Judæis et non gentilibus prædicavit.

2. Præterea, sicut dicitur Matth. vii, vers. 29 <sup>4</sup>, *Erat docens eos, sicut potestatem habens*. Sed major potestas doctrinæ ostenditur in instructione illorum qui penitus nihil audierant, quales erant gentiles; unde Apostolus dicit <sup>5</sup>: *Sic prædicavi Evangelium hoc, non ubi nominatus est Christus, ne super alienum fundamentum ædificarem*. Ergo multo magis Christus prædicare debuit gentilibus quam Judæis.

3. Præterea, utilior est instructio multorum quam unius. Sed Christus aliquos gentiliū instruxit, sicut mulierem Samaritanam <sup>6</sup>, et Chananæam <sup>7</sup>. Ergo videtur quod multo fortius Christus debuerit multitudini gentium prædicare.

Sed contra est quod Dominus dicit <sup>8</sup>: *Non sum missus nisi ad oves, quæ perierunt domus Israel*. Sed Rom. x, 15 dicitur: *Quomodo prædicabunt, nisi mittantur?* Ergo Christus non debuit prædicare nisi Judæis.

CONCLUSIO. — Conveniens fuit, ut Christus tam per se, quam per apostolos suos, salutem in principio Judæis solis prædicaret, ut per suum adventum promissiones olim Judæis factas impleri ostenderet.

Respondco dicendum quod conveniens fuit prædicationem Christi tam per ipsum quam per apostolos a principio solis Judæis exhiberi <sup>9</sup>. Primo quidem

*præceptum nobis Dominus: Posui te in lucem gentibus, ut sis in salutem usque ad extremum terræ.*

(4) Et similiter Marc. i, 22 iisdem verbis; aliter autem Luc. iv, 32 expressiori significatione, *in potestate erat sermo ipsius*.

(5) Rom. xv, 20.

(6) Joan. iv.

(7) Matth. xv.

(8) Matth. xv, 24.

(9) « Pour les lieux, ait Bossuetius, il était



ut ostenderet per suum adventum impleri promissiones antiquitus factas Judæis, non autem gentilibus. Unde Apostolus dicit <sup>1</sup>: *Dico Christum Jesum ministrum fuisse circumcisionis*, id est, apostolum et prædicatorem Judæorum, propter veritatem Dei, ad confirmandas promissiones patrum. Secundo, ut ejus adventus ostenderetur esse a Deo. *Quæ enim a Deo sunt, ordinata sunt*, ut dicitur Rom. xiii, 1. Hoc autem debitus ordo exigebat, ut Judæis, qui Deo erant propinquiore per fidem et cultum unius Dei, prius doctrina Christi proponeretur, et per eos transmitteretur ad gentes; sicut etiam in cælesti hierarchia per superiores angelos ad inferiores divinæ illuminationes deveniunt. Unde super illud Matth. xv: *Non sum missus, nisi ad oves, quæ perierunt, domus Israel*, dicit Hieronymus: "Non hoc dicit, quin et ad gentes missus sit, sed quod primum ad Israel missus est." Unde Isa. ult., 19 dicitur: *Mittam ex eis qui salvati fuerint, scilicet ex Judæis, ad gentes, et annuntiabunt gloriam meam gentibus...* Tertio, ut Judæis auferret calumniandi materiam; unde super illud Matth. x: *In viam gentium ne abieritis*, dicit Hieronymus: "Oportebat primum adventum Christi nuntiari Judæis, ne justam haberent excusationem, dicentes, ideo se Dominum rejccisse, quia ad gentes et Samaritanos apostolos miserit." Quarto, quia Christus per crucis victoriam meruit potestatem et dominium super gentes; unde dicitur Apocalyps. ii, 26: *Qui vicerit, dabo illi potestatem super gentes...*, sicut et ego accepi a Patre meo; et Philipp. ii, vers. 8 dicitur quod quia *factus est obediens usque ad mortem crucis, Deus exaltavit illum, ut in nomine Jesu omne genu flectatur, et omnis lingua ei confiteatur*. Et ideo ante passionem suam noluit gentibus prædicari suam doctrinam; sed post passionem dixit discipulis <sup>2</sup>: *Euntes docete omnes gentes*. Propter quod, ut legitur Joan. xii, 24, cum imminente passione quidam gentiles vellent Jesum videre, respondit: *Nisi granum frumenti cadens in terram mortuum fuerit, ipsum solum manet; si autem virtutum fuerit, multum fructum affert*; et, sicut Augustinus dicit <sup>3</sup>, "se dicebat granum morti-

ficandum in infidelitate Judæorum, et multiplicandum in fide omnium populorum."

Ad primum ergo dicendum, quod Christus fuit in lumen et salutem gentium per discipulos suos quos ad prædicandum gentibus misit.

Ad secundum dicendum, quod non est minoris potestatis sed majoris facere aliquid per alios quam per seipsum. Et ideo in hoc maxime potestas divina in Christo monstrata est, quod discipulis suis tantam virtutem contulit in docendo, ut gentes, quæ nihil de Christo audierant, converterent ad ipsum. Potestas autem Christi in docendo attenditur et quantum ad miracula, per quæ doctrinam suam confirmabat, et quantum ad efficaciam persuadendi, et quantum ad auctoritatem loquentis; quia loquebatur quasi dominium habens super legem, cum diceret: *Ego autem dico vobis*; et etiam quantum ad virtutem rectitudinis, quam in sua conversatione monstrabat, sine peccato vivendo.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Christus non debuit a principio indifferenter gentilibus suam doctrinam communicare, ut Judæis tanquam primogenito populo deditus observaretur; ita etiam non debuit gentiles omnino repellere, ne spes salutis eis præcluderetur. Et propter hoc aliqui gentilium particulariter sunt admissi propter excellentiam fidei et devotionis eorum.

## ART. II. — UTRUM

CHRISTUS DEBUERIT JUDÆIS  
SINE EORUM OFFENSIONE PRÆDICARE.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus debuerit Judæis sine eorum offensione prædicare. Quia, ut Augustinus dicit <sup>4</sup>, "in homine Jesu Christo se nobis ad exemplum vitæ præbuit Filius Dei." Sed nos debemus vitare offensionem non solum fidelium, sed etiam infidelium, secundum illud I. Corinth. x, 32: *Sine offensione estote Judæis, et gentibus, et Ecclesie Dei*. Ergo videtur quod etiam Christus in sua doctrina offensionem Judæorum vitare debuerit.

2. Præterea, nullus sapiens debet facere, unde effectum sui operis impediatur.

• déterminé que Jésus ne prêcherait que dans la terre sainte et aux Israélites. (Elevazioni sopra i misteri, sett. xxv, elevaz. i)

(1) Rom. xv, 8. (2) Matth. ult., 19.

(3) Ibidem, tract. 51 in Joan., circa med.

(4) In lib. de agone christiano, cap. 11, in fin.

Sed per hoc quod sua doctrina Christus Judæos turbavit, impediatur effectus ejus doctrinæ: dicitur enim Luc. xi, 53, quod cum Dominus pharisæos et scribas reprehenderet, *ceperunt graviter insistere; et os ejus opprimere de multis, insidiantes ei, et quærentes aliquid capere ex ore ejus, ut accusarent eum.* Non ergo videtur conveniens fuisse quod eos in sua doctrina offenderet.

3. Præterea, Apostolus dicit <sup>1</sup>: *Seniorem ne increpaveris, sed obsecra ut patrem.* Sed sacerdotes et principes Judæorum erant illius populi seniores. Ergo videtur quod non fuerint duris increpationibus arguendi.

Sed contra est quod Isai. viii, 14 fuerat prophetizatum quod Christus esset in lapidem offensionis et petram scandali duobus domibus Israel.

CONCLUSIO. — Cum scribæ et pharisæi Judæorumque principes communi omnium adversarentur saluti, debuit Dominus, non obstante eorum offensione, publice veritatem docere, et eorum redarguere errores.

Respondeo dicendum quod salus multitudinis est præferenda paci quorumcumque singularium hominum <sup>2</sup>. Et ideo quando aliqui sua perversitate multitudinis salutem impediunt, non est timenda eorum offensa a prædicatore vel doctore, ad hoc quod multitudinis saluti provideat. Scribæ autem, et pharisæi, et principes Judæorum sua malitia plurimum impediabant populi salutem, tum quia repugnabant Christi doctrinæ, per quam solam poterat esse salus, tum etiam quia pravis suis moribus vitam populi corrumpabant. Et ideo Dominus, non obstante offensione eorum, publice veritatem docebat, quam illi oderant, et eorum vitia arguebat. Et ideo dicitur Matth. xv, 12 quod discipulis Domino dicentibus: *Scis quia Judæi, audito hoc verbo <sup>3</sup>, scandalizati sunt?* respondit: *Sinite illos, cæci sunt ducesque cæcorum: cæcus autem si cæco ducatum præstet, ambo in foveam cadunt.*

(1) 1. Timoth. v, 1.

(2) Quod etiam in republica necessarium quoad salutem temporalem Aristoteles insinuat (Pol. lib. v, cap. 8), et in civitatibus passim observatur: quanto magis quoad salutem spiritualem et æternam?

(3) Quo nimirum dixerant: *Non quod intrat in os, coinquinat hominem, sed quod procedit de ore, hoc coinquinat hominem*, ut vers. 11 refertur.

Ad primum ergo dicendum, quod homo sic debet esse sine offensione omnibus, ut nulli det suo facto vel dicto minus recto occasionem ruinæ; sed "cum de veritate scandalum oritur, magis est sustinendum scandalum, quam veritas relinquantur <sup>4</sup>, ut Gregorius dicit <sup>5</sup>.

Ad secundum dicendum, quod per hoc quod Christus publice scribas et pharisæos arguebat, non impedivit, sed magis promovit effectum suæ doctrinæ; quia cum eorum vitia populo innotescerant, minus avertebatur a Christo propter verba scribarum et pharisæorum, qui semper doctrinæ Christi obsistebant.

Ad tertium dicendum, quod illud verbum Apostoli est intelligendum de illis senioribus <sup>6</sup>, qui non solum ætate vel auctoritate, sed etiam honestate sunt senes, secundum illud Num. xi, 16: *Congrega mihi septuaginta viros de senioribus Israel, quos tu nosti, quod senes populi sint.* Si autem auctoritatem senectutis in instrumentum malitiæ vertant publice peccando, sunt manifeste et acriter arguendi; sicut et Daniel dixit <sup>7</sup>: *Inveterate dierum malorum*, etc.

#### ART. III. — UTRUM CHRISTUS OMNIA PUBLICE DOCERE DEBUERIT.

De his etiam Opusc. lx, cap. 14.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non omnia publice docere debuerit. Legitur enim multa seorsum discipulis dixisse, sicut patet in sermone cænæ <sup>8</sup>; unde et <sup>9</sup> dixit: *Quod in aure audistis in cubilibus, prædicabitur in tectis.* Non ergo omnia publice docuit.

2. Præterea, profunda sapientiæ non sunt nisi perfectis exponenda, secundum illud I. Corinth. ii, 6: *Sapientiam loquimur inter perfectos.* Sed doctrina Christi continebat profundissimam sapientiam. Non ergo erat imperfectæ multitudini communicanda.

3. Præterea, idem est veritatem aliquam occultare silentio et obscuritate verborum. Sed Christus veritatem, quam prædicabat, occultabat turbis obscuri-

(4) Conf. quod dictum est de scandalo, 2 2, quæst. xxxiii, art. 6, et quæst. xiiii, art. 7.

(5) Hom. vii in Ezech., aliquant. a princ.

(6) Et de correctionibus communibus, non vero de iis quæ fiunt ob gravissima scelera.

(7) Dan. xiii, 52.

(8) Quem Joannes tam insigniter a cap. xiii usque ad cap. xvii inclusive describit ac recenset. (9) Matth. i, 27.



tate verborum, quia *sine parabolis non loquebatur ad eos*, ut dicitur Matth. xiii, vers. 34. Ergo pari ratione poterat occultare silentio.

Sed *contra* est quod ipse dicit <sup>1</sup>: *In occulto locutus sum nihil*.

CONCLUSIO. — Non fuit Christi doctrina occulta ex invidia docentis, neque propter paucitatem eorum, quibus proponebatur; sed tantum quoad modum docendi; in quibusdam, quorum plebs promiscua capax non erat.

Respondeo dicendum quod doctrina alicujus potest esse in occulto tripliciter: uno modo quantum ad intentionem docentis, qui intendit suam doctrinam non manifestare multis, sed magis occultare. Quod quidem contingit dupliciter: quandoque ex invidia docentis, qui vult per suam scientiam excellere <sup>2</sup>; et ideo scientiam suam non vult aliis communicare; quod in Christo locum non habuit, ex cujus persona dicitur Sap. vii, vers. 13: *Quam sine fictione didici, et sine invidia communico, et honestatem illius non abscondo*. Quandoque vero hoc contingit propter inhonestatem eorum quæ docentur, sicut Augustinus dicit <sup>3</sup>, quod "quædam sunt mala quæ portare non potest qualiscunque pudor humanus." Unde de doctrina hæreticorum dicitur Proverb. ix, 17: *Aquæ furtivæ dulciores sunt* <sup>4</sup>. Doctrina autem Christi non est neque de errore, neque de immunditia. Et ideo Dominus dicit <sup>5</sup>: *Numquid venit lucerna, id est vera et honesta doctrina, ut sub modio ponatur?* Alio modo aliqua doctrina est in occulto, quia paucis <sup>6</sup> proponitur: et sic Christus etiam nihil docuit in occulto; quia Christus omnem doctrinam suam vel turbæ toti proposuit, vel omnibus suis discipulis in commoni. Unde Augustinus dicit <sup>7</sup>: "Quis in occulto loquitur, qui coram tot hominibus loquitur, præsertim si hoc loquitur paucis, quod per eos velit innotescere multis?" Tertio modo aliqua doctrina est in occulto quantum ad modum docendi; et sic Christus quædam turbis loquebatur in occulto, parabolis

utens ad annuntianda spiritualia mysteria, ad quæ capienda non erant idonei vel digni: et tamen melius erat eis, vel sic sub tegumento parabolarum, spiritualium doctrinam audire, quam omnino ea privari. Harum tamen parabolarum apertam et nudam veritatem Dominus discipulis exponebat, per quos deveniret ad alios, qui essent idonei, secundum illud II. Timoth. ii, 2: *Quæ audisti a me per multos testes, hæc commenda fidelibus hominibus, qui idonei erunt et alios docere*. Et hoc significatum est Num. iv, ubi mandatur, quod filii Aaron involverent vasa sanctuarii, quæ levitæ involuta portarent.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Hilarius dicit <sup>8</sup>, "non legimus Dominum solitum fuisse noctibus sermonari, et doctrinam tradidisse in tenebris; sed hoc dicit, quia omnis sermo ejus carnalibus tenebræ sunt, et verbum ejus infidelibus nox est. Itaque quod a se dictum est, cum libertate fidei et confessionis vult esse loquendum." Vel secundum Hieronymum <sup>9</sup>, comparative loquitur, quia videlicet erudiebat eos in parvo Judææ loco respectu totius mundi, in quo erat per apostolorum prædicationem doctrina Christi publicanda.

Ad secundum dicendum, quod Dominus non omnia profunda suæ sapientiæ sua doctrina manifestavit, non solum turbis, sed nec etiam discipulis, quibus dixit <sup>10</sup>: *Adhuc multa habeo vobis dicere, quæ non potestis portare modo*. Sed tamen quodcumque dignum duxit aliis tradere de sua sapientia, non in occulto, sed palam proposuit, licet non ab omnibus intelligeretur. Unde Augustinus dicit <sup>11</sup>: "Intelligendum est ita dixisse Dominum: Palam locutus sum mundo, ac si dixisset: Multi me audierunt. Et rursus non erat palam, quia non intellegebant."

Ad tertium dicendum, quod turbis Dominus in parabolis loquebatur, sicut dictum est (in corp. art.), quia non erant digni, nec idonei nudam veritatem accipere, quam discipulis exponebat. Quod

(1) Joan. xviii, 20.

(2) Quippe cum semper invidia de superbia nasci soleat, ut animadvertit Gregorius (Moral. lib. xviii, cap. 19).

(3) Super Joan., tract. 96, circa fin.

(4) Ubi additur, *et panis absconditus suavior*, eodem sensu. (5) Marci iv, 21.

(6) Hæc philosophorum antiquorum fuit di-

sciplina; scientiam enim veram suis discipulis qui dicebantur initiati reservabant, turbæ vero aliquid commentitii et falsi profitebantur.

(7) Super Joan., tract. 113, in med.

(8) Super Matth. cap. 10, a med., exponens illud verbum inductum.

(9) In hunc loc. (10) Joan. xvi, 12.

(11) Super Joan., tract. 113, in med.

autem dicitur, quod *sine parabolis non loquebatur eis*, secundum Chrysostomum<sup>1</sup>, intelligendum est quantum ad illum sermonem: quamvis alias sine parabolis multa turbis locutus fuerit. — Vel secundum Augustinum<sup>2</sup>, hoc dicitur, “non quia nihil proprie locutus est, sed quia nullum fere sermonem explicavit, ubi non per parabolam aliquid significaverit, quamvis in eo aliqua proprie dixerit. .

**ART. IV. — UTRUM  
CHRISTUS DEBUERIT  
DOCTRINAM SUAM SCRIPTO TRADERE<sup>3</sup>.**

De his etiam Hebr. viii, lect. 2.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus doctrinam suam debuerit scripto tradere. Scriptura enim inventa est ad hoc quod doctrina commendetur memoriae in futurum. Sed doctrina Christi duratura erat in æternum, secundum illud Luc. xxi, 33: *Cælum et terra transibunt, verba autem mea non transibunt*<sup>4</sup>. Ergo videtur quod Christus debuerit suam doctrinam scripto mandare.

2. Præterea, lex vetus in figura Christi præcessit, secundum illud Hebr. x, 1: *Umbra habens lex futurorum bonorum*. Sed lex vetus a Deo fuit descripta, secundum illud Exodi xxiv, 12: *Dabo tibi duas tabulas lapideas, et legem ac mandata quæ scripsi*. Ergo videtur quod etiam Christus doctrinam suam scribere debuerit.

3. Præterea, ad Christum, qui venerat illuminare his qui in tenebris et umbra mortis sedent, ut dicitur Luc. 1, 79, pertinebat erroris occasiones excludere, et viam fidei aperire. Sed hoc fecisset doctrinam suam scribendo: dicit enim Augustinus<sup>5</sup>, quod “solet nonnullos movere, cur ipse Dominus nihil scripserit, ut aliis de illo scribentibus necesse sit credere: hoc enim illi, et maxime pagani quærent, qui Christum culpæ aut blasphemare non audent, eique tribuunt excellentissimam sapientiam; sed tamen tanquam homini; discipulos vero ejus dicunt magistro suo amplius tribuisse

quam erat, ut eum Filium Dei dicerent, et Verbum Dei, per quod facta sunt omnia; . et postea subdit: “Videntur parati fuisse hoc de illo credere quod de se ipse scripsisset, non quod alii de illo pro suo arbitrio prædicassent. . Ergo videtur quod Christus ipse doctrinam suam scripto tradere debuerit.

Sed *contra* est quod nulli libri ab eo scripti habentur in canone Scripturæ.

**CONCLUSIO.** — Conveniens fuit, ut alii, non ipse Christus doctrinam suam scriberet, tum propter doctoris, tum etiam propter doctrinæ excellentiam.

Respondeo dicendum conveniens fuisse Christum doctrinam suam non scripsisse. Primo quidem propter dignitatem ipsius: excellentiori enim doctori excellentior modus doctrinæ debetur. Et ideo Christo, tanquam excellentissimo doctori, hic modus competebar, ut doctrinam suam auditorum cordibus imprimeret. Propter quod dicitur Matthæi vii, 29, quod *erat docens eos, sicut potestatem habens*. Unde etiam apud gentiles Pythagoras et Socrates, qui fuerunt excellentissimi doctores, nihil scribere voluerunt. Scriptura enim ordinatur ad impressionem doctrinæ in cordibus auditorum, sicut ad finem. Secundo, propter excellentiam doctrinæ Christi, quæ litteris comprehendi non potest, secundum illud Joan. ult., 25: *Sunt et alia multa, quæ fecit Jesus, quæ si scribantur per singula, nec ipsum arbitror mundum capere posse eos, qui scribendi sunt, libros*: quos, sicut Augustinus dicit<sup>6</sup>, “non spatio locorum credendum est mundum capere non posse, sed capacitate legentium comprehendi fortasse non posse. . Si autem Christus scripto doctrinam suam mandasset, nihil altius de ejus doctrina homines æstimarent quam quod scriptura contineret. Tertio, ut ordine quodam ab ipso doctrina ad omnes perveniret; dum ipse scilicet discipulos suos immediate docuit, qui postmodum alios verbo et scripto docuerunt. Si autem ipsemet scripsisset, ejus doctrina immediate ad omnes pervenisset. Unde et de sapientia Dei dicitur Proverb. ix, 3, quod *misit ancillas suas vocare ad arcem*. — Sciendum ta-

(1) Homil. xlviii in Matth., circa princ.

(2) In lib. De questionibus Evang. . scilicet secundum Matth., qu. 15, in princ.

(3) Nihil scripsit Christus ut unicuique pateat non solum verbum scriptum, sed etiam traditum esse fundamentum fidei.

(4) Videre est et similia quoque Matth. xxiv, vers. 35, ac eadem iisdem verbis Marc. xiii, 31.

(5) De consensu Evang. lib. 1, cap. 7, ante med.

(6) Tract. ult. in Joan., ad fin.



men est, sicut Augustinus dicit<sup>1</sup>, aliquos gentiles existimasse, Christum quosdam libros scripsisse continentes quædam magica, quibus miracula faciebat, quæ disciplina christiana condemnat. "Et illi tamen qui Christi libros tales se legisse affirmant, nullalia faciunt, qualia illum libris talibus fecisse mirantur: divino enim judicio sic errant, ut eosdem libros ad Petrum et Paulum dicant tanquam epistolari titulo prænotatos, eo quod in pluribus locis simul eos cum Christo pictos viderunt. Nec mirum, si a pingentibus fingentes decepti sunt: toto enim tempore quo Christus in carne mortali cum suis discipulis vixit, nondum erat Paulus discipulus ejus<sup>2</sup>."

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit<sup>3</sup>, "omnibus discipulis suis tanquam membris sui corporis Christus caput est. Itaque cum illi scripserunt quæ ille ostendit et dixit, nequaquam dicendum est quod ipse non scripserit; quandoquidem membra ejus id operata sunt quod dictante capite cognoverunt: quidquid enim ille de suis factis et dictis nos legere voluit, hoc scribendum illis, tanquam suis manibus, imperavit."

Ad secundum dicendum, quod quia lex vetus in sensibilibus figuris dabatur, ideo etiam convenienter sensibilibus signis scripta fuit. Sed doctrina Christi, quæ est *lex spiritus vitæ*, scribi debuit *non atramento, sed Spiritu Dei vivi; non in tabulis lapideis, sed in tabulis cordis carnalibus*, ut Apostolus dicit<sup>4</sup>.

Ad tertium dicendum, quod illi qui scripturæ apostolorum de Christo credere noluerunt, nec ipsi Christo scribenti credidissent, de quo operabantur quod magicis artibus fecisset miracula<sup>5</sup>.

(1) De consensu Evang., lib. 1, cap. 9 et 10.

(2) Nonnulli illi attribuant epistolam ad Abgarum, sed merito Gelasius, cap. *Sancta Romana*, dist. 15, declaravit eam esse apocrypham.

(3) De consensu Evang., lib. 1, cap. ult. ad fin.

(4) II. Cor. iii, 3.

(5) Cf. de verbo scripto et tradito: Bellarminus, Moehler, *Bella simbolica, Dell'unità della Chiesa*; De Maistre, *Del principio generatore*.

(6) Prænuñtiaverant prophætæ Christum facturum esse miracula (Is. xxxv): *Deus ipse veniet et salvabit nos: tunc aperientur oculi cæcorum, et aures surdorum patebunt; tunc saliet sicut ceruus claudus, et aperta erit lingua mutorum*.

(7) Matth. xii, 39.

(8) Seu cum virtute multa, vel etiam ex græco

## QUESTIO XLIII.

### DE MIRACULIS A CHRISTO FACTIS IN GENERALI, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de miraculis a Christo factis: et primo in generali; secundo, in speciali de singulis miraculorum generibus; tertio, in particulari de transfiguratione ipsius. — Circa primum quærentur quatuor: 1. Utrum Christus debuerit miracula facere. — 2. Utrum fecerit ea virtute divina. — 3. Quo tempore incepit miracula facere. — 4. Utrum per miracula fuerit sufficienter ostensa ejus divinitas.

#### ART. I. — UTRUM CHRISTUS DEBUERIT FACERE MIRACULA<sup>6</sup>.

De his etiam Opusc. II, cap. 7, et Opusc. III, c. 135, et Opusc. XI, c. 17, et Opusc. LX, cap. 65 princ.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus miracula facere non debuerit. Factum enim Christi verbo ipsius debuit concordare. Sed ipse dicit<sup>7</sup>: *Generatio mala et adultera signum quærit, et signum non dabitur ei, nisi signum Jonæ prophetæ*. Non ergo debuit miracula facere.

2. Præterea, sicut Christus in secundo adventu venturus est *in virtute magna et majestate*<sup>8</sup>, ut dicitur Matth. xxiv, 30, ita in primo adventu venit in infirmitate, secundum illud Isa. liii, 3: *Virum dolorum, et scientem infirmitatem*. Sed operatio miraculorum magis pertinet ad virtutem quam ad infirmitatem. Ergo non fuit conveniens quod in primo adventu miracula faceret.

3. Præterea, Christus venit ad hoc ut homines salvaret per fidem, secundum illud Hebr. xii, 2: *Aspicientes in auctorem fidei et consummatorem Jesum*. Sed miracula diminuunt meritum fidei; unde Dominus<sup>9</sup> dicit: *Nisi signa et prodigia videritis, non creditis*. Ergo non videtur quod Christus debuerit miracula facere.

Sed contra est quod ex persona adversariorum Dei dicitur Joan. xi, 47: *Quid facimus, quia hic homo multa signa facit?*

CONCLUSIO. — Cum fuerit hominibus manifestandum Deum esse in Christo, non per adoptionis, sed unionis gratiam, et ejus doctrinam esse a Deo, conveniens fuit ut in terris miracula faceret.

μετὰ δυνάμεως καὶ δόξης πολλῆς, cum potentia et gloria multa.

(9) Joan. iv, 48.

Respondeo dicendum quod divinitus conceditur homini miracula facere, propter duo. Primo quidem et principaliter ad confirmandam veritatem quam aliquis docet: quia enim ea quæ sunt fidei, humanam rationem excedunt, non possunt per rationes humanas probari, sed oportet quod probentur per argumentum divinæ virtutis: ut dum aliquis facit opera quæ solus Deus facere potest, credantur ea quæ dicuntur, esse a Deo; sicut cum aliquis defert litteras annulo regis signatas, ereditur ex voluntate regis processisse quod in illis continetur<sup>1</sup>. Secundo, ad ostendendam præsentiam Dei in homine per gratiam Spiritus sancti: ut dum scilicet homo facit opera Dei, credatur Deus habitare in eo per gratiam; unde dicitur Gal. iii, vers. 5: *Qui tribuit vobis Spiritum sanctum, operatur virtutes in vobis*. Utrumque autem circa Christum erat hominibus manifestandum; scilicet quod Deus esset in eo per gratiam, non adoptionis, sed unionis, et quod ejus supernaturalis doctrina esset a Deo. Et ideo convenientissimum fuit ut miracula faceret; unde ipse dicit<sup>2</sup>: *Si mihi non vultis credere, operibus credite*; et<sup>3</sup>: *Opera quæ dedit mihi Pater ut faciam, ipsa sunt quæ testimonium perhibent de me*.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod dicit: *Signum non dabitur ei, nisi signum Jonæ propheta*, intelligendum est. ut Chrysostomus dicit<sup>4</sup>, quod tunc "non acceperunt tale signum, quale petebant, scilicet de cælo, non quod nullum signum eis dederit; vel quia signa faciebat non propter eos quos seiebat lapideos esse, sed ut alios emendaret: et ideo non eis, sed aliis illa signa dabantur."

Ad secundum dicendum, quod licet Christus venerit in infirmitate carnis, quod manifestatur per passiones; venit tamen in virtute Dei, quod erat manifestandum per miracula.

Ad tertium dicendum, quod miracula intantum diminuunt meritum fidei, inquantum per hoc ostenditur duritia eo-

rum qui sunt credere ea quæ Scripturis divinis probantur, nisi per miracula. Et tamen melius est eis ut vel per miracula convertantur ad fidem, quam quod omnino in infidelitate permaneant: dicitur enim I. Cor. xiv, 22, quod *signa data sunt infidelibus*, ut scilicet convertantur ad fidem.

## ART. II. — UTRUM CHRISTUS

### FECEKIT MIRACULA DIVINA VIRTUTE<sup>5</sup>.

De his etiam Sent. iii, dist. 15, qu. 1, art. 3 corp. et dist. 16, quæst. 1, art. 3 corp. et ad 4. et iv, dist. 5, quæst. 1, art. 1, et Opusc. xi, cap. 17.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non fecerit miracula divina virtute. Virtus enim divina est omnipotens. Sed videtur quod Christus non fuerit omnipotens in miraculis faciendis: dicitur enim Marci vi, 5, quod *non poterat ibi*, scilicet in patria sua, *virtutem ullam facere*. Ergo videtur quod non fecerit miracula virtute divina.

2. Præterea, Dei non est orare. Sed Christus aliquando in miraculis faciendis orabat, ut patet in suscitatione Lazari<sup>6</sup>, et in multiplicatione panum<sup>7</sup>, ut patet Matth. xiv. Ergo videtur quod non fecerit miracula virtute divina.

3. Præterea, ea quæ virtute divina fiunt, non possunt virtute alicujus creaturæ fieri. Sed ea quæ Christus faciebat, poterant etiam fieri virtute alicujus creaturæ; unde et pharisæi ei dicebant quod *in Beelzebub, principe dæmoniorum, ejiciebat dæmonia*<sup>8</sup>. Ergo videtur quod Christus non fecerit miracula virtute divina.

Sed contra est quod Dominus dicit<sup>9</sup>: *Pater in me manens ipse facit opera*.

CONCLUSIO. — Quæcumque Christus miracula fecit, divina virtute facta fuere, cum vera miracula fuerint.

Respondeo dicendum quod, sicut in prima parte habitum est (quæst. cx, art. 4), vera miracula sola virtute divina fieri possunt, quia solus Deus potest mutare naturæ ordinem; quod pertinet ad rationem miraeuli. Unde Leo papa dicit<sup>10</sup>, quod in Christo sunt duæ naturæ, "una, scilicet divina, quæ fulget miraculis; altera, scilicet humana, quæ

(1) Sic de annulo Assuori (Esther viii, 8), seu de litteris eo annulo ad majorem earum firmitatem signatis.

(2) Joan. x, 38.

(3) Joan. v, 36.

(4) Hom. xlv in Matth., a princ.

(5) De miraculis confer quod jam dictum est (part. I, quæst. cv, art. 6 et 7, et qu. cx, art. 4, et in hac parte, qu. xiii, art. 2).

(6) Joan. xi.

(7) Matthæi quidem xiv, 19, quando multiplicavit quinque panes; Matth. xv, 36, quando multiplicavit septem.

(8) Luc. xi, 15.

(9) Joan. xiv, 10.

(10) Epist. ad Flavianum 28, cap. 4, ante med.



succumbit injuriis. „ Et tamen una earum agit cum communicatione alterius; inquantum scilicet humana natura est instrumentum divinæ actionis, et actio humana virtutem accipit a natura divina<sup>1</sup>, sicut supra habitum est (qu. xiii, art. 3).

Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod dicitur: *Non poterat ibi ullam virtutem facere*, non est referendum ad potentiam absolutam, sed ad id quod potest fieri congruenter. Non enim congruum erat ut inter incredulos operaretur miracula; unde subditur: *Et mirabatur propter incredulitatem eorum*. Secundum quem modum dicitur Gen. xviii, vers. 17: *Num celare potero Abraham quæ gesturus sum?* et xix, 22: *Non potero facere quidquam, donec ingrediaris illuc*.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Chrysostomus dicit super illud Matthæi xiv: *Acceptis quinque panibus, et duobus piscibus, aspiciens in cælum benedixit, et fregit*<sup>2</sup>, „ oportebat credi de Christo quoniam a Patre est, et quod ei æqualis est. Et ideo ut utrumque ostendat, nunc quidem cum potestate, nunc autem orans miracula facit: et in minoribus quidem respicit in cælum, puta in multiplicatione panum; in maioribus autem quæ sunt solius Dei, cum potestate a se ipso agit, puta quando peccata dimisit, mortuos suscitavit. „ Quod autem dicitur Joan. xi, quod in suscitatione Lazari oculos sursum levavit, non propter necessitatem suffragii, sed propter exemplum hoc fecit; unde dicit: *Propter populum, qui circumstat, dixi, ut credant quia tu me misisti*.

Ad tertium dicendum, quod Christus alio modo expellebat dæmones quam virtute dæmonum expellantur. Nam virtute superiorum dæmonum ita dæmones a corporibus hominum expelluntur, quod tamen remanet dominium eorum quantum ad animam; non enim contra regnum suum diabolus agit. Sed Christus dæmones expellebat non solum a corpore, sed multo magis ab anima. Et ideo Dominus blasphemiam pharisæorum dicentium eum in virtute dæmo-

niorum dæmonia ejicere reprobavit: primo quidem per hoc quod Satanas contra seipsum non dividitur; secundo, exemplo aliorum qui dæmonia ejiciebant per Spiritum Dei; tertio, quia dæmonium expellere non posset, nisi ipsum vicisset virtute divina; quarto, quia nulla convenientia in operibus, nec in effectu erat sibi et Satana; cum Satanas dispergere cuperet quos Christus colligebat.

### ART. III. — UTRUM CHRISTUS

INCÆPERIT FACERE MIRACULA IN NUPTIIS.

De his etiam Sent. I, dist. 44, in Expositione litt., et Opusc. xi, cap. 18, et Joan. I, lect. 21 fin. et cap. 15, lect. 5 fin.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non incæperit miracula facere in nuptiis, mutando aquam in vinum. Legitur enim in lib. De infantia Salvatoris<sup>3</sup>, quod Christus in sua pueritia multa miracula fecit. Sed miraculum de conversione aquæ in vinum fecit in nuptiis, trigesimo vel trigesimo primo anno suæ ætatis. Ergo videtur quod non incæperit tunc miracula facere.

2. Præterea, Christus faciebat miracula secundum virtutem divinam. Sed virtus divina in eo a principio suæ conceptionis erat; ex tunc enim fuit Deus et homo. Ergo videtur quod a principio miracula fecerit.

3. Præterea, Christus post baptismum et tentationem cœpit discipulos congregare, ut legitur Matth. iv, et Joan. I. Sed discipuli præcipue congregati sunt ad ipsum propter miracula; sicut dicitur Luc. v, quod Petrum vocavit obstupescentem propter miraculum quod fecerat in captura piscium. Ergo videtur quod ante miraculum quod fecit in nuptiis, fecerit alia miracula.

Sed contra est quod dicitur Joan. II, 11: *Hoc fecit initium signorum Jesus in Cana Galilææ*<sup>4</sup>.

CONCLUSIO. — Cum miracula, quæ Christus fecit, ad confirmandam ejus doctrinam, et divinitatis testimonium, essent facta, non debuit nisi in ætate

(1) Christus erat Deus et quatenus erat Deus miracula operabatur, juxta illud concil. V gen. (sess. viii, cap 3): „ Si quis dicit, non unum esse Christum Dei Verbum incarnatum et hominem factum, atque ejusdem miracula et passionem quas sponte passus est in carne, talis anathema sit. „

(2) Hom. I, parum a princ.

(3) Liber ille *De infantia Salvatoris* ut apocryphus rejectus est, ut patet ex Gelasio (Decret. dist. xv, cap. *Sancta Romana*).

(4) Sensus communis est hoc esse primum omnium signorum quibus Jesus cepit manifestare gloriam et divinitatem suam.

perfecta post prædicationem suam miracula facere, ut in nuptiis fecit.

Respondeo dicendum quod miracula facta sunt a Christo propter confirmationem doctrinæ ejus, et ad ostendendam virtutem divinam in ipso. Et ideo quantum ad primum non debuit ante miracula facere quam docere inciperet: non autem debuit incipere docere ante perfectam ætatem, ut supra habitum est (quæst. xxxix, art. 3), cum de baptismo ejus ageretur. Quantum autem ad secundum, sic debuit per miracula Deitatem ostendere ut crederetur veritas humanitatis ipsius. Et ideo, sicut dicit Chrysostomus<sup>1</sup>, "decenter non incipit signa facere in prima ætate: existimassent enim phantasma esse incarnationem; et ante opportunum tempus cruci eum tradidissent."

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Chrysostomus dicit super Joan., ex verbo Joannis Baptistæ dicentis: *Ut manifestetur in Israel, propterea veni ego in aqua baptizans*<sup>2</sup>, manifestum est quod "illa signa quæ quidam dicunt in pueritia a Christo facta, mendacia et fictiones sunt. Si enim a prima ætate miracula fecisset Christus, neque Joannes eum ignorasset, neque reliqua multitudo indiguisset magistro ad manifestandum eum."

Ad secundum dicendum, quod Dei virtus operabatur in Christo, secundum quod erat necessarium ad salutem humanam, propter quam carnem assumpserat. Et ideo sic miracula fecit virtute divina, ut fidei de veritate carnis ejus præjudicium non fieret.

Ad tertium dicendum, quod hoc ipsum ad laudem discipulorum pertinet quod Christum secuti sunt, cum nulla eum miracula facere vidissent; sicut Gregorius dicit<sup>3</sup>. Et Chrysostomus dicit<sup>4</sup>: "Tunc signa maxime necessarium erat facere, quando discipuli jam congregati erant, et devoti, et attendentes his quæ fiebant; unde subditur Joan. ii, 11: *Et crediderunt in eum discipuli ejus*; non

(1) Super Joan. hom. xx, parum ante med.

(2) Hom. xvi, circa med.

(3) In quadam hom., v in Evang., in princ.

(4) Hom. xxii in Joan., parum a princ.

(5) De consensu Evangelistarum, lib. ii, c. 17, a med.

(6) Affirmative respondet S. Doctor cum sanctis Patribus et scriptoribus aliis qui religionem christianam propugnaverunt. Cf. Bergier, *Trattato della religione*, et De la Luzerne, *Dissertationi*.

quia tunc primum crediderint, sed quia tunc diligentius et perfectius crediderunt. Vel discipulos vocat eos qui futuri erant discipuli, sicut exponit Augustinus<sup>5</sup>.

**ART. IV. — UTRUM MIRACULA PER CHRISTUM FACTA SUFFICIENTER EJUS DIVINITATEM OSTENDERINT**<sup>6</sup>.

De his etiam Sent. iii, dist. 15, quæst. i, art. 1, et dist. 16, qu. i, art. 3 corp. et Cont. gent. lib. i, cap. 6, et lib. iv, cap. 55 ad 8, et quol. ii, art. 6 ad 4, et Joan. xv, lect. 5.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod miracula quæ Christus fecit, non fuerint sufficientia ad ostendendam divinitatem ipsius. Esse enim Deum et hominem, proprium est Christo. Sed miracula quæ Christus fecit, etiam ab aliis sunt facta. Ergo videtur quod non fuerint sufficientia ad ostendendam divinitatem ipsius.

2. Præterea, virtute divina nihil est majus. Sed aliqui fecerunt majora miracula quam Christus; dicitur enim Joan. xiv, 12: *Qui credit in me, opera quæ ego facio, et ipse faciet, et majora horum faciet*. Ergo videtur quod miracula quæ Christus fecit, non fuerint sufficientia ad ostendendam divinitatem ipsius.

3. Præterea, ex particulari non sufficienter ostenditur universale<sup>7</sup>. Sed quodlibet miraculorum Christi fuit quoddam particulare opus. Ergo ex nullo eorum potuit manifestari sufficienter divinitas Christi, ad quam pertinet universalem virtutem habere de omnibus.

Sed contra est quod Dominus dicit<sup>8</sup>: *Opera quæ dedit mihi Pater ut faciam, ipsa testimonium perhibent de me*<sup>9</sup>.

**CONCLUSIO.** — Miracula Christi cum humanas vires superarent, et propria Christi virtute fierent, divinitatem ejus abunde comprobabant.

Respondeo dicendum quod miracula, quæ Christus fecit, sufficientia erant ad manifestandam divinitatem ipsius, secundum tria. Primo quidem secundum ipsam speciem operum, quæ transcendebant omnem potestatem creatæ virtu-

(7) Ut patet ex syllogismorum regulis

(8) Joan. v, 36.

(9) Sive plenius: *Opera enim quæ dedit mihi Pater ut perficiam ea, ipsa opera quæ ego facio, testimonium perhibent de me, quia Pater misit me, etc.* Et Joan. x, 25: *Loquor vobis et non creditis: Opera quæ ego facio in nomine Patris mei, hæc testimonium perhibent de me.*



tis: et ideo non poterant fieri nisi virtute divina. Et propter hoc cæcus illuminatus dicebat <sup>1</sup>: *A sæculo non est auditum, quia aperuit quis oculos cæci nati: nisi esset hic a Deo, non poterat facere quidquam.* Secundo, propter modum miracula faciendi; quia scilicet quasi ex propria potestate miracula faciebat, non autem orando, sicut alii; unde dicitur Luc. vi, 19, quod *virtus de illo exibat, et sanabat omnes*; per quod ostenditur, sicut Cyrillus dicit <sup>2</sup>, quod " non accipiebat alienam virtutem; sed cum esset naturaliter Deus, propriam virtutem super infirmos ostendebat: et propter hoc innumerabilia miracula faciebat. " Unde super illud Matth. viii: *Ejiciebat spiritus verbo, et omnes male habentes curavit*, dicit Chrysostomus <sup>3</sup>: " Intende quantam multitudinem hominum curatam transcurrunt evangelistæ, non unumquemque euratum enarrantes, sed uno verbo pelagus ineffabile miraculorum inducentes. " Et ex hoc ostendebatur quod haberet virtutem cœqualem Deo Patri, secundum illud Joan. v, 19: *Quæcumque Pater facit, hæc et Filius similiter facit*; et ibidem: *Sicut Pater suscitavit mortuos, et vivificat, sic et Filius hominis quos vult vivificat.* Tercio ex ipsa doctrina, qua se Deum dicebat, quæ nisi vera esset, non confirmaretur miraculis divina virtute factis; et ideo dicitur Marei i, 27: *Quænam doctrina hæc nova, quia in potestate spiritibus immundis imperat, et obediunt ei?*

Ad primum ergo dicendum, quod hæc erat objectio gentilium. Unde Augustinus dicit <sup>4</sup>: " Nullis, inquit, competentibus signis tantæ majestatis indicia claruerunt, quia larvalis illa purgatio, qua scilicet dæmones effugabat, debili curæ, reddita vita defunctis, si et alia considerentur, Deo parva sunt. " Et ad hoc respondet Augustinus: " Fatemur et nos talia quædam fecisse prophetas; sed et ipse Moyses, et cæteri prophetæ Dominum Jesum prophetaverunt, et ei gloriam magnam dederunt. Qui propterea talia et ipse facere voluit, ne esset absurdum, quæ per illos fecerat, si ipse etiam non faceret. Sed tamen et aliquid proprium facere debuit, nasci de virgine,

resurgere a mortuis, cælum ascendere. Hoc Deo qui parum putat, quid plus expectet ignoro. Num homine assumpto alium mundum facere debuit, ut eum esse crederemus, per quem factus est mundus? Sed nec major mundus, nec isti æqualis in hoc mundo fieri posset. Si autem minorem faceret infra istum, similiter hoc quoque parum putaretur. " Quæ tamen alii fecerunt, Christus excellentius fecit. Unde super illud Joan. cap. xv: *Si opera non fecissem in eis quæ nemo alius fecit*, etc., dicit Augustinus <sup>5</sup>: " Nulla in operibus Christi videntur esse majora quam suscitatio mortuorum; quod scimus etiam antiquos fecisse prophetas. Fecit tamen aliqua Christus quæ nemo alius fecit. Sed respondetur nobis, et alios fecisse quæ nec ipse, nec alius fecit. Sed qui tam multa vitia, et malas valetudines, vexationesque mortalium tanta potestate sanaret, nullus omnino legitur antiquorum. Ut enim taceam, quos jubendo, sicut occurrebat, salvos singulos fecit, Marcus dicit quod quocumque loco introibat in vicos, aut in villas, aut in civitates, in plateis ponebant infirmos, et deprecabantur eum ut vel fimbriam vestimenti ejus tangerent; et quotquot tangebant eum, salvi fiebant. Hæc nemo alius fecit in eis. Sic enim intelligendum est quod ait in eis, non inter eos, aut coram eis, sed prorsus in eis, quia sanavit eos. Nec tamen alius quicumque in eis talia opera fecit; quoniam quisquis alius homo aliquod eorum fecit, ipso faciente fecit: hoc autem ipse non illis facientibus fecit <sup>6</sup>. "

Ad secundum dicendum, quod Augustinus <sup>7</sup>, exponens illud verbum Joannis, inquit quæ sint ista opera majora, quæ credentes in eum erant fateturi: " An forte quod ægros ipsis trans-euntibus etiam eorum umbra sanabat? majus est enim quod sanet umbra quam fimbria. Verumtamen quando ista Christus dicebat, verborum suorum facta et opera commendabat. Cum enim dixit: *Pater in me manens ipse facit opera*, quæ opera tunc dicebat, nisi verba quæ loquebatur? Et eorundem verborum fru-

*scimus quia a Deo venisti magister; nemo enim potest hæc signa facere quæ tu facis (Joan. iii, 2). Et Christus dixit ipse: Si opera non fecissem quæ nemo alius fecit, peccatum non haberent.*

(7) Tract. 72, ad fin.

(1) Joan. ix, 32.

(2) Thesaur. lib. xii, cap. 14, circa med.

(3) Hom. xxviii in Matth., parum a princ.

(4) In epist. ad Volusianum 137, alias 3, a med.

(5) Tract. 91, a princ.

(6) Hinc Nicodemus dixit ad Christum: *Rabbi.*

ctus erat fides illorum. Verumtamen evangelizantibus discipulis, non tam pauci quam illi erant; sed gentes etiam crederunt<sup>1</sup>. Nonne ab ore ipsius dives ille tristis abscessit, qui ab eo vitæ æternæ consilium quæsit? et tamen postea quod ab illo auditum non fecit unus, fecerunt multi, cum per discipulos loqueretur. Ecce majora fecit prædicatus a credentibus quam locutus audientibus. Verum hoc adhuc movet quod hæc majora per apostolos fecit. Non autem ipsos tantum significans ait: *Qui credit in me, opera quæ ego facio, et ipse faciet*. Audi ergo, et intellige: Qui credit in me, opera quæ ego facio, et ipse faciet. Prius ego facio, deinde et ipse faciet, quia facio ut faciat. Quæ opera? nisi ut ex impio justus fiat? quod utique in illo, sed non sine illo Christus operatur. Prorsus majus hoc esse dixerim quam creare cælum et terram. *Cælum enim et terra transibunt*; prædestinationum autem salus et justificatio permanebit. Sed et in cælis angeli sunt opera Christi. Numquid etiam his operibus majora facit qui cooperatur Christo ad suam justificationem? Judicet qui potest utrum majus sit justos creare quam impios justificare. Certe si æqualis est utrumque potentia, hoc majoris est misericordiæ. Sed omnia opera Christi intelligere, ubi ait: *Majora horum faciet*, nulla nos necessitas cogit. Horum enim forsitan dixit quæ illa hora faciebat. Tunc autem verba fidei faciebat. Et utique minus est verba justitiæ prædicare, quod fecit præter nos, quam impios justificare, quod ita facit in nobis ut faciamus et nos.

Ad tertium dicendum, quod quando aliquod particulare opus proprium est alicujus agentis, tunc per illud particulare opus probatur tota virtus agentis; sicut cum ratiocinari sit proprium hominis, ostenditur aliquis esse homo ex hoc ipso quod ratiocinatur circa quodcumque particulare propositum. Et similiter cum propria virtute miracula facere sit solius Dei, sufficienter ostensum est Christum esse Deum, ex quocumque miraculo quod propria virtute fecit.

## QUESTIO XLIV.

DE

### SINGULIS MIRACULORUM SPECIEBUS, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de singulis miraculorum speciebus: et 1. De miraculis quæ fecit circa spirituales substantias. — 2. De miraculis quæ fecit circa cælestia corpora. — 3. De miraculis quæ fecit circa homines. — 4. De miraculis quæ fecit circa creaturas irracionales.

#### ART. I. — UTRUM MIRACULA FACTA PER CHRISTUM CIRCA SPIRITUALES SUBSTANTIAS FUERINT CONVENIENTIA<sup>2</sup>.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod miracula quæ fecit Christus circa spirituales substantias non fuerint convenientia. Inter spirituales enim substantias sancti angeli præpollent dæmonibus: quia, ut Augustinus dicit<sup>3</sup>, "spiritus vitæ rationalis desertor atque peccator regitur per spiritum vitæ rationalem pium et justum." Sed Christus non legitur aliqua miracula fecisse circa angelos bonos. Ergo nec etiam circa dæmones aliqua miracula facere debuit.

2. Præterea, miracula Christi ordinabantur ad manifestandam divinitatem ipsius. Sed divinitas Christi non erat dæmonibus manifestanda, quia per hoc impeditum fuisset mysterium passionis ejus, secundum illud I. Cor. II, 8: *Si cognovissent, numquam Dominum gloriæ crucifixissent*. Ergo non debuit circa dæmones aliqua miracula facere.

3. Præterea, miracula Christi ad gloriam Dei ordinabantur: unde dicitur Matth. IX, 8, quod videntes turbæ paralyticum sanatum a Christo, *timuerunt, et glorificaverunt Deum, qui dedit potestatem talem hominibus*. Sed ad dæmones non pertinet glorificare Deum, quia non est speciosa laus in ore peccatoris, ut dicitur Eccli. XV, 9; unde et, sicut dicitur Marci cap. I, et Lucæ IV<sup>4</sup>, non sinebat dæmonia loqui ea quæ ad gloriam ipsius pertinebant. Ergo videtur non fuisse convenientius quod circa dæmones aliqua miracula faceret.

4. Præterea, miracula a Christo facta ad salutem hominum ordinantur. Sed quædam dæmonia ab hominibus ejecta fuerunt cum hominum detrimento, quan-

(1) Quæ sequuntur habentur tract. 72.

(2) Circa spirituales substantias, scilicet quum Spiritus verbo ejiceret (Matth. VIII et alibi).

(3) De Trin. lib. III, cap. 4. ante med.

(4) Sic enim (Marci I, 24, 25) spiritui immundo

exclamanti: Scio te qui sis, Sanctus Dei, comminatus est dicens: Obmutesce; generalius autem (Luc. IV, 41): *Erebunt dæmonia a multis clamantia, tu es Filius Dei: et increpans non sinebat ea loqui*.



doque quidem corporali, sicut dicitur Marci ix, 25, quod dæmon ad præceptum Christi exclamans, et multum discernens hominem, exiit ab eo, et factus est sicut mortuus, ita ut multi dicerent, quia mortuus est: quandoque etiam cum damno rerum, sicut quando dæmones ad eorum preces misit in porcos, quos præcipitaverunt in mare: unde cives illius regionis rogaverunt eum ut transiret a finibus eorum, ut legitur Matth. viii. Ergo videtur inconvenienter fecisse hujusmodi miracula.

Sed contra est quod Zach. xiii, 2 hoc prænuntiatur fuerat, ubi dicitur: *Spiritus immundum auferam de terra*<sup>1</sup>.

CONCLUSIO. — Conveniens fuit ut Christus a dæmone omnes obsessos Divinitatis virtute liberaret.

Respondeo dicendum quod miracula quæ Christus fecit, argumenta quadam fuerunt fidei quam ipse docebat. Futurum autem erat ut per virtutem Divinitatis ejus excluderet dæmonum potestatem ab hominibus credituris in eum, secundum illud Joan. xii, 31: *Nunc princeps hujus mundi ejicietur foras*. Et ideo conveniens fuit quod inter alia miracula etiam obsessos a dæmonibus liberaret.

Ad primum ergo dicendum, quod homines sicut per Christum erant a potestate dæmonum liberandi, ita per eum erant angelis consociandi, secundum illud Coloss. 1, 20: *Pacificans per sanguinem crucis ejus quæ in celis, et quæ in terris sunt*. Et ideo circa angelos alia miracula hominibus demonstrare non conveniebat, nisi ut angeli hominibus apparerent: quod quidem factum est in natiuitate ipsius, et in resurrectione et ascensione ejus.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit<sup>2</sup>, "Christus tantum innotuit dæmonibus, quantum voluit; tantum autem voluit, quantum oportuit; sed innotuit eis, non sicut angelis sanctis per id quod est vita æterna, sed

per quædam temporalia suæ virtutis effecta. „ Et primo quidem videntes Christum esurire post jejunium, æstimaverunt eum non esse Filium Dei. Unde<sup>3</sup> dicit Ambrosius: " Quid sibi vult talis sermonis exorsus, nisi quia cognoverat Dei Filium esse venturum, sed venisse per infirmitatem corporis non putavit? „ Sed postmodum visis miraculis<sup>4</sup>, ex quadam suspitione conjecturavit eum esse Filium Dei. Unde super illud Marci: *Scio quod sis sanctus Dei*, dicit Chrysostomus<sup>5</sup>, quod " non certam aut firmam adventus Dei habebat notitiam; sciebat tamen ipsum esse Christum in lege promissum; „ unde dicitur Luc. iv, 41: *Quia sciebant ipsum esse Christum*. Quod autem ipsum confitebantur esse Filium Dei, magis erat ex quadam suspitione quam ex certitudine. Unde Beda dicit<sup>6</sup>: " Et dæmonia Filium Dei confitebantur. „ Et, sicut postea dicit<sup>7</sup>, " Sciebant eum esse Christum, quia cum jejunio fatigatum eum diabolus videret, verum hominem intellexit; sed quia tentando non prævaluit, utrum Filius Dei esset, dubitabat. Nunc autem per signorum potentiam vel intellexit, vel potius suspicatus est esse Filium Dei. Non ideo igitur Judæis eum crucifigere persuasit, quia Christum Dei Filium non esse putavit, sed quia se morte illius non prævidit esse damnandum; de hoc enim mysterio<sup>8</sup> a sæculis abscondito dicit Apostolus<sup>9</sup>: *Quod nemo principum hujus sæculi cognovit: si enim cognovissent, nunquam Dominum gloriæ crucifixissent*. „

Ad tertium dicendum, quod miracula 1. expulsionem dæmonum non fecit Christus propter utilitatem dæmonum, sed propter utilitatem hominum, ut ipsi eum glorificarent. Et ideo prohibuit eos loqui ea quæ ad laudem ipsius pertinebant. Primo quidem propter exemplum; quia, ut dicit Athanasius<sup>10</sup>, " compescebat diaboli sermonem, quamvis vera fateretur, ut nos etiam assuefaciat, ne curemus de talibus, etiamsi vera loqui videantur; nefas est enim ut cum adsit nobis Scri-

(1) Quod ad pseudoprophetas qui maligno, improbo et immundo spiritu pleni erant, Cyrillus, Theodoretus et alii Patres referunt.

(2) De civit. Dei. lib. ix, cap. 21.

(3) Sup. illud Luc. iv: *Si Filius Dei es*, etc.

(4) Insuper, ut loquitur ipse auctor (qu. xlvii. art. 5), omnia signa videbant in eo quæ propheta dixerant futura.

(5) Habetur in Catena S. Thomæ, et in lib. Quæst. vet. et novi Testam. quæst. 6<sup>a</sup>, inter op. Augustini,

(6) Super Luc. cap. xiv, secundum ejus ord.

(7) Ibidem.

(8) Vel de sapientia Dei abscondita in mysterio quam, etc. ubi *principes hujus sæculi*, tum sæculares potestates, tum philosophos, tum dæmones explicat S. Thomas.

(9) I. Cor. ii.

(10) Implic. in epist. de syn. Arim. et Seleuc. et Chrysostomus, conc. 2 de Laz., a princ.

ptura divina, instruamur a diabolo; „ est enim hoc periculosum, quia veritati frequenter daemones immiscent mendacia. Secundo, quia, sicut Chrysostomus dicit <sup>1</sup>, „ non oportebat eos surripere officii Apostolici gloriam: nec decebat Christi mysterium lingua foetida publicari; quia non est speciosa laus in ore peccatorum. „ Tertio, quia, ut Beda dicit <sup>2</sup>, „ nolebat ex hoc invidiam accendere Judaeorum. Unde etiam ipsi apostoli jubentur reticere de ipso, ne divina maiestate praedicata, passionis dispensatio differatur. „

Ad *quartum* dicendum, quod Christus specialiter venerat docere, et miracula facere propter utilitatem hominum principaliter quantum ad animae salutem: et ideo permisit daemones quos eiciebat, hominibus aliquod nocumentum inferre vel in corpore vel in rebus, propter animae humanae salutem, ad hominum scilicet instructionem. Unde Chrysostomus dicit <sup>3</sup>, quod Christus „ permisit daemonibus in porcos ire, non quasi a daemonibus persuasus; sed primo quidem, ut instruat magnitudinem nocimenti daemonum, qui hominibus insidiantur; secundo, ut omnes discerent quoniam nec adversus porcos audeant aliquid facere, nisi ipse consenserit; tertio, ut ostenderet quod graviora in illos homines operati essent quam in illos porcos, nisi essent divina providentia adjuti. „ Et propter easdem etiam causas permisit eum qui a daemonibus liberabatur, ad horam gravius affligi; a qua tamen afflictione eum continuo liberavit. Per hoc etiam ostenditur, ut Beda dicit <sup>4</sup>, quod „ saepe, dum converti ad Deum post peccata conamur, majoribus novisque antiqui hostis pulsamur insidiis: quod facit, vel ut odium virtutis incutiat, vel expulsionis suae vindicet injuriam. „ Factus est etiam homo sanatus velut mortuus, ut Hieronymus dicit in hunc loc. Marci, quia sanatis dicitur Coloss. iii, 3: *Mortui estis, et vita vestra abscondita est cum Christo in Deo.*

(1) Habetur in Catena S. Thomae.

(2) Loc. sup. cit. et Theoph. in hunc loc.

(3) Super Matth. hom. xxi, circa med.

(4) Id habet Greg. hom. ii in Evang., a princ.

(5) Sive quando nova stella in ejus nativitate apparuit; sive quando tenebrae factae sunt in ejus morte.

(6) De div. nom. lib. iv, part. 4, lect. 23.

(7) Text. 20 et seq

## ART. II. — UTRUM CONVENIENTER FACTA FUERINT MIRACULA PER CHRISTUM CIRCA CAELESTIA CORPORA <sup>5</sup>.

Ad secundum sic proceditur. i. Videtur quod inconvenienter fuerint a Christo facta miracula circa caelestia corpora. Ut enim Dionysius dicit <sup>6</sup>, „ divinae providentiae non est naturam corrumpere, sed salvare. „ Corpora autem caelestia secundum suam naturam sunt incorruptibilia et inalterabilia, ut probatur in lib. i De caelo <sup>7</sup>. Ergo non fuit inconvenientis ut per Christum fieret aliqua immutatio circa ordinem caelestium corporum.

2. Praeterea, secundum motum caelestium corporum, temporum cursus designantur, secundum illud Genes. i, 14: *Fiant luminaria in firmamento caeli, et sint in signa, et tempora, et dies, et annos.* Sic ergo mutato cursu caelestium corporum, mutatur temporum distinctio et ordo. Sed non legitur hoc esse perceptum ab astrologis, qui *contemplantur sidera, et computant menses*, ut dicitur Isa. cap. xlvii, 13. Ergo videtur quod per Christum non fuerit aliqua mutatio facta circa cursum caelestium corporum.

3. Praeterea, magis competebat Christo ut faceret miracula vivens et docens, quam moriens; tum quia, ut dicitur II. Corinth. ult., 4, *Crucifixus est ex infirmitate, sed vivit ex virtute Dei*, secundum quam miracula faciebat: tum etiam quia ejus miracula confirmativa erant doctrinae ipsius. Sed in vita sua non legitur Christus aliquod miraculum circa caelestia corpora fecisse; quinimo pharisaeis petentibus ab eo signum de caelo, eis dare renuit, ut habetur Matth. xii et xvi. Ergo videtur quod nec in morte circa caelestia corpora aliquod miraculum facere debuerit.

Sed *contra* est quod dicitur Luc. xxiii: *Tenebrae factae sunt in universa terra usque ad horam nonam, et obscuratus est sol.*

CONCLUSIO. — Decuit Christum non modo circa inferiores creaturas, sed etiam circa caelestia corpora miracula facere, ut magis suam divinitatem comprobaret.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quaest. praec., art. 4), miracula Christi talia esse debebant ut sufficienter eum esse Deum ostenderent. Hoc autem non ita evidenter ostenditur per transmutationes corporum infe-



riorum, quæ etiam ab aliis causis moveri possunt, sicut per transmutationem cursus cælestium corporum, quæ a solo Deo sunt immobiliter ordinata. Et hoc est quod Dionysius dicit <sup>1</sup>: "Cognoscere oportet non aliter aliquando posse aliquid perverti cælestis ordinationis et motus, nisi causam haberet ad hoc moventem, quæ facit omnia, et mutat secundum suum sermonem. „ Et ideo conveniens fuit ut Christus miracula faceret etiam circa cælestia corpora.

Ad *primum* ergo dicendum, quod sicut inferioribus corporibus naturale est moveri a cælestibus corporibus, quæ sunt superiora secundum naturæ ordinem; ita etiam naturale est cuilibet creaturæ ut transmutetur a Deo secundum ejus voluntatem. Unde Augustinus dicit <sup>2</sup>: "Deus creator et conditor omnium naturarum nihil contra naturam facit, quia id est cuique rei natura, quod facit; „ et ita non corrumpitur natura cælestium corporum, cum eorum cursus immutatur a Deo; corrumpetur autem si ab aliqua alia causa immutaretur.

Ad *secundum* dicendum, quod per miraculum a Christo factum, non est perversus ordo temporum. Nam secundum quosdam illæ tenebræ vel solis obscuratio, quæ in passione Christi accidit, fuit propter hoc quod sol suos radios retraxit, nulla immutatione facta circa motum cælestium corporum, secundum quem tempora mensurantur. Unde Hieronymus dicit <sup>3</sup>: "Videtur luminare majus retraxisse radios suos, ne aut pendente videret Dominum, aut impii blasphemantes sua luce fruerentur. „ Talis autem retractio radiorum non est sic intelligenda, quasi sol in sua potestate habeat radios emittere vel retrahere: non enim ex electione, sed ex natura radios emittit, ut dicit Dionysius <sup>4</sup>, sed sol dicitur retraxisse radios, inquantum divina virtute factum est ut solis radii ad terram non pervenirent. Origenes autem dicit hoc accidisse per interpositionem nubium. Unde <sup>5</sup> dicit: "Conveniens est intelligere quasdam tenebrosissimas nubes multas et magnas con-

currisse super Jerusalem et terram Judææ: et ideo factæ sunt tenebræ profundæ a sexta hora usque ad nonam. Arbitror enim sicut cætera signa quæ facta sunt in passione, scilicet quod velum templi est scissum, quod terra tremuit, etc. in Jerusalem tantummodo facta sunt, ita et hoc. „ Aut si latius voluerit quis extendere ad terram Judææ, propter hoc quod dicitur: *Tenebræ factæ sunt in universa terra*, quod intelligitur de terra Judææ; sicut <sup>6</sup> dixit Abdias ad Eliam: *Vivit Dominus Deus tuus, quia non est gens aut regnum, ubi non miserit dominus meus querere te*, ostendens quod eum quæsierat in gentibus quæ sunt circa Judæam. Sed circa hoc magis credendum est Dionysio, qui oculata fide inspexit hoc accidisse per interpositionem lunæ inter nos et solem; dicit enim in epist. ad Polycarpum <sup>7</sup>: "Inopinabiliter soli lunam incidentem videbamus, „ in Ægypto scilicet existentes, ut ibidem dicitur: et designat ibi quatuor miracula. — Quorum primum est quod naturalis eclipsis solis per interpositionem lunæ nunquam accidit, nisi tempore conjunctionis solis et lunæ. Tunc autem erat luna in oppositione ad solem, quintadecima existens, quia erat Pascha Judæorum. Unde dicit: "Non enim erat conjunctionis tempus. „ — Secundum miraculum est quod cum circa horam sextam <sup>8</sup> luna visa fuisset simul cum sole in medio cæli, in vespere apparuit suo loco, id est, in oriente opposita soli. Unde dicit: "Rursum ipsam vidimus, scilicet lunam, a nona hora <sup>9</sup>, in qua scilicet recessit a sole cessantibus tenebris, usque ad vesperem supernaturaliter constitutam ad diametrum solis, „ id est ut diametraliter esset soli opposita <sup>10</sup>. Et sic patet quod non est turbatus consuetus temporum cursus, quia divina virtute factum est et quod ad solem supernaturaliter accederet præter tempus debitum, et quod a sole recedens in locum proprium restitueretur tempore debito. — Tertium miraculum est quod naturalis eclipsis semper incipit ab occidentali parte solis, et pervenit usque ad orientalem: et hoc ideo, quia

(1) In epist. ad Polycarp. 7, parum ante med.  
(2) Contra Faustum, lib. xxvi, cap. 3, ante med., et habetur in Glossa ordin. Rom. xi, super illud: *Contra naturam insertus es*, etc.

(3) Super Matth. sup. illud cap. xxvii: *A sexta autem hora*.

(4) De div. nom. cap. 4, circa princ. lect. 1.

(5) Super Matth. tract. 32, a med.

(6) III. Reg. xviii. (7) 7, a med.

(8) Id est meridiem.

(9) Aut tertia hora post meridiem.

(10) Dicitur diametralis oppositio qua directæ aliquid unum opponitur alteri.

luna secundum proprium motum, quo movetur ab occidente in orientem, est velocior sole in suo proprio motu: et ideo luna ab occidente veniens attingit solem, et pertransit ipsum, ad orientem tendens. Sed tunc luna jam pertransiverat solem, et distabat ab eo quasi per medietatem circuli, in oppositione existens; unde oportuit quod reverteretur ad orientem versus solem, et attingeret ipsum primo ex parte orientali, procedens versus occidentem. Et hoc est quod dicit: "Eclipsim etiam ipsam ex oriente vidimus inchoatam, et usque ad solarem terminum <sup>1</sup> venientem (quia totum solem eclipsavit), postea regredientem. " — Quartum miraculum fuit, quod in naturali eclipsi ex eadem parte incipit sol prius reapparere, ex qua parte incēpit prius obscurari; quia scilicet luna se soli subiiciens, naturali suo motu solem pertransit versus orientem, et ita partem occidentalem solis, quam primo occupat, primo etiam derelinquit. Sed tunc luna miraculose <sup>2</sup> ab oriente versus occidentem rediens, non pertransivit solem, ut esset eo occidentior; sed postquam pervenit ad terminum solis, reversa est versus orientem; et ita partem solis, quam ultimo occupavit, primo etiam derelinquit; et sic ex parte orientali inchoata fuit eclipsis, sed in parte occidentali prius incēpit claritas apparere. Et hoc est quod dicit: "Et rursus vidimus non ex eodem, id est, non ex eadem parte solis, et defectum, et purificationem <sup>3</sup>, sed e converso secundum diametrum factam. " — Quintum miraculum addit Chrysostomus <sup>4</sup>, dicens quod "tribus horis tunc tenebræ permanserunt, cum eclipsi solis in momento pertranseat: non enim habet moram, ut sciunt illi qui consideraverunt. " Unde datur intelligi quod luna quieverit sub sole. Nisi forte velimus dicere quod tempus tenebrarum computetur ab in-

stanti quo sol incēpit obscurari usque ad instans in quo totaliter fuit repurgatus. Sed sicut Origenes dicit <sup>5</sup>, "adversus hoc filii seculi hujus dicunt: Quomodo hoc factum tam mirabile nemo Græcorum aut barbarorum scripsit? " Et dicit quod quidam, nomine Phlegon <sup>6</sup>, in Chronicis suis scripsit, hoc in principatu Tiberii Cæsaris factum; sed non signavit quod fuerit in luna plena. Potuit ergo hoc contingere, quia astrologi ubique terrarum tunc temporis existentes, non sollicitabantur de observanda eclipsi, quia tunc tempus non erat; sed illam obscuritatem ex aliqua passione aeris accidere putaverunt; sed in Ægypto, ubi raro nubes apparent propter aeris serenitatem, permotus est Dionysius, et socii ejus, ut prædicta circa illam obscuritatem observarent.

Ad tertium dicendum, quod tunc præcipue oportebat in Christo divinitatem per miracula ostendere, quando in eo maxime apparebat infirmitas secundum humanam naturam. Et ideo in Christi nativitate stella nova in cælo apparuit: unde Maximus dicit <sup>7</sup>: "Si præsepe despicias, erige parumper oculos, et novam in cælo stellam protestantem mundo nativitatem dominicam contuere. " In passione autem adhuc major infirmitas circa humanitatem Christi apparuit; et ideo oportuit ut majora miracula ostenderentur circa principalia mundi luminaria; et, sicut Chrysostomus dicit <sup>8</sup>, "hoc est signum quod petentibus promittebat dare, dicens: *Generatio prava et adultera signum querit, et signum non dabitur ei, nisi signum Jonæ Prophetæ*, crucem significans et resurrectionem. Etenim multo mirabilius est in eo qui crucifixus erat, hoc fieri, quam ambulante eo super terram. "

**ART. III. — UTRUM CONVENIENTER CHRISTUS CIRCA HOMINES MIRACULA FECERIT <sup>9</sup>.**

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur

(1) Vel usque ad solarem extremitatem; quod idem est ac versus occidentem, quia ibi est extremitas in qua solis lux terminatur: hinc porro dictus (Ezech. xiv, 7) *terminus occidentalis* per oppositum ad terminum orientalem unde incipit.

(2) Magnam hic lectionum varietatem innuunt Theologi et Madalena: ubique eandem invenimus, si *articulose* in edit. Rom. pro *miraculose* (quod edit. habent, et in Alcan., cod. deest) excipias.

(3) Quod interpretes recentiores reddiderunt *per occursum et recursum*.

(4) Super Matth. hom. lxxxix, parum a princ.

(5) Super Matth., loc. sup. cit.

(6) De hac eclipsi quæ in passione Domini contigit, confer quod dictum est a Bossuetio (*Discorso sulla storia universale*, pag. 99, ediz. di Versailles). (7) In serm. Nativ. 4, circa fin.

(8) Super Matth. hom. lxxxix, in princ.

(9) Hæc miracula hujusmodi fuerunt præsertim a prophetis prænuntiata (Is. xxxv): *Tuncaperientur oculi cæcorum, et aures surdorum patebunt; tunc saliet, sicut cervus claudus, et aperta erit lingua mutorum.*



quod inconvenienter Christus circa homines miracula fecerit. In homine enim potior est anima quam corpus. Sed circa corpora multa miracula Christus fecit; circa animas vero nulla miracula legitur fecisse: nam neque aliquos incredulos ad fidem virtuose convertit, sed admonendo, et exteriora miracula ostendendo; neque etiam aliquos fatuos sapientes legitur fecisse. Ergo videtur quod non convenienter sit circa homines miracula operatus.

2. Præterea, sicut supra dictum est (quæst. præc., art. 2), Christus faciebat miracula virtute divina, cujus proprium est subito operari<sup>1</sup>, et perfecte absque adminiculo alicujus. Sed Christus non semper subito homines curavit quantum ad corpus: dicitur enim Marci viii, 23, quod *apprehensa manu cæci, eduxit eum extra vicum; et expuens in oculos ejus, impositis manibus, interrogavit eum si quid videret, et aspiciens ait: video homines velut arbores ambulantes. Deinde iterum imposuit manus super oculos ejus, et cepit videre, et restitutus est ei visus, ita ut clare videret omnia*. Et sic patet quod non subito eum curavit, sed primò quidem imperfecte et per sputum. Ergo videtur non convenienter circa homines miracula fecisse.

3. Præterea, quæ se invicem non consequuntur, non oportet quod simul tollantur. Sed ægritudo corporalis non semper ex peccato causatur, ut patet per illud quod Dominus dixit<sup>2</sup>: *Neque hic peccavit, neque parentes ejus, ut cæcus nasceretur*. Non ergo oportuit ut hominibus corporum curationem quærentibus peccata dimitteret, sicut legitur fecisse circa paralyticum<sup>3</sup>, præsertim quia sanatio corporalis, cum sit minus quam remissio peccatorum, non videtur esse sufficiens argumentum quod possit peccata dimittere.

4. Præterea, miracula Christi facta sunt ad confirmationem doctrinæ ipsius et testimonium divinitatis ejus, ut supra dictum est (quæst. præc., art. 4). Sed nullus debet impedire finem operis sui. Ergo videtur inconvenienter Christus quibus-

dam miraculose curatis præcepisse ut nemini dicerent, ut patet Matth. ix, et Marc. viii<sup>4</sup>, præsertim quia quibusdam aliis mandavit ut miracula circa se facta publicarent; sicut Marc. v, 19 legitur quod dixit ei quem a dæmonibus liberaverat: *Vade in domum tuam ad tuos, et annuntia eis quanta tibi Dominus fecerit*.

Sed contra est quod dicitur Marc. v, 37: *Bene omnia fecit, et surdos fecit audire, et mutos loqui*.

CONCLUSIO. — Ut Christus hominum Deum salvatorem se esse ostenderet, decuit ut circa homines miracula faceret.

Respondeo dicendum quod ea quæ sunt ad finem debent fini esse proportionata. Christus autem ad hoc in mundum venerat et docebat, ut homines salvos faceret, secundum illud Jo. iii, 17: *Non enim misit Deus Filium suum in mundum ut judicet mundum, sed ut salvetur mundus per ipsum*. Et ideo conveniens fuit ut Christus particulariter homines miraculose curando, ostenderet se esse universalem et spiritualem hominum salvatorem.

Ad primum ergo dicendum, quod ea quæ sunt ad finem distinguuntur ab ipso fine. Miracula autem a Christo facta ordinabantur, sicut ad finem, ad rationalis partis salutem, quæ consistit in sapientiæ illustratione et hominum justificatione, quorum primum præsupponit secundum; quia, ut dicitur Sap. i, 4, *in malevolam animam non introibit sapientia, nec habitabit in corpore subdito peccatis*. Justificare autem homines non conveniebat nisi eis volentibus<sup>5</sup>: hoc enim esset et contra rationem justitiæ, quæ rectitudinem voluntatis importat; et etiam contra rationem humanæ naturæ, quæ libero arbitrio ad bonum ducenda est, non autem per coactionem. Christus ergo virtute divina interior homines justificavit, non tamen eis invitit: nec hoc ad miracula pertinet, sed ad miraculorum finem. Et similiter etiam virtute divina simplicibus discipulis divinam sapientiam infudit; unde dicit eis<sup>6</sup>: *Ego dabo vobis os et sapientiam, cui non poterunt resistere et contradicere*

(1) Non tantum quia solus hoc potest, sed quia passim ita solet, ut puta qui omnia faciat sclo nutu.

(2) Joan. ix, 3

(3) Matth. ix. — Cui nimirum dixit (vers. 2): *Confide, fili, remittuntur tibi peccata tua*; tum peinde paulo post (vers. 6), ut et Marc. ii, 5, et Luc. v, 20.

(4) Matth. quidem dicens: *Videte ne quis sciat*. Marc. autem: *Vide, et si in vicum introieris, nemini dixeris*.

(5) Seu non conveniebat, nisi et ipsi vellent, ut hoc intelligatur in ablativo absoluto.

(6) Luc. xxi, 15.

*omnes adversarii vestri*: quod quidem, quantum ad interiorum illuminationem, inter visibilia miracula non numeratur, sed solum quantum ad exteriorum actum; inquantum scilicet videbant homines, eos qui fuerant illitterati et simplices, tam sapienter et constanter loqui. Unde dicitur Act. iv, 13: *Videntes Judæi Petri constantiam et Joannis, comperto quod homines essent sine litteris, et idiotæ<sup>1</sup>, admirabantur*. Et tamen hujusmodi spirituales effectus, etsi a miraculis visibilibus distinguantur<sup>2</sup>, sunt tamen quædam testimonia doctrinæ et virtutis Christi, secundum illud Hebr. ii, vers. 4: *Contestante Deo signis, et portentis, et variis virtutibus, et Spiritus sancti distributionibus*. Sed tamen circa animas hominum, maxime quantum ad immutandas inferiores vires, Christus aliqua miracula fecit. Unde Hieronymus super illud Matth. ix: *Surgens secutus est cum*<sup>3</sup>, dicit: "Fulgor ipse et majestas Divinitatis occultæ, quæ etiam in facie relucebat humana, videntes ad se trahere poterat ex primo aspectu." Et super illud Matth. xxi: *Ejiciebat omnes vendentes et ementes, etc.*<sup>4</sup>, dicit idem Hieronymus: "Mihi inter omnia signa quæ fecit Dominus, hoc videtur esse mirabilis, quod unus homo, et illo tempore contemptibilis, potuerit ad unius flagelli verbera tantam ejicere multitudinem: igneum enim quiddam atque sidereum radiabat ex oculis ejus, et Divinitatis majestas lucebat in facie ejus." Et Origenes dicit<sup>5</sup>, hoc esse majus miraculum eo quo aqua conversa est in vinum: eo quod "illic inanimata subsistit materia; hic vero tot millium hominum domantur ingenia." Et super illud Joan. xviii: *Abierunt retrorsum, et ceciderunt in terram*, dicit Augustinus<sup>6</sup>: "Una vox tantam turbam odiis ferocem, armisque terribilem sine telo ullo percussit, repulit, stravit: Deus enim latebat in carne." Et ad idem pertinet quod dicitur Lucæ iv, 30, quod *Jesus transiens per medium illorum ibat*; ubi dicit Chrysostomus<sup>7</sup>, quod

"stare in medio insidiantium, et non apprehendi, divinitatis eminentiam ostendebat; " et quod dicitur Joan. viii, 59: *Jesus abscondit se, et exivit de templo*; ubi Theophylactus dicit: "Non abscondit se in angulo templi quasi timens, vel post murum aut columnam divertens: sed divina potestate se invisibilem insidiantibus constituens, per medium illorum exivit." Ex quibus omnibus patet quod Christus, quando voluit, virtute divina animas hominum immutavit, non solum justificando et sapientiam infundendo (quod pertinet ad miraculorum finem), sed etiam exterius alliciendo, vel terrendo, vel stupefaciendo, quod pertinet ad ipsa miracula.

Ad secundum dicendum, quod Christus venerat salvare mundum non solum virtute divina, sed per mysterium incarnationis ipsius. Et ideo frequenter in sanatione infirmorum non sola potestate divina utebatur, curando per modum imperii, sed etiam aliquid ad humanitatem ipsius pertinens apponendo. Unde super illud Lucæ iv: *Singulis manus imponens, curabat omnes*, dicit Cyrillus<sup>8</sup>: "Quamvis ut Deus potuisset omnes verbo pellere morbos, tangit tamen eos, ostendens propriam carnem efficacem ad præstanda remedia." Et super illud Marci viii: *Expuens in oculos ejus, impositis manibus, etc.*, dicit Chrysostomus<sup>9</sup>: "Sputum quidem, et manus imponit cæco, volens ostendere quod verbum divinum operationi adjunctum miracula perficit: manus enim operationis est ostensiva, sputum sermonis ex ore prolatis." Et super illud Joannis ix: *Fecit lutum ex sputo, et linivit lutum super oculos cæci*, dicit Augustinus<sup>10</sup>: "De saliva sua lutum fecit, quia Verbum caro factum est." Vel etiam ad significandum quod ipse erat, qui ex limo terræ hominem formaverat, ut Chrysostomus dicit<sup>11</sup>. — Est autem circa miracula Christi considerandum quod communiter perfectissima opera faciebat. Unde super illud Joan. ii: *Omnis homo primum bonum vinum ponit*, dicit Chrysostomus<sup>12</sup>: "Talia sunt Christi miracula,

(1) Idiotæ, id est simplices, rudes, imperiti, ex græco ἰδιώτης.

(2) Cf. quod jam dictum est (part. I, qu. cv, art. 7, et l 2, quæst. cxiii, art. 10).

(3) Seu sup. illud: *Cum transiret, vidit hominem, etc.*

(4) Seu sup. illud: *Principes sacerdotum, etc.*

(5) Sup. Jo. tom. ii, secundum ejus ordinem, ante med. (6) Tract. 112 in Joan., ante med.

(7) Hom. xlvii in Joan., parum a princ.

(8) Lib. iv in Joan., sup. illud Joan. vi: *Nisi manducaveritis carnem, etc.*, et habetur in Cat. S. Thomæ sup. Luc.

(9) Id habet Victor Antiochenus in hunc loc.

(10) Tract. 44 in Joan., parum a princ.

(11) Hom. lv in Joan., ante med.

(12) Hom. xxi in Joan., a med.



ut multo his quæ per naturam fiunt, speciosiora et utiliora fiant. „ Et similiter in instanti infirmis perfectam sanitatem conferebat; unde super illud Matth. viii: *Et surrexit, et ministrabat illis*, dicit Hieronymus <sup>1</sup>: „ Sanitas quæ confertur a Domino, tota simul reddit (vel totum simul reddit). „ Specialiter autem in illo cæco contrarium fuit propter infidelitatem ipsius <sup>2</sup>, ut Chrysostomus dicit <sup>3</sup>. Vel, sicut Beda dicit <sup>4</sup>, „ quem uno verbo totum simul curare poterat, paulatim curat, ut magnitudinem humanæ cæcitatibus ostendat, quæ vix, et quasi per gradus ad lucem redeat, et gratiam suam nobis indicet, per quam singula perfectionis incrementa adjuvat. „

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. præc., art. 2), Christus miracula faciebat virtute divina. Dei autem *perfecta sunt opera*, ut dicitur Deuter. xxxii, 4. Non est autem aliquid perfectum, si finem non consequatur. Finis autem exterioris curationis per Christum factæ, est curatio animæ. Et ideo non conveniebat Christo ut alicujus corpus curaret, nisi ejus curaret animam. Unde super illud Jo. vii: *Totum hominem sanum fecit in sabbato*, dicit Augustinus <sup>5</sup>, quod „ curatus est, ut sanus esset in corpore; et credidit, ut sanus esset in anima. „ Specialiter autem paralyticus dicitur: *Dimittuntur tibi peccata*, quia, ut Hieronymus dicit <sup>6</sup>, „ datur ex hoc nobis intelligentia, propter peccata plerisque evenire corporum debilitates: et ideo forsitan prius dimittuntur peccata, ut causis debilitatis ablatis, sanitas restituatur. „ Unde et Jo. v, 14 dicitur: *Jam noli amplius peccare, ne deterius tibi aliquid contingat*; ubi dicit Chrysostomus <sup>7</sup>: „ Discimus quod ex peccatis nata erat ei ægrotudo. „ Quamvis autem, ut Chrysostomus dicit super Matth. <sup>8</sup>, „ quanto anima est potior corpore, tanto peccatum dimittere majus sit quam corpus sanare; quia tamen illud non est manifestum, facit minus, quod est manifestius, ut demonstraret majus et non manifestum. „

Ad quartum dicendum, quod super il-

lud Matth. ix: *Videte, ne quis sciat*, dicit Chrysostomus <sup>9</sup>: „ Non est hoc contrarium quod hic dicitur ei quod alteri dicit: *Vade et annuntia gloriam Dei*; erudit enim nos prohibere eos qui volunt nos propter nos laudare; si autem ad Deum gloria refertur, non debemus prohibere, sed magis injungere ut hoc fiat. „

**ART. IV. — UTRUM CONVENIENTER  
CHRISTUS FECERIT MIRACULA  
CIRCA CREATURAS IRRATIONALES.**

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter fecerit Christus miracula circa creaturas irracionales. Bruta enim animalia sunt nobiliora plantis. Sed Christus fecit aliquod miraculum circa plantas, puta cum ad verbum ejus est siccata ficulnea, ut dicitur Matth. xxi. Ergo videtur quod etiam circa animalia bruta miracula facere debuisset.

2. Præterea, pœna non juste infertur nisi pro culpa. Sed non fuit culpa ficulneæ quod in ea *Christus fructum non invenit*, quando *non erat tempus fructuum*. Ergo videtur quod inconvenienter eam siccaverit.

3. Præterea, aqua et aer sunt in medio cæli et terræ. Sed Christus aliqua miracula fecit in cælo, sicut supra dictum est (art. 1 et 2 huj. qu.); similiter etiam in terra, quando in ejus passione terra mota est. Ergo videtur quod etiam in aere et aqua aliqua miracula facere debuerit; ut mare dividere, sicut fecit Moyses <sup>10</sup>; vel etiam flumen, sicut fecerunt Josue <sup>11</sup> et Elias <sup>12</sup>; et ut fierent in aere tonitrua, sicut factum est in monte Sinai, quando lex dabatur <sup>13</sup>, et sicut Elias fecit <sup>14</sup>.

4. Præterea, opera miraculosa pertinent ad opus gubernationis mundi per divinam providentiam. Hoc autem opus præsupponit creationem. Inconveniens ergo videtur quod Christus in suis miraculis usus est creatione, quando scilicet multiplicavit panes; non ergo convenientia videntur fuisse ejus miracula circa irracionales creaturas.

Sed *contra* est quod Christus est Dei sapientia <sup>15</sup>, de qua dicitur Sap. viii, 1, quod *disponit omnia suaviter*.

(1) Seu sup. illud: *Cum venisset Jesus*.

(2) Addit B. Thomas in Catena aurea fuisse etiam imperfectam fidem adducentium.

(3) Innuitur hom. ix in Matth., parum a princ.

(4) Cap. 31 in Marc.

(5) Tract. xxx in Joan., a med.

(6) Super Matth. sup. illud c. ix: *Quid est facilis dicere?*

(7) Hom. xxxvii in Joan., parum a princ.

(8) Hom. xxx, a med.

(9) Hom. xiii in Matth., aliquant. a princ.

(10) Exod. xiv.

(11) Cap. iii.

(12) IV. Reg. ii.

(13) Exod. xix.

(14) III. Reg. xviii.

(15) Ut Apostolus eum vocat (I. Cor. i, 24).

**CONCLUSIO.** — Non modo in hominibus, sed etiam circa irracionales creaturas oportuit Christum miracula facere, ut ejus magis ostenderetur divinitas, cui omnia subjecta sunt.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. præc.), miracula Christi ad hoc ordinabantur quod virtus divinitatis cognosceretur in ipso ad hominum salutem. Pertinet autem ad virtutem divinitatis, ut omnis creatura sit ei subjecta. Et ideo in omnibus creaturarum generibus miracula eum facere oportuit, et non solum in hominibus, sed etiam in irrationalibus creaturis.

Ad *primum* ergo dicendum, quod animalia bruta propinque se habent secundum genus ad hominem; unde et in eodem die cum homine facta sunt. Et quia circa corpora humana multa miracula fecerat, non oportebat quod circa corpora brutorum animalium aliqua miracula faceret; præsertim quia quantum ad naturam sensibilem et corporalem eadem ratio est de hominibus, et de aliis animalibus, præcipue terrestribus<sup>1</sup>. Pisces autem cum vivant in aqua, magis a natura hominum differunt; unde et alio die sunt facti: in quibus miraculum Christus fecit in copiosa piscium captura, ut legitur Lucæ v et Joān. ult., et etiam in pisce quem Petrus cepit, et in eo invenit staterem. Quod autem porci in mare præcipitati sunt, non fuit operatio divini miraculi, sed operatio dæmonum ex permissione divina.

Ad *secundum* dicendum, quod, sicut Chrysostomus dicit super Matth. 3, "cum in plantis vel brutis aliquid tale Dominus operatur, non quæras qualiter iuste siccata est ficus, si tempus non erat: hoc enim quærere est ultimæ dementiæ, quia scilicet in talibus non invenitur culpa et poena: sed miraculum inspice, et admirare miraculi factorem." Nec facit creator injuriam possidenti, si creatura suo arbitrio utatur ad aliorum salutem; sed magis, ut Hilarius dicit super Matthæum 3, "in hoc bonitatis dominicæ argumentum reperimus: nam ubi afferri voluit procuratæ per se salutis exemplum, virtutis suæ potestatem in hu-

manis corporibus exercuit; ubi vero in contumaces formam severitatis constituebat, futuri speciem damno arboris indicavit: "et præcipue, ut Chrysostomus dicit<sup>4</sup>, in ficulnea, "quæ est humidissima, ut miraculum majus appareat<sup>5</sup>."

Ad *tertium* dicendum, quod Christus etiam in aqua et in aere fecit miracula, quæ sibi conveniebant, quando scilicet, ut legitur Matth. viii, 26: *Imperavit ventis et mari; et facta est tranquillitas magna*. Non autem conveniebat ei qui omnia in statum pacis et tranquillitatis revocare venerat, ut vel turbationem aeris vel divisionem aquarum faceret. Unde Apostolus dicit<sup>6</sup>: *Non accessistis ad tractabilem et accensibilem ignem, et turbinem, et caliginem, et procellam*. Circa passionem tamen *divisum est velum*, ad ostendendum resurrectionem mysteriorum legis; *aperta sunt monumenta*, ad ostendendum quod per ejus mortem mortuis vita daretur; *terra mota est, et petreæ scissæ sunt*, ad ostendendum quod lapidea hominum corda per ejus passionem emollirentur, et quod totus mundus virtute passionis ejus erat in melius commutandus.

Ad *quartum* dicendum, quod multiplicatio panum non est facta per modum creationis, sed per additionem extraneæ materiæ in panes conversæ. Unde Augustinus<sup>7</sup> dicit: "Unde multiplicat de paucis granis segetes, inde in manibus suis multiplicavit quinque panes." Manifestum est autem quod per conversionem grana multiplicantur in segetes.

## QUESTIO XLV.

### DE TRANSFIGURATIONE CHRISTI, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de transfiguratione Christi; et circa hoc quærentur quatuor: 1. Utrum conveniens fuerit Christum transfigurari. — 2. Utrum claritas transfigurationis fuerit claritas gloriosa. — 3. De testibus transfigurationis. — 4. De testimonio paternæ vocis.

#### ART. I. — UTRUM FUERIT CONVENIENS CHRISTUM TRANSFIGURARI<sup>8</sup>.

De his etiam Opusc. lx, cap. 23.

Ad *primum* sic proceditur. 1. Videtur

(5) Quod nimirum tam cito non obstante humiditate naturali quam præ cæteris plantis maximam habet, exsiccata sit et ad radices usque arefacta. (6) Hebr. xii, 18.

(7) Super Joan. tract. 24, parum a princ.

(8) Convenientia transfigurationis patet ex illis

(1) Sub quibus, ait Nicolai, aves quoque subintelligi debent, quia etiam aliquando in terra degunt vel quiescunt, et humani corporis compositionem suo modo sicut alia imitantur.

(2) Hom. lxxviii, parum a princ.

(3) Can. 21, circa med. (4) Loc. cit.



quod non fuerit conveniens Christum transfigurari. Non enim competit vero corpori ut in diversas figuras mutetur, sed corpori phantastico. Corpus autem Christi non fuit phantasticum, sed verum, ut supra habitum est (quæst. v, art. 1). Ergo videtur quod transfigurari non debuerit.

2. Præterea, figura est in quarta specie qualitatis; claritas autem est in tertia, cum sit sensibilis qualitas. Assumptio ergo claritatis a Christo transfiguratio dici non debet.

3. Præterea, corporis gloriosi sunt quatuor dotes, ut infra dicitur (Supplem. qu. lxxxii et seq.); scilicet "impassibilitas, agilitas, subtilitas et claritas." Non ergo debuit transfigurari magis secundum assumptionem claritatis, quam secundum assumptionem aliarum dotium.

Sed contra est quod dicitur Matth. xvii, vers. 2, quod *Jesus transfiguratus est ante tres discipulorum suorum.*

CONCLUSIO. — Conveniens fuit ut Christus sua transfiguratione gloriam suam et aliorum resurrectionis ostenderet.

Respondeo dicendum quod Dominus discipulis suis prænuntiata sua passione, induxerat eos ad suam passionis sequelam. Oportet autem, ad hoc quod aliquis directe procedat in via, quod finem aliquammodo præcognoscat; sicut sagittator non recte jacet sagittam, nisi prius signum prospexerit in quod jaciendum est. Unde et Thomas dixit <sup>1</sup>: *Domine, nescimus quo vadis: et quomodo possumus viam scire?* Et hoc præcipue necessarium est, quando via est difficilis et aspera, et iter laboriosum, finis vero jucundus. Christus autem per suam passionem ad hoc pervenit ut gloriam obtineret non solum animæ, quam habuit a principio suæ conceptionis, sed etiam corporis, secundum illud Luc. ult., 26: *Hec oportuit Christum pati, et ita intrare in gloriam suam;* ad quam etiam perducit eos qui vestigia suæ passionis sequuntur, secundum

illud Act. xiv, 21: *Per multas tribulationes oportet nos intrare in regnum celorum*<sup>2</sup>. Et ideo conveniens fuit ut discipulis suis gloriam suam claritatis ostenderet, quod est ipsum transfigurari, cui suos configurabit, secundum illud Philipp. iii, 21: *Reformabit corpus humilitatis nostræ configuratum corpori claritatis suæ.* Unde Beda dicit <sup>3</sup>: "Pia provisione factum est ut contemplatione semper manentis gaudii ad breve tempus delibata, fortius adversa tolerarent."

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Hieronymus dicit super Matth. <sup>4</sup>, "Nemo putet Christum, per hoc quod transfiguratus dicitur, pristinam formam et faciem perdidisse, vel amisisse corporis veritatem, et assumpsisse corpus spirituale vel aereum; sed quomodo transformatus sit, evangelista demonstrat, dicens: *Resplenduit facies ejus sicut sol; vestimenta autem ejus facta sunt alba sicut nix.* Ubi splendor faciei ostenditur et candor describitur vestium; non substantia tollitur, sed gloria commutatur."

Ad secundum dicendum, quod figura circa extremitatem corporis consideratur; est enim figura quæ termino vel terminis comprehenditur. Et ideo omnia illa, quæ circa extremitatem corporis considerantur, ad figuram quodammodo pertinere videntur. Sicut autem color, ita et claritas corporis non transparentis in ejus superficie attenditur. Et ideo assumptio claritatis transfiguratio dicitur <sup>5</sup>.

Ad tertium dicendum, quod inter prædictas quatuor dotes sola claritas est qualitas ipsius personæ in seipsa <sup>6</sup>; aliæ vero tres dotes non percipiuntur nisi in aliquo actu, vel motu, seu passione. Ostendit igitur Christus in seipso aliqua illarum trium dotium indicia, puta agilitatis, cum supra undas maris ambulavit; subtilitatis, quando de clauso utero virginis exivit; impassibilitatis, quando de manibus Judæorum vel præcipitare, vel lapidare eum volentium illesus evasit. Nec tamen propter illas transfigu-

Apostoli verbis (II. Cor. iii): *Si ministratio mortis litteris deformata in lapidibus fuit in gloria, ita ut non possent intendere filii Israel in faciem Moysi propter gloriam vultus ejus, quæ evacuatur, quomodo non magis ministratio Spiritus erit in gloria?*

(1) Joan. xiv, 5.

(2) Sive in regnum Dei (vers. 22), ubi sic Paulus discipulos confirmans quos in urbe Antiochiæ converterat.

(3) Sup. Marc. c. 77, secundum ejus ordinem.

(4) In illud cap. xvii: *Et transfiguratus est.*

(5) Ex his patet transfigurationem externam corporis seu faciei speciem in Christo fuisse immutatam, non quoad substantiam aut figuram, sed per accessionem novi splendoris.

(6) Id est, sola hæc qualitas seorsum personam immutat, alia vero non, nisi actus, motus aut passio interveniat.

ratus dicitur, sed propter solam claritatem, quæ pertinet ad aspectum personæ ipsius.

**ART. II. — UTRUM CLARITAS CHRISTI IN TRANSFIGURATIONE FUERIT CLARITAS GLORIOSA <sup>1</sup>.**

De his etiam Sent. III, dist. 16, quæst. II, art. 1.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod illa claritas non fuerit claritas gloriosa. Dicit enim quædam Glossa Bedæ super illud Matth. XVII: *Transfiguratus est coram eis*: "In corpore, inquit, mortali ostendit non immortalitatem, sed claritatem similem futuræ immortalitati. „ Sed claritas gloriæ est claritas immortalitatis. Non ergo illa claritas quam Christus discipulis ostendit, fuit claritas gloriæ.

2. Præterea, super illud Luc. IX: *Non justabunt mortem, donec videant regnum Dei*, dicit Glossa interl., id est, "glorificationem corporis in imaginaria representatione futuræ beatitudinis. „ Sed imago alicujus rei non est ipsa res. Ergo claritas illa non fuit claritas beatitudinis.

3. Præterea, claritas gloriæ non est nisi in corpore humano. Sed claritas illa transfigurationis apparuit non solum in corpore Christi, sed etiam in vestimentis ejus et in nube lucida quæ discipulos obumbravit. Ergo videtur quod illa claritas non fuerit claritas gloriæ.

Sed contra est quod super illud Matth. XVII: *Transfiguratus est ante eos*, dicit Hieronymus: "Qualis futurus est tempore judicii, talis apostolis apparuit. „ Et super illud Matth. XVI: *Donec videant filium hominis venientem in regno suo*, dicit Chrysostomus <sup>2</sup>: "Volens monstrare quid est illa gloria in qua postea venturus est, eis in præsentī vita revelavit, sicut possibile erat eos discere, ut neque in Domini morte jam doleant. „

**CONCLUSIO.** — Claritas, quam Christus in sua transfiguratione ostendit, fuit gloriæ claritas essentialiter, licet non secundum modum, cum fuerit per modum transeuntis passionis.

(1) Tradit S. Doctor claritatem corporis Christi fuisse claritatem gloriæ; quod videtur consentaneum his verbis quibus utitur Ecclesia in officio hujus festivitatis: "Christus Jesus splendor Patris et figura substantiæ ejus, portans omnia verbo virtutis suæ, purgationem peccatorum faciens, in monte excelso gloriosus apparere hodie dignatus est. „

Respondeo dicendum quod claritas illa, quam Christus in transfiguratione assumpsit, fuit claritas gloriæ quantum ad essentiam, non tamen quantum ad modum essendi. Claritas enim corporis gloriosi derivatur ab animæ claritate, sicut Augustinus dicit <sup>3</sup>. Et similiter claritas corporis Christi in transfiguratione derivata est et a divinitate ipsius, ut Damascenus dicit <sup>4</sup>, et a gloria animæ ejus. Quod enim a principio conceptionis Christi gloria animæ non redundaret ad corpus, ex quadam dispensatione divina factum est, ut in corpore passibili nostræ redemptionis expleret mysteria, sicut supra dictum est (qu. XIV, art. 1 ad 2). Non tamen per hoc adempta est Christo potestas derivandi gloriam animæ ad corpus. Et hoc quidem fecit quantum ad gloriæ claritatem in transfiguratione; aliter tamen quam in corpore glorificato. Nam ad corpus glorificatum redundat claritas ab anima, sicut qualitas quædam permanens, corpus afficiens; unde fulgere corporaliter non est miraculosum in corpore glorioso; sed ad corpus Christi in transfiguratione derivata est claritas a divinitate et anima ejus, non per modum qualitatis immanentis et afficientis ipsum corpus, sed magis per modum passionis transeuntis, sicut cum aer illuminatur a sole; unde ille fulgor tunc in corpore Christi apparens miraculosus fuit, sicut et hoc ipsum quod ambulavit super undas maris. Unde Dionysius dicit <sup>5</sup>: "Super hominem operabatur Christus ea quæ sunt hominis; et hoc monstrat Virgo supernaturaliter concipiens, et aqua instabilis materialium et terrenorum pedum sustinens gravitatem. „ Unde non est dicendum, sicut Hugo de S. Victore <sup>6</sup> dicit, quod Christus assumpsit quatuor dotes: claritatis in transfiguratione; agilitatis, ambulando super mare; subtilitatis, egrediendo de clauso utero Virginis; et impassibilitatis in cœna, quando dedit corpus suum ad edendum, sine hoc quod divideretur: quia dos nominat quamdam qualitatem immanentem corpori glorioso: sed miraculose

(2) Hom. XVII in Matth., circa princ.

(3) In epist. ad Dioscor. 118, al. 56, ante med.

(4) Potest colligi ex ejus lib. Sent. in cap. De transfigur. Christi

(5) In epist. 4 ad Cajum, circa med.

(6) Id habet Innocent. III, lib. IV de Myster. missæ, cap. 12, ad fin.



habuit ea quæ pertinent ad dotes. Et est simile quantum ad animam de visione, qua Paulus vidit Deum in raptu, ut in secunda parte dictum est (2 2, quæst. clxxv, art. 3 ad 2).

Ad *primum* ergo dicendum, quod ex illo verbo non ostenditur quod claritas Christi non fuerit claritas gloriæ, sed quod non fuerit claritas corporis gloriosi, quia corpus Christi nondum erat immortale: sicut enim dispensative factum est ut in Christo gloria animæ non redundaret ad corpus; ita fieri potuit dispensative, ut redundaret quantum ad dotem claritatis, et non quantum ad dotem impassibilitatis.

Ad *secundum* dicendum, quod illa claritas dicitur imaginaria fuisse, non quia esset vera claritas gloriæ, sed quia erat quædam imago repræsentans illam gloriæ perfectionem, secundum quam corpus erit gloriosum.

Ad *tertium* dicendum, quod sicut claritas quæ erat in corpore Christi, repræsentabat futuram claritatem corporis ejus; ita claritas vestimentorum ejus designabat futuram claritatem sanctorum, quæ superabitur a claritate Christi, sicut candor nivis superatur a splendore solis. Unde Gregorius dicit <sup>1</sup>, quod "vestimenta Christi facta sunt splendentia, quia in supernæ claritatis culmine sancti omnes ei luce justitiæ fulgentes adhærebunt." Vestium enim nomine justos, quos sibi adjunget, significat, secundum illud Isaïæ xlix, 18: *His omnibus velut ornamento vestieris*. Nubes autem lucida significat Spiritus sancti gloriam vel virtutem paternam, ut Origenes dicit <sup>2</sup>, per quam sancti in futura gloria protegentur. Quamvis etiam convenienter significare possit claritatem mundi innovati, quæ erit sanctorum tabernaculum; unde, Petro disponente tabernacula facere, nubes lucida discipulos obumbravit.

**ART. III. — UTRUM  
TESTES TRANSFIGURATIONIS  
CONVENIENTER FUERINT INDUCTI.**

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod non convenienter inducti fuerint

testes transfigurationis. Unusquisque enim maxime potest perhibere testimonium de notis. Sed qualis esset futura gloria tempore transfigurationis Christi, nulli homini per experimentum erat adhuc notum, sed solis angelis. Ergo testes transfigurationis magis debuerunt esse angeli quam homines.

2. Præterea, testes veritatis non decet aliqua fictio, sed veritas. Moyses autem et Elias non ibi vere affuerunt, sed imaginarie; dicit enim quædam Glossa <sup>3</sup>: "Sciendum est, non corpora, vel animas Moysi et Eliæ ibi apparuisse, sed in subjecta creatura illa corpora fuisse formata. Potest etiam credi, angelico ministerio hoc factum esse, ut angeli eorum personas <sup>4</sup> assumerent." Non ergo videtur quod fuerint convenientes testes.

3. Præterea, Act. x, 43 dicitur quod Christo *omnes propheta testimonium perhibent*. Ergo non soli Moyses et Elias debuerunt adesse tanquam testes, sed etiam omnes prophetae.

4. Præterea, gloria Christi omnibus Christi fidelibus repromittitur, quos per suam transfigurationem ad illius gloriæ desiderium accendere voluit. Non ergo solos Petrum, et Jacobum, et Joannem in testimonium suæ transfigurationis assumere debuit, sed omnes discipulos.

In *contrarium* est evangelicæ Scripturæ auctoritas <sup>5</sup>.

**CONCLUSIO.** — Congruum fuit, ut hi testes transfigurationis vocarentur, quos evangelica prodit historia; de præcedentibus sanctus Moyses et Elias; de sequentibus Petrus, Jacobus ac Joannes, ut omnes se esse per gloriam suam glorificaturum ostenderet.

Respondeo dicendum quod Christus transfigurari voluit, ut gloriam suam hominibus ostenderet, et ad eam desiderandam homines provocaret, sicut supra dictum est (art. 1 hujus quæst.). Ad gloriam autem æternæ beatitudinis adducuntur homines per Christum, non solum qui post eum fuerunt, sed etiam qui eum præcesserunt. Unde, eo ad passionem properante, tam turbæ quæ se-

(1) Moral. lib. xxiii, cap. 7, a princ.  
(2) Hom. iii in Matth., inter med. et fin.  
(3) Colligitur ex lib. iii de Mirabilibus S. Scripturæ, cap. 9 et 10, inter op. Aug; super illud Luc. ix: *Erant autem Moyses et Elias*, etc.

(4) Non sumendo *personam* sensu theologico pro hypostasi, ut ex adjunctis patet, sed eo sensu quo *persona* dicitur in theatris, quæ alterius formam repræsentat.  
(5) Matth. xvii, et Marc. ix, et Luc. ix.

quebantur, quam quæ præcedebant, ei clamabant *Hosanna*, ut dicitur Matth. xxi, quasi salutem ab eo petentes. Et ideo conveniens fuit ut de præcedentibus ipsum testes adessent, scilicet Moyses et Elias; et de sequentibus ipsum, scilicet Petrus, et Jacobus, et Joannes, ut in ore duorum vel trium testium staret hoc verbum<sup>1</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Christus per suam transfigurationem manifestavit discipulis corporis gloriam, quæ ad solos homines pertinet. Et ideo convenienter non angeli, sed homines ad hoc pro testibus inducuntur.

Ad *secundum* dicendum, quod Glossa illa dicitur esse sumpta ex libro qui intitulatur: *De mirabilibus sacræ Scripture*, qui non est liber authenticus, sed falso adscribitur Augustino. Et ideo illi Glossæ non est standum. Dicit enim expresse Hieronymus<sup>2</sup>: "Considerandum est quod scribis et pharisæis de cælo signa poscentibus, dare noluit; hic vero, ut apostolorum augeat fidem, dat signum de cælo, Elia inde descendente, quo conscenderat, et Moyse ab inferis resurgente." Quod non est sic intelligendum, quasi anima Moysi suum corpus resumpserit; sed quod anima ejus apparuit per aliquod corpus assumptum, sicut angeli apparent. Elias autem apparuit in proprio corpore, non quidem de cælo empyreo allato, sed de aliquo eminenti loco, quo fuerat in curru igneo raptus.

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut Chrysostomus dicit<sup>3</sup>, Moyses et Elias in medium adducuntur propter multas rationes. Prima est hæc: "quia enim turbæ dicebant eum esse Eliam vel Jeremiam, aut unum ex prophetis, capita prophetarum secum ducit, ut saltem hinc appareat differentia servorum et Domini." Secunda ratio est, "quia Moyses legem dedit, Elias pro gloria Domini æmulator fuit; unde per hoc quod simul cum Christo apparent, excluditur calumnia Judæorum accusantium Christum, tanquam transgressorem legis et blasphemum, Dei sibi gloriam usurpantem."

(1) Sicut et S. Leo notat in sermone de transfiguratione Domini (cap. 4), eleganter alludens ad id quod habetur Deut. xix, 15.

(2) Super Matth. in illud c. xvii: *Et apparuerunt illis Moyses, etc.*

(3) Super Matth. hom. lvi, parum a princ.

(4) Can. 17 in Matth., a princ. (5) Loc. sup. cit.

Tertia ratio est, "ut ostendat se habere potestatem mortis et vitæ, et esse iudicem mortuorum et vivorum, per hoc quod Moysen jam mortuum, et Eliam adhuc viventem secum ducit." Quarta ratio est, quia, sicut Lucas dicit, "loquebantur cum eo de excessu, quem completurus erat in Jerusalem," id est, de passione et morte sua. Et ideo ut super hoc discipulorum animos confirmaret, "inducit eos in medium, qui se morti exposuerunt pro Deo: nam Moyses cum periculo mortis se obtulit Pharaoni, Elias vero regi Achab." Quinta ratio est, quia volebat ut discipuli sui æmulerentur Moysi mansuetudinem et zelum Eliæ. Sextam rationem addit Hilarius<sup>4</sup>, "ut ostenderet scilicet se per legem, quam dedit Moyses, et per prophetas, inter quos fuit Elias præcipuus, esse prædicatum."

Ad *quartum* dicendum, quod alta mysteria non sunt omnibus exponenda immediate, sed per majores suo tempore ad alios debent devenire. Et ideo, ut Chrysostomus dicit<sup>5</sup>, "assumpsit tres tanquam potiores. Nam Petrus excellens fuit in dilectione, quam habuit ad Christum, et iterum in potestate sibi commissa; Joannes vero in privilegio amoris, quo a Christo diligebatur propter suam virginitatem, et iterum propter prærogativam evangelicæ doctrinæ; Jacobus autem propter prærogativam martyrii<sup>6</sup>." Et tamen hos ipsos noluit hoc quod viderant, aliis annuntiare ante resurrectionem, "ne, ut Hieronymus dicit<sup>7</sup>, et incredibile esset pro rei magnitudine, et post tantam gloriam apud rudes animos sequens crux scandalum faceret." Vel etiam "ne totaliter impediretur a populo<sup>8</sup>, et "ut cum essent Spiritu sancto repleti, tunc gestorum spiritualium testes essent<sup>9</sup>."

#### ART. IV. — UTRUM CONVENIENTER AUDITUM FUERIT TESTIMONIUM PATERNÆ VOCIS IN TRANSFIGURATIONE.

De his etiam in Cat. aur. Matth. xvii, lect. 2, Marc. ix, lect. 1

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter auditum fuerit testimonium paternæ vocis<sup>10</sup> dicentis: *Hic*

(6) Quasi primus apostolorum Jerosolymis interfectus et martyrio coronatus (Act. xii).

(7) Sup. illud Matth. xvii: *Nemini dixeritis, etc.*

(8) Hoc habet Remig. in Cat. S. Thomæ

(9) Hoc habet Hilar., loc. sup. cit.

(10) Matth. xvii, 5.



*est filius meus dilectus.* Quia, ut dicitur Job xxxiii, *semel loquitur Deus, et secundo idipsum non repetit.* Sed in baptismo hoc ipsum paterna vox fuerat protestata. Non ergo fuit conveniens quod hoc iterum protestaretur in transfiguratione.

2. Præterea, in baptismo simul cum voce paterna affuit Spiritus sanctus in specie columbæ; quod in transfiguratione factum non fuit. Non ergo conveniens videtur fuisse Patris protestatio.

3. Præterea, Christus docere incœpit post baptismum, et tamen in baptismo vox Patris ad eum audieudum homines non induxerat. Ergo nec in transfiguratione inducere debuit.

4. Præterea, non debent aliquibus dici ea quæ ferre non possunt, secundum illud Joan. xvi, 12: *Adhuc habeo vobis multa dicere, quæ non potestis portare modo.* Sed discipuli vocem Patris ferre non poterant: dicitur enim Matth. xvii, vers. 6, *quod audientes discipuli ceciderunt in faciem suam, et timuerunt valde.* Ergo non debuit vox paterna ad eos fieri.

In contrarium est auctoritas evangelicæ Scripturæ<sup>1</sup>.

CONCLUSIO. — Quemadmodum in Christi baptismo, ita et in transfiguratione convenienter Dei patris testimonium auditum fuit, ad designandam adoptionem filiorum Dei; imperfectam quidem per baptismi gratiam, perfectam vero per resurrectionis gloriam.

Respondeo dicendum quod adoptio filiorum Dei est per quamdam conformitatem imaginis ad Filium Dei naturalem. Quod quidem fit dupliciter: primo quidem fit per gratiam viæ, quæ est conformitas imperfecta; secundo, per gloriam patriæ, quæ erit conformitas perfecta, secundum illud I. Joan. iii, 2: *Nunc filii Dei sumus, et nondum apparuit quid erimus: scimus quoniam cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est.* Quia igitur gratiam per baptismum consequimur, in transfiguratione autem præmônstrata est claritas futuræ gloriæ, ideo tam in baptismo quam in transfiguratione conveniens fuit manifestari naturalem Christi

(1) Matth. xvii et Marc. ix. — Dicit quoque 8. Petrus (II. Pet. i): *Et hanc vocem nos audivimus de cælo allatam, cum essemus cum ipso in monte sancto.*

(2) Hinc Ecclesia in collecta festivitatis transfigurationis: *Deus qui in Unigeniti tui gloriosa*

filiationem testimonio Patris; quia solus est perfecte conscius illius perfectæ generationis simul cum Filio et Spiritu sancto.

Ad primum ergo dicendum, quod illud verbum referendum est ad æternam Dei locutionem, qua Deus Pater Verbum unicum protulit sibi coæternum. Et tamen potest dici quod licet idem corporali voce Deus protulerit, non tamen propter idem, sed ad ostendendum diversum modum quo homines participare possunt similitudinem filiationis æternæ.

Ad secundum dicendum, quod sicut in baptismo, ubi declaratum fuit mysterium primæ regenerationis, ostensa est operatio totius Trinitatis, per hoc quod fuit ibi Filius incarnatus, apparuit Spiritus sanctus in specie columbæ; et Pater fuit ibi declaratus in voce; ita etiam in transfiguratione, quæ est sacramentum secundæ regenerationis, tota Trinitas apparuit, Pater in voce, Filius in homine, Spiritus sanctus in nube clara: quia sicut in baptismo dat innocentiam, quæ per simplicitatem columbæ designatur, ita in resurrectione dabit electis suis claritatem gloriæ et refrigerium ab omni malo, quæ designantur in nube lucida<sup>2</sup>.

Ad tertium dicendum, quod Christus venerat gratiam actualiter dare, gloriam vero promittere verbo. Et ideo convenienter in transfiguratione inducuntur homines ut ipsum audiant, non autem in baptismo.

Ad quartum dicendum, quod conveniens fuit discipulos voce paterna terri et prosterni, ut ostenderetur quod excellentia illius gloriæ quæ tunc demonstrabatur, excedit omnem sensum et facultatem mortalium, secundum illud Exodi xxxiii, 20: *Non videbit me homo, et vivet.* Et hoc est quod Hieronymus dicit super Matth.<sup>3</sup>, quod *humana fragilitas conspectum majoris gloriæ ferre non sustinet.* Ab hac autem fragilitate sanantur homines per Christum<sup>4</sup>, eos in gloriam adducendo; quod significatur per hoc quod dixit eis: *Surcite, nolite timere.*

transfiguratione adoptionem filiorum perfectam voce delapsa nube lucida mirabiliter præsignasti....

(3) Sup. illud cap. xvii: *Audientes discipuli, ceciderunt, etc.*

(4) Quod sæpe sæpius tradit Apostolus: *Per*

## QUÆSTIO XLVI.

DE PASSIONE CHRISTI,  
IN DUODECIM ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de his quæ pertinent ad exitum Christi de mundo, et primo de passione ejus; secundo, de morte; tertio, de sepultura; quarto, de descensu ad inferos. Circa passionem occurrit triplex consideratio. Prima de ipsa passione; secunda, de causa efficiente passionis; tertia, de fructu passionis. Circa primum quærentur duodecim: 1. Utrum necesse fuerit Christum pati pro liberatione hominum. — 2. Utrum fuerit alius medus possibilis liberationis humanæ. — 3. Utrum ille modus fuerit convenientior. — 4. Utrum fuerit conveniens quod in cruce pateretur. — 5. De generalitate passionis ejus. — 6. Utrum dolor quem in passione sustinuit, fuerit maximus. — 7. Utrum tota anima ejus pateretur. — 8. Utrum passio ejus impediverit gaudium fruitionis. — 9. De tempore passionis. — 10. De loco. — 11. Utrum conveniens fuerit ipsum cum latronibus crucifigi. — 12. Utrum passio ipsius Christi sit divinitati attribuenda.

**ART. I. — UTRUM FUERIT NECESSARIUM CHRISTUM PATI PRO LIBERATIONE HUMANI GENERIS<sup>1</sup>.**

De his etiam Sent. III, dist. 20, art. 1, quæst. III, et art. 4, quæst. I, et Opusc. III, cap. 7.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non fuerit necessarium Christum pati pro humani generis liberatione. Humanum enim genus liberari non poterat nisi a Deo, secundum illud Isa. XLV, vers. 21: *Numquid non ego Dominus, et non est ultra Deus absque me? Deus justus et salvans non est præter me.* In Deum autem non cadit aliqua necessitas<sup>2</sup>, quia hoc repugnaret omnipotentiae ipsius. Ergo non fuit necessarium Christum pati.

2. Præterea, necessarium voluntario opponitur. Sed Christus propria voluntate est passus; dicitur enim Isa. LIII, 7: *Ob-latus est, quia ipse voluit.* Non ergo necessarium fuit eum pati.

3. Præterea, sicut Psal. XXIV, 10 dicitur: *Universæ viæ Domini misericordia et veritas.* Sed non videtur necessarium quod pateretur ex parte misericordiae divinæ, quæ sicut gratis dona tribuit, ita videtur quod gratis debita relaxet absque satisfactione: neque etiam ex

ipsum ambo accessum habemus ad Patrem (Eph. II). In quo habemus fiduciam et accessum in confidentia per fidem ejus (Ibid. III). Qui multos filios in gloriam adduxerat (Hebr. II).

(1) In hac quæstione non agitur de necessitate absoluta, sed tantum de necessitate ex hypothesi, ut patet præcipue ex respons. ad 3.

(2) Sive quæ significat indigentiam, quia nul-

parte divinæ justitiæ, secundum quam homo æternam damnationem meruerat. Ergo videtur non fuisse necessarium quod Christus pro liberatione hominum pateretur.

4. Præterea, angelica natura est excellentior quam humana, ut patet per Dionysium<sup>3</sup>. Sed pro reparatione angelicæ naturæ, quæ peccaverat, Christus non est passus. Ergo videtur quod nec etiam fuerit necessarium eum pati pro salute humani generis.

Sed contra est quod dicitur Joan. III, vers. 14: *Sicut Moyses exaltavit serpentem in deserto, sic oportet exaltari Filium hominis; ut omnis qui credit in eum, non pereat, sed habeat vitam æternam:* quod quidem de exaltatione in cruce intelligitur. Ergo videtur quod Christum oportuerit pati.

**CONCLUSIO.** — Quanquam necessarium non fuerit Christum pati aliqua coactionis necessitate, vel ex parte Dei, qui ipsum pati aliqua definiverat, nec ipsius qui voluntarie passus fuit, necessarium tamen et expediens fuit, ut sibi et nobis vitam promereretur æternam, pro nobis Patri satisfaciens, et ut omnem in hoc impleret Scripturam.

Respondeo dicendum quod, sicut Philosophus docet<sup>4</sup>, necessarium multipliciter dicitur: uno quidem modo quod secundum sui naturam impossibile est aliter se habere; et sic manifestum est quod non fuit necessarium Christum pati neque ex parte Dei, neque ex parte hominis; alio modo dicitur aliquid necessarium ex aliquo exteriori; quod quidem si sit causa efficiens, vel movens, facit necessitatem coactionis; utputa cum aliquis non potest ire propter violentiam detinentis ipsum: si vero illud exterius quod necessitatem inducit, sit finis, dicitur aliquid necessarium ex suppositione finis, quando scilicet finis aliquis aut nullo modo potest esse, aut non potest esse convenienter nisi<sup>5</sup> tali fine præsupposito. Non ergo fuit necessarium Christum pati necessitate coactionis neque ex parte Dei, qui Chri-

lius eget, sive quæ significat coactionem, quia necessitari ad aliquid agendum a nemine omnino potest, ut ait Nicolai.

(3) De div. nom. cap. 2, a princ. lect. 1.

(4) Metaph. lib. V, text. 6.

(5) Ita cum Mss. passim edit. antiqui et Nicolaj. Cod. Alcan.: *Nisi tali sine consupposito.* Al.: *Nisi tali præsupposito.*



stum definivit pati, neque etiam ex parte ipsius Christi, qui voluntarie passus est. Fuit autem necessarium necessitate finis: qui quidem potest tripliciter intelligi. Primo quidem ex parte nostra, qui per ejus passionem liberati sumus, secundum illud Joan. III, 14: *Oportet exaltari Filium hominis, ut omnis qui credit in eum non pereat, sed habeat vitam æternam*. Secundo, ex parte ipsius Christi, qui per humilitatem passionis meruit gloriam exaltationis; et ad hoc pertinet quod dicitur Luc. ult., 26: *Nonne oportuit Christum pati, et sic intrare in gloriam suam?* Tertio, ex parte Dei, cujus definitionem circa passionem Christi prænuntiatam in Scripturis, et præfigurata in observantia veteris Testamenti, oportebat impleri; et hoc est quod dicitur Luc. XXII, 22: *Filius hominis, secundum quod definitum est, vadit*; et Luc. ult., 44: *Hæc sunt verba quæ locutus sum ad vos, cum adhuc essem vobiscum, quoniam necesse est impleri omnia quæ scripta sunt in lege Moysi, et Prophetis, et Psalmis de me: quoniam sic scriptum est, et sic oportebat Christum pati, et resurgere a mortuis*.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de necessitate coactionis ex parte Dei.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de necessitate coactionis ex parte hominis Christi.

Ad tertium dicendum, quod hominem liberari per passionem Christi conveniens fuit et misericordiæ, et justitiæ ejus. Justitiæ quidem, quia per passionem suam Christus satisfecit pro peccato humani generis; et ita homo per justitiam Christi liberatus est: misericordiæ vero, quia cum homo per se satisfacere non posset pro peccato totius humanæ naturæ, ut supra dictum est (quæst. I, art. 2), Deus ei satisfactorem dedit Filium suum, secundum illud Roman. III, 24: *Justificati gratis per gratiam ipsius, per redemptionem quæ est in Christo Jesu, quem proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine ipsius*: et hoc fuit abundantioris misericordiæ quam si peccata absque satisfactione dimisisset. Unde dicitur Eph. I, 4: *Deus, qui dives est in misericordia, propter ni-*

*miam charitatem, qua dilexit nos, cum essemus mortui peccatis, convivificavit nos in Christo*.

Ad quartum dicendum, quod peccatum angelî non fuit remediabile, sicut peccatum hominis, ut ex supradictis in prima parte patet (qu. LXIV, art. 2).

## ART. II. — UTRUM FUERIT POSSIBILIS ALIUS MODUS LIBERATIONIS HUMANÆ QUAM PER PASSIONEM CHRISTI<sup>1</sup>.

De his etiam Sent. III, dist. 20, art. 4, quæst. I, et Opusc. I, cap. 17.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non fuerit possibilis alius modus liberationis humanæ quam per passionem Christi. Dicit enim Dominus<sup>2</sup>: *Nisi granum frumenti cadens in terram mortuum fuerit, ipsum solum manet; si autem mortuum fuerit, multum fructum affert*: ubi dicit Augustinus<sup>3</sup>, quod "seipsum granum dicebat. „ Nisi ergo mortem passus esset, aliter fructum nostræ liberationis non fecisset.

2. Præterea, Dominus<sup>4</sup> dicit ad Patrem: *Pater mi, si non potest hic calix transire, nisi bibam illum, fiat voluntas tua*. Loquitur autem ibi de calice passionis. Ergo passio Christi præteriri non poterat; unde et Hilarius dicit<sup>5</sup>: "Ideo calix transire non potest, nisi illum bibat, quia reparari nisi ex ejus passione non possumus."

3. Præterea, justitia Dei exigebat ut nemo a peccato liberaretur, Christo per passionem satisfaciente. Sed Christus suam justitiam non potest præterire; dicitur enim II, ad Timoth. II, 13: *Si non credimus, ille fidelis permanet, negare seipsum non potest*. Seipsum autem negaret, si justitiam suam negaret, cum ipse sit justitia. Ergo videtur quod non fuerit possibile alio modo hominem liberari quam per passionem Christi.

4. Præterea, fidei non potest subesse falsum. Sed antiqui Patres crediderunt Christum passurum. Ergo videtur quod non potuerit esse quin Christus pateretur.

Sed contra est quod Augustinus dicit<sup>6</sup>: "Istum modum quo nos per mediatorem Dei et hominum hominem Christum Jesum Deus liberare dignatur, asserimus bonum, et divinæ congruum dignitati; verum etiam ostenda-

(1) Qua de re jam dictum est (quæst. I, art. 2).

(2) Joan. XII, 24.

(3) Tract. 51 in Joan. circa med.

(4) Matth. XXVI, 42.

(5) Can. 31 in Matth. ad fin.

(6) De Trin. lib. XIII, cap. 10, circa princ.

mus non alium modum possibilem Deo defuisse, cujus potestati cuncta æqualiter subjacent. „

CONCLUSIO. — Quanquam alio modo quam per passionem potuerit Deus humanum genus liberare, supposita tamen divina præscientia, fuit impossibile alio modo quam per passionem hoc tantum bonum humano generi præstari.

Respondeo dicendum quod aliquid potest dici possibile vel impossibile dupliciter: uno modo simpliciter et absolute; alio modo ex suppositione. Simpliciter igitur et absolute loquendo, possibile fuit Deo alio modo hominem liberare quam per passionem Christi; quia *non est impossibile apud Deum omne verbum*<sup>1</sup>, ut dicitur Luc. i, 37. Sed ex aliqua suppositione facta, fuit impossibile. Quia enim impossibile est Dei præscientiam falli et ejus voluntatem seu dispositionem cassari, supposita præscientia et præordinatione Dei de passione Christi, non erat simul possibile Christum non pati, vel hominem alio modo quam per ejus passionem liberari. Et est eadem ratio de omnibus his quæ sunt præscita et præordinata a Deo, ut in prima parte habitum est (quæst. xiv, art. 13).

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus ibi loquitur, supposita præscientia et præordinatione Dei, secundum quam erat ordinatum ut fructus humanæ salutis non sequeretur, nisi Christo patiente.

Et similiter intelligendum est quod secundo objicitur: *Si non potest hic calix transire, nisi bibam illum*, scilicet propter hoc quod tu ita disposuisti: unde subdit: *Fiat voluntas tua*.

Ad tertium dicendum, quod hæc etiam justitia dependet ex voluntate divina, ab humano genere satisfactionem exigente pro peccato. Nam si voluisset absque omni satisfactione hominem a peccato liberare, contra justitiam non fecisset. Ille enim iudex non potest salva justitia culpam sine pœna dimittere, qui habet punire culpam in alium commissam, puta vel in alium hominem, vel in totam rempublicam, siue in superiorem principem. Sed Deus non ha-

bet aliquem superiorem, sed ipse est supremum et commune bonum totius universi. Et ideo si dimittat peccatum, quod habet rationem culpæ, ex eo quod contra ipsum committitur, nulli facit injuriam: sicut quicumque homo remittit offensam in se commissam absque satisfactione, misericorditer et non injuste agit. Et ideo David misericordiam petens dicebat<sup>2</sup>: *Tibi soli peccavi*; quasi dicat: Potes sine injustitia mihi dimittere.

Ad quartum dicendum, quod fides humana, et etiam Scripturæ divinæ, quibus fides instruitur, innituntur præscientiæ et præordinationi divinæ. Et ideo eadem ratio est de necessitate quæ provenit ex suppositione eorum, et de necessitate quæ provenit ex præscientia et voluntate divina.

ART. III. — UTRUM FUERIT ALIQUIS MODUS CONVENIENTIOR AD LIBERATIONEM HUMANI GENERIS QUAM PER PASSIONEM CHRISTI<sup>3</sup>.

De his etiam Sent. iii, dist. 18, art. 6, qu. iii corp. et dist. 10, art. 4, quæst. ii, et quol. iv, art. 2.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod alius modus convenientior fuisset liberationis humanæ quam per passionem Christi. Natura enim in sua operatione imitatur opus divinum, utpote a Deo mota et regulata. Sed natura non facit per duo quod per unum potest facere. Cum ergo Deus potuerit hominem liberare sola propria voluntate, non videtur conveniens fuisse quod ad liberationem humani generis Christi passio adderetur.

2. Præterea, ea quæ fiunt per naturam, convenientius fiunt quam ea quæ fiunt per violentiam: quia violentia est „ quædam excisio, seu casus ab eo quod est secundum naturam, „ ut dicitur<sup>4</sup>. Sed passio Christi mortem violentam induxit. Ergo convenientius fuisset ut Christus naturali morte moriendo hominem liberaret quam quod pateretur.

3. Præterea, convenientissimum videtur quod ille qui violenter et injuste detinet aliquid, per superioris potentiam spoliatur. Unde Isa. lxi, 3 dicitur: *Gratis venundati estis, et sine argento redimimini*. Sed diabolus nullum jus in homine habebat, quem per fraudem de-

(1) Hic per omne verbum intelligi debet omne illud quod intellectu concipi potest, siue quod contradictionem non implicat (Cf. part. i, q. xxv, artic. 3). (2) Psal. l, 6.

(3) Christus ipse nobis declarat per prophetas nullum alium modum fuisse convenientiorem. (Is. v): *Quid est quod ultra debui facere vineæ meæ, et non feci?* (4) De cælo, lib. ii, text. 18.



caperat, et per quamdam violentiam servituti subjectum detinebat. Ergo videtur convenientissimum fuisse quod Christus diabolum per solam potentiam spoliaret absque sua passione.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit<sup>1</sup>: "Sanandæ nostræ miseriæ convenientior modus alius non fuit quam per Christi passionem."

**CONCLUSIO.** — Convenientius fuit hominem liberari per passionem Christi, cum majora et potiora bona per eam consecuti fuerimus, quam per solam Dei voluntatem.

Respondeo dicendum quod tanto aliquis modus convenientior est ad assequendum finem, quanto per ipsum plura concurrunt quæ sunt expeditia fini. Per hoc autem quod homo per Christi passionem est liberatus, multa concurrerunt ad salutem hominis pertinentia præter liberationem a peccato. Primo enim per hoc homo cognoscit quantum Deus hominem diligit, et per hoc provocatur ad eum diligendum, in quo perfectio humanæ salutis consistit: unde Apostolus dicit<sup>2</sup>: *Commendat suam charitatem Deus in nobis: quoniam cum inimici essemus, Christus pro nobis mortuus est*<sup>3</sup>. Secundo, quia per hoc dedit nobis exemplum obedientiæ, humilitatis, constantiæ, justitiæ et cæterarum virtutum in passione Christi ostensarum, quæ sunt necessariæ ad humanam salutem: unde dicitur I. Petr. II, 21: *Christus passus est pro nobis, vobis relinquens exemplum, ut sequamini vestigia ejus*. Tertio, quia Christus per passionem suam non solum hominem a peccato liberavit, sed etiam gratiam justificantem et gloriam beatitudinis ei promeruit, ut infra dicetur (quæst. XLVIII). Quarto, quia per hoc est homini inducta major necessitas se immunem a peccato conservandi, qui se sanguine Christi redemptum cogitat a peccato, secundum illud I. Corinth. VI, 20: *Empti enim estis pretio magno: glorificate et portate Deum in corpore vestro*. Quinto, quia hoc ad majorem dignitatem hominis cessit, ut sicut homo victus fuerat et deceptus a diabolo, ita etiam homo esset qui diabolum vince-

ret; et sicut homo mortem meruit, ita homo moriendo mortem superaret. Unde dicitur I. Corinth. XV, 57: *Deo gratias, qui dedit nobis victoriam per Dominum nostrum Jesum Christum*. Et ideo convenientius fuit quod per passionem Christi liberaremur quam per solam Dei voluntatem.

Ad *primum* ergo dicendum, quod natura etiam, ut aliquid convenientius faciat, plura ad unum assumit, sicut duos oculos ad videndum, et idem patet in aliis.

Ad *secundum* dicendum, quod, sicut Chrysostomus dicit<sup>4</sup>, "Christus non sui mortem, quam non habebat, cum sit vita, sed hominum mortem venerat consumpturus. Unde non propria morte corpus deposuit, sed ab hominibus illatam sustinuit. Sed etsi ægrotavisset corpus ejus, et in conspectu omnium solveretur, inconveniens erat eum qui sanaret aliorum languores, habere proprium corpus affectum languoribus. Sed etsi absque morbo aliquo corpus<sup>5</sup> alicubi seorsum deposuisset, ac deinde se offerret, non crederetur ei de resurrectione disserenti. Quomodo enim pateret Christi in morte victoria, nisi coram omnibus eam patiens, per incorruptionem corporis probasset extinctam?"

Ad *tertium* dicendum, quod licet diabolus injuste invaserit hominem, tamen homo propter peccatum juste erat sub servitute diaboli derelictus a Deo. Et ideo convenientius fuit ut per justitiam homo a servitute diaboli liberaretur, Christo satisfaciente pro ipso per suam passionem. Fuit etiam hoc conveniens "ad vincendam superbiam diaboli, qui est desertor justitiæ et amator potentiæ, ut Christus diabolum vinceret et hominem liberaret, non per solam potentiam Deitatis, sed etiam per justitiam et humilitatem passionis," ut Augustinus dicit<sup>6</sup>.

#### ART. IV. — UTRUM CHRISTUS PATI DEBUERIT IN CRUCE<sup>7</sup>.

De his etiam Sent. III, dist. 20, art. 4, qu. II ad I, et Cont. gent. lib. IV, cap. 55 ad 17 et 18, et II quol. quæst. I, art. 2, et Opusc. II, cap. 236.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur

incarnat. Verbi et ejus adventu corporali, circa med.

(5) Ita cum potioribus Mss. editi passim. Al.: *Sed et si absque morte corpus, etc., perperam.*

(6) De Trin. lib. XIII, cap. 13, 14 et 15.

(7) Crux semper fuit incredulis scandalum;

(1) De Trin. lib. XIII, cap. 10, circa princ.

(2) Rom. V, 8.

(3) Hinc Ecclesia in benedictione ceret: "O inestimabilis dilectio charitatis! Ut servum redimeres, Filium tradidisti."

(4) Habetur express. ex Athanas., in lib. De

quod Christus non debuerit pati in cruce. Veritas enim debet respondere figuræ. Sed in figura Christi præcesserunt omnia sacrificia veteris Testamenti, in quibus animalia gladio necabantur, et postmodum igni cremabantur. Ergo videtur quod Christus non debuerit pati in cruce, sed magis gladio vel igne.

2. Præterea, Damascenus dicit <sup>1</sup>, quod Christus non debuerit assumere detractibiles <sup>2</sup> passiones. Sed mors crucis videtur fuisse maxime detractibilis et ignominiosa; unde dicitur Sap. II, 20: *Morte turpissima condemnemus eum*. Ergo videtur quod Christus non debuerit pati mortem crucis.

3. Præterea, de Christo dicitur: *Benedictus qui venit in nomine Domini*, ut patet Matth. XXI, 9. Sed mors crucis erat mors maledictionis, secundum illud Deut. XXI, 23: *Maledictus est a Deo qui pendet in ligno*. Ergo videtur quod non fuerit conveniens Christum crucifigi.

Sed contra est quod dicitur Philip. II, vers. 8: *Factus est obediens usque ad mortem, mortem autem crucis* <sup>3</sup>.

CONCLUSIO. — Congruum fuit, ut is, qui pro omnium salute moriturus advenerat, et pro peccato primi hominis satisfactorius, non aliam quam mortem crucis pateretur.

Respondeo dicendum quod convenientissimum fuit Christum pati mortem crucis. Primo quidem propter exemplum virtutis. Dicit enim Augustinus <sup>4</sup>: "Sapientia Dei hominem ad exemplum, quo recte viveremus, suscepit. Pertinet autem ad vitam rectam, ea quæ non sunt metuenda, non metuere. Sunt autem homines qui quamvis mortem ipsam non timeant, genus tamen mortis horrescunt. Ut ergo nullum genus mortis recte viventi homini metuendum esset, illius hominis cruce ostendendum

fuit. Nihil enim erat inter omnia genera mortis illo genere execrabilius et formidabilius. „ Secundo, quia hoc genus mortis maxime conveniens erat satisfactioni pro peccato primi parentis, quod fuit ex eo quod contra mandatum Dei pomum ligni vetiti sumpsit. Et ideo conveniens fuit quod Christus ad satisfaciendum pro illo peccato seipsum pateretur ligno affigi, quasi restituens quod Adam sustulerat, secundum illud Psal. LXVIII, 5: *Quæ non rapui, tunc exsolvebam* <sup>5</sup>. Unde Augustinus dicit in quodam sermone de passione <sup>6</sup>: "Contempsit Adam præceptum, accipiens ex arbore pomum; sed quicquid Adam perdidit, Christus in cruce invenit. „ Tertia ratio est, quia, ut Chrysostomus dicit in sermone de Passione <sup>7</sup>, "in excelso ligno et non sub tecto passus est, ut etiam ipsius aeris natura mundetur. Sed et ipsa terra simile beneficium sentiebat, decurrentis de latere sanguinis stillatione mundata. „ Et super illud Joan. III: *Oportet exultari Filium hominis*, dicit Theophylactus <sup>8</sup>: "Exultari audiens, suspensionem intelligas in altum, ut sanctificaret aerem, qui sanctificaverat terram ambulando in ea. „ Quarta ratio est, quia per hoc quod in alto moritur, ascensum nobis parat in cælum, ut Chrysostomus dicit <sup>9</sup>. Et inde est quod ipse dicit <sup>10</sup>: *Ego si exaltatus fuero a terra, omnia traham ad meipsum*. Quinta ratio est, quia hoc competit universali salvationi totius mundi. Unde Gregorius Nyssenus dicit <sup>11</sup>, quod "figura crucis a medio contactu <sup>12</sup> in quatuor extrema partita, significat virtutem et providentiam ejus qui in ea pependit, ubique diffusam. „ Chrysostomus etiam dicit <sup>13</sup> quod in cruce "expansis manibus moritur, ut altera manu veterem populum, altera eos qui ex gentibus sunt, trahat. „ Sexta ratio est, quia per

item et medelam ferret inde, hostis unde læserat. „

(6) Implic. serm. 101 de Temp., ante med.

(7) Seu hom. De cruce et latrone, aliqu. a princ.

(8) Et Athanas. lib. de passione et cruce Domini, a med.

(9) Id habet express. Athanas., loc. cit. art. præc. ad 2. (10) Joan. XII, 32.

(11) Serm. 1 De resurrect. vers. fin. et Damasc. Orth. fid. lib. IV, cap. 12, circa med., et August. epist. 140, al. 120, cap. 25.

(12) Ita cum Mss. editi passim. Al., *tractu*, quod vult Garcia.

(13) Hoc etiam habet Athanasius. loc. cit. art. præc. ad 2.

hinc Apostolus (I. Cor. I): *Verbum crucis pereuntibus quidem stultitia est: his autem qui salvi sunt virtus Dei est*. Et infra (ibid. 23): *Judæis quidem scandalum, gentibus autem stultitiam; ipsis autem vocatis Judæis atque Græcis, Dei virtutem et sapientiam*.

(1) Orth. fid. lib. III, cap. 20.

(2) Ita communiter. Ed. Rom., *detestabiles*, et infra, *detestabilis*; item in solutione, *detestabiles*.

(3) Vel expressius: *Humiliavit semetipsum factus obediens, etc.*

(4) Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 25.

(5) Ad id spectat illud Ecclesiæ: "Ut unde mors oriebatur, inde vita resurgeret, et qui in ligno vincebat, in ligno quoque vinceretur; „



hoc genus mortis diversæ virtutes designantur. Unde Augustinus dicit <sup>1</sup>: " Non frustra tale genus mortis elegit, ut latitudinis, et altitudinis, et longitudinis et profunditatis, de quibus Apostolus loquitur <sup>2</sup>, magister existeret. Nam latitudo quæ est in eo ligno, quod transversum desuper figitur, hoc ad bona opera pertinet, quia ibi extenduntur manus. Longitudo in eo quod ab ipso ligno usque ad terram conspicuum est: ibi enim quodammodo statur, id est persistitur et perseveratur; quod longanimitati tribuitur. Altitudo est in ea ligni parte quæ ab illa quæ transversum figitur, sursum versus relinquitur, hoc est ad caput crucifixi; quia bene sperantium superna expectatio est. Jam vero illud ex ligno, quod fixum occultatur, unde totum illud exurgit, profunditatem significat gratuita gratiæ. „ Et, sicut Augustinus <sup>3</sup> dicit, „ lignum, in quo fixa erant membra patientis, etiam cathedra fuit magistri docentis. „ Septima ratio est, quia hoc genus mortis plurimis figuris respondet. Ut enim Augustinus dicit in sermone De passione <sup>4</sup>, „ de diluvio aquarum humanum genus arca lignea liberavit; de Ægypto Dei populo recedente, Moyses mare virga divisit. et Pharaonem prostravit, et populum Dei redemit; idem Moyses lignum in aquam misit, et amaram aquam in dulcedinem commutavit; et ignea virga de spirituali petra salutis unda profertur; et ut Amalech vinceretur, circa virgam Moyses expansis manibus extenditur, et lex Dei arcæ Testamenti creditur lignæ, ut his omnibus ad lignum crucis, quasi per quosdam gradus, veniatur <sup>5</sup>. „

Ad primum ergo dicendum, quod altare holocaustorum, in quo sacrificia animalium offerebantur, erat factum de lignis, ut habetur Exodi xxvi, et quantum ad hoc veritas respondet figuræ; non autem oportet quod quantum ad omnia, quia jam non esset similitudo, sed veritas. ut Damascenus di-

cit <sup>6</sup>. Specialiter tamen, ut Chrysostomus dicit <sup>7</sup>, „ non caput ei amputatur, ut Joanni: neque sectus est, ut Isaias; ut corpus integrum, et indivisibile morti servet, et non fiat occasio volentibus Ecclesiam dividere. „ Loco autem materialis ignis fuit in holocausto Christi ignis charitatis.

Ad secundum dicendum, quod Christus detractibiles passiones assumere renuit, quæ pertinebant ad defectum scientiæ vel gratiæ, aut etiam virtutis; non autem illas quæ pertinent ad injuriam ab exteriori illatam; quinimo, ut dicitur Hebr. xii, 2, *Sustinuit crucem, confusione contempta.*

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit <sup>8</sup>, peccatum maledictum est, et per consequens mors, et mortalitas ex peccato proveniens. Caro autem Christi mortalis fuit, *similitudinem habens carnis peccati*: et propter hoc Moyses eam nominat maledictum; sicut et Apostolus nominat eam peccatum, dicens <sup>9</sup>: *Eum qui non noverat peccatum, pro nobis peccatum fecit*, scilicet propter poenam peccati. Nec ideo major invidia est, quia dixit: „ Maledictus est a Deo: nisi enim Deus peccatum odisset, et mortem nostram, non ad eam suscipiendam, atque tollendam Filium suum mitteret. Confiteri ergo maledictum suscepisse pro nobis, quem confiteris mortuum esse pro nobis. „ Unde Galat. iii, vers. 13 dicitur: *Christus nos redemit de maledicto legis, factus pro nobis maledictum.*

#### ART. V. — UTRUM CHRISTUS

OMNES PASSIONES SUSTINUERIT.

De his etiam infra, quest. XLVIII, art. 2.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus omnes passiones sustinuerit. Dicit enim Hilarius <sup>10</sup>: „ Unigenitus Dei ad peragendum mortis suæ sacramentum, consummasse se omne humanarum genus passionum testatur, cum inclinato capite emisit spiritum. „ Videtur ergo quod omnes passiones humanas sustinuerit.

(1) In lib. De gratia vet. et novi Testamenti, scilicet epist. 140, al. 120, cap. 26, a med.

(2) Juxta illud Apostoli (Ephes. iii, 18): *Ut possitis comprehendere cum omnibus sanctis quæ sit latitudo et longitudo, aut sublimitas, et profundum.*

(3) Super Joan. tract. 119, parum a princ.

(4) Hab. aliquid serm. 101 De temp., ante med.

(5) Ex his patet, ait Sylvius, D. Thomam supponere quod fidei est Christum Dominum vere

et proprie fuisse crucifixum; non autem Simonem Cyræneum in speciem Christi transformatum, ut fabulatus est Basilides.

(6) Orth. fid. lib. iii, cap. 26, in fin.

(7) Id etiam habet Athanasius, loc. cit. art. præc. ad 2.

(8) Contra Faustum lib. xiv, cap. 6.

(9) II. Cor. v, 21.

(10) De Trin. lib. x, aliquant. a princ.

2. Præterea, Isa. LII, 13 dicitur: *Ecce intelliget servus meus, et exaltabitur, et elevabitur, et sublimis erit valde; sicut obstupuerunt super eum multi, sic inglorius erit inter viros aspectus ejus, et forma ejus inter filios hominum.* Sed Christus est exaltatus, secundum hoc quod habuit omnem gratiam et omnem scientiam, pro quo *super eum multi* admirantes *obstupuerunt.* Ergo videtur quod *inglorius* fuerit, sustinendo omnem passionem humanam.

3. Præterea, passio Christi ordinata est ad liberationem hominis a peccato, ut supra dictum est (art. 3 huj. quæst.). Sed Christus venit liberare homines ab omni genere peccatorum. Ergo debuit pati omne genus passionum.

Sed *contra* est quod dicitur Joan. XIX, vers. 32, quod *militēs primī quidem fregerunt crura, et alterius qui crucifixus est cum eo; ad Jesum autem cum venissent, non fregerunt ejus crura.* Non ergo passus est omnem humanam passionem.

CONCLUSIO. — Passus est Christus omnes passiones humanas, non quidem secundum speciem, sed secundum genus, ut totum humanum etiam ex hoc liberasse genus diceretur.

Respondeo dicendum quod passiones humanæ possunt considerari dupliciter: uno modo quantum ad speciem; et sic non oportuit Christum pati omnem passionem, quia multæ passionum species sibi invicem contrariantur, sicut combustio in igne, et submersio in aqua: loquimur enim nunc de passionibus ab extrinseco illatis; quia passiones ab intrinseco causatas, sicut sunt ægritudines corporales, non decuit eum pati, ut supra dictum est (quæst. XIV, art. 4). Sed secundum genus passus est omnem passionem humanam. Quod quidem potest considerari tripliciter: uno modo ex parte hominum, a quibus passus est. Passus est enim aliquid et a gentilibus, et a Judæis, et a masculis, et a fœminis, ut patet de ancillis accusantibus Petrum. Passus est etiam et a principibus, et a ministris eorum, et a popularibus, secundum illud <sup>1</sup> Psal. II, 1: *Quare fre-*

*muerunt gentes, et populi meditati sunt inania? Astiterunt reges terræ, et principes convenerunt in unum adversus Dominum, et adversus Christum ejus.* Passus est etiam a familiaribus et notis; sicut patet de Juda eum prodente, et Petro ipsum negante <sup>2</sup>. Alio modo patet idem ex parte eorum in quibus homo potest pati. Passus est enim Christus in suis amicis eum deserentibus; in fama per blasphemias contra eum prolatas; in honore et glória per irrisiones et contumelias ei illatas; in rebus per hoc quod etiam vestibus spoliatus est; in anima per tristitiam, tædium et timorem; in corpore per vulnera et flagella. Tertio, potest considerari quantum ad corporis membra. Passus est enim Christus in capite pungentium spinarum coronam; in manibus et pedibus fixationem clavorum; in facie alapas et sputa, et in toto corpore flagella. Fuit etiam passus secundum omnem sensum corporeum: secundum tactum quidem, flagellatus et clavis confixus; secundum gustum, felle et aceto potatus; secundum olfactum, in loco fœtido cadaverum mortuorum, qui dicitur calvariæ, appensus patibulo; secundum auditum, laceratus vocibus blasphemantium et iridentium; secundum visum, videns matrem et discipulum quem diligebat, flentes <sup>3</sup>.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud Hilarii est intelligendum quantum ad omnia genera passionum, non autem quantum ad omnes species.

Ad secundum dicendum, quod similitudo ibi attenditur, non quantum ad numerum passionum et gratiarum, sed quantum ad magnitudinem utriusque; quia sicut sublimatus est in donis gratiarum super alios, ita dejectus est infra alios per ignominiam passionum.

Ad tertium dicendum, quod secundum sufficientiam una minima passio Christi suffecisset ad redimendum genus humanum ab omnibus peccatis; sed secundum convenientiam sufficiens fuit quod pateretur omnia genera passionum, sicut jam dictum est (in corp. art.).

stus desperationis vocem emisisse, ait Sylvius.

(3) Stantes autem exprimit sacer textus (Joan. XIX, 26), sed quis dubitat quin fuissent flentes in tam lamentabili spectaculo, quod extraneos quoque provocavit ad flendum? Hinc in quodam cantico suo Ecclesia: • Stabat Mater dolorosa, juxta crucem lacrymosa, dum pendebat Filius. •

(1) Quod Petrus applicat Christo cum apostolis (Act. IV, 25).

(2) Hic agitur tantum de generibus passionum quæ vi et malitia humana possunt effici: nam quod sectarii dogmatizant Christum dolores inferni ac damnatorum in hac vita passum, ejusdem est blasphemiae cum illo Calvini, Chri-



**ART. VI. — UTRUM DOLOR PASSIONIS CHRISTI FUERIT MAJOR OMNIBUS DOLORIBUS<sup>1</sup>.**

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod dolor passionis Christi non fuerit major omnibus aliis doloribus. Dolor enim patientis augetur secundum gravitatem et diuturnitatem passionis. Sed quidam martyres graviore passionem et diuturniores sustinuerunt quam Christus; sicut patet de Laurentio, qui est assatus in craticula; et de Vincentio, cujus carnes sunt ungulis ferreis laceratæ. Ergo videtur quod dolor Christi patientis non fuerit maximus.

2. Præterea, virtus mentis est mitigativa doloris, intantum quod Stoici posuerunt, tristitiam in animum sapientis non cadere; et Aristoteles posuit<sup>2</sup>, quod virtus moralis medium tenet in passionibus. Sed in Christo fuit perfectissima virtus mentis. Ergo videtur quod in Christo non fuerit maximus dolor.

3. Præterea, quanto aliquod patiens est magis sensibile, tanto major sequitur dolor passionis. Sed anima est sensibilior quam corpus, cum corpus sentiat ex anima: Adam etiam in statu innocentiae videtur corpus sensibilis habuisse quam Christus, qui assumpsit corpus humanum cum naturalibus defectibus. Ergo videtur quod dolor animæ patientis in purgatorio, vel in inferno, vel etiam dolor Adæ, si passus fuisset, major fuisset quam dolor passionis Christi.

4. Præterea, majoris boni amissio causat maiorem dolorem. Sed peccator peccando amittit majus bonum quam Christus patiando, quia vita gratiæ est melior quam vita naturæ: Christus etiam, qui amisit vitam post triduum resurrecturus, minus aliquid amisisse videtur quam illi qui amittunt vitam permansuri in morte. Ergo videtur quod dolor Christi non fuerit maximus dolorum.

5. Præterea, innocentia patientis diminuit dolorem passionis. Sed Christus innocenter est passus, secundum illud Jerem. xi, 19: *Ego autem quasi agnus mansuetus, qui portatur ad victimam*. Ergo

videtur quod dolor passionis Christi non fuerit maximus.

6. Præterea, in his quæ Christi sunt, nihil fuit superfluum. Sed minimus dolor Christi suffecisset ad finem salutis humanæ: habuisset enim infinitam virtutem ex persona divina. Ergo superfluum fuisset assumere maximum dolorum.

Sed *contra* est quod Thren. 1, 12 dicitur ex persona Christi: *Attendite, et videte, si est dolor sicut dolor meus*.

**CONCLUSIO.** — Dolores quos Christus passus est, omnes excesserunt dolores quos homines pati possunt in hac vita, non modo propter passionis acerbitatem, et generalitatem, verum etiam propter Christi patientis constitutionem et voluntariam dolorum assumptionem, quæ secundum quantitatem fini proportionata fuit.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, cum de defectibus assumptis a Christo ageretur (quæst. xv, art. 5 et 6), in Christo patiente fuit verus dolor et sensibilis, qui causatur ex corporali nocivo; et dolor interior, qui causatur ex apprehensione alicujus nocuenti, qui tristitia dicitur. Uterque autem dolor in Christo fuit maximus inter dolores præsentis vitæ. Quod quidem contigit propter quatuor: primo quidem propter causas doloris. Nam doloris sensibilis causa fuit læsio corporalis; quæ acerbitatem habuit, tum propter generalitatem passionis, de qua dictum est (art. præc. et qu. xv), tum etiam ex genere passionis, quia mors confixorum in cruce est acerbissima, quia configuntur in locis nervosis et maxime sensibilibus, scilicet in manibus et pedibus, et ipsum pondus corporis pendens continue auget dolorem; et cum hoc etiam est doloris diuturnitas, quia non statim moriuntur, sicut hi qui gladio interficiuntur. Doloris autem interioris causa fuit, primo quidem omnia peccata humani generis, pro quibus satisfaciebat patiando, unde ea quasi sibi adscribit, dicens<sup>3</sup>: *Verba delictorum meorum*; secundo, specialiter casus Judæorum et aliorum in ejus

(1) In hoc articulo S. Doctor refellit Cerdonem et alios hæreticos qui negarunt Christum vere esse passum, quem errorem sæpe sæpius Ecclesia profligavit. Hinc concil. Florentinum dixit: « Sacrosancta romana Ecclesia iūrmiter

credit, profitetur et prædicat Dei Filium vere passum, vere mortuum et sepultum; anathematizat, execratur et damnat omnem hæresim contrariam sapientem. »

(2) Eth. lib. 11, c. 2, 6, 7 et 9. (3) In Ps. xxi, 2

morte delinquentium, et præcipue discipulorum, qui scandalum passi sunt in Christi passione; tertio etiam amissio vitæ corporalis, quæ naturaliter est horribilis humanæ naturæ. Secundo, potest magnitudo doloris ejus considerari ex perceptibilitate patientis, et secundum animam et secundum corpus. Nam et secundum corpus erat optime complexionatus, cum corpus ejus fuerit formatum miraculose operatione Spiritus sancti; sicut et alia quæ per miracula facta sunt, fuerunt aliis potiora, ut Chrysostomus dicit <sup>1</sup> de vino in quod Christus aquam convertit in nuptiis: et ideo in eo maxime viguit sensus tectus, ex cujus perceptione sequitur dolor. Anima etiam secundum vires interiores efficacissime apprehendit omnes causas tristitiæ. Tertio, magnitudo doloris Christi patientis potest considerari ex doloris et tristitiæ puritate. Nam in aliis patientibus mitigatur tristitia interior, et etiam dolor exterior ex aliqua consideratione rationis, per quamdam derivationem, seu redundantiam a superioribus viribus ad inferiores: quod in Christo patiente non fuit, quia " unicuique virum permisit agere quod est ei proprium, " sicut Damascenus dicit <sup>2</sup>. Quarto, potest considerari magnitudo doloris Christi patientis ex hoc quod passio illa et dolor a Christo fuerunt assumpta voluntarie <sup>3</sup>, propter finem liberationis hominum a peccato: et ideo tantam quantitatem doloris assumpsit, quæ esset proportionata magnitudini fructus qui inde sequebatur. — Ex his igitur omnibus causis simul consideratis manifeste apparet quod dolor Christi fuerit maximus.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ratio illa procedit ex uno tantum prædictorum, scilicet ex læsione corporali, quæ est causa sensibilis doloris; sed ex aliis causis multo magis dolor Christi patientis augetur, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quod virtus moralis aliter mitigat tristitiam interiorem, et aliter exteriorem dolorem

sensibilem. Tristitiam enim interiorem diminuit directe, in ea medium constituendo, sicut in propria materia. Medium autem in passionibus virtus moralis constituit, ut in secunda parte habitum est (1 2, quæst. LXIV, art. 1 et 2), non secundum quantitatem rei, sed secundum quantitatem proportionis, ut scilicet passio non excedat regulam rationis. Et quia Stoici reputabant quod nulla tristitia esset ad aliquid utilis, ideo credebant quod totaliter a ratione discordaret, et per consequens quod totaliter esset sapienti vitanda. Sed secundum rei veritatem tristitia aliqua laudabilis est, ut Augustinus probat <sup>4</sup>, quando scilicet procedit ex sancto amore, utpote cum aliquis tristatur de peccatis propriis vel alienis. Assumitur etiam ut utilis ad finem satisfactionis pro peccato, secundum illud Apost. <sup>5</sup>: *Quæ secundum Deum est tristitia, pœnitentiam in salutem stabilem operatur*. Et ideo Christus, ut satisfaceret pro peccatis omnium hominum, assumpsit tristitiam, maximam quidem quantitate absoluta, non tamen excedentem regulam rationis. Dolorem autem exteriorem sensus virtus moralis directe non minuit, quia talis dolor non obedit rationi, sed sequitur corporis naturam; diminuit tamen ipsum indirecte per redundantiam a superioribus viribus in inferiores: quod in Christo non fuit, ut dictum est (in corp. et qu. præc. art. 2).

Ad *tertium* dicendum, quod dolor animæ separatæ patientis pertinet ad statum futuræ damnationis, quæ excedit omne malum hujus vitæ, sicut Sanctorum gloria excedit omne bonum præsentis vitæ. Unde cum dicimus Christi dolorem esse maximum, non comparamus ipsum dolori animæ separatæ <sup>6</sup>. Corpus autem Adæ pati non poterat, nisi peccaret; et sic fieret mortale, et passibile, et minus doleret patiens quam corpus Christi, propter rationes prædictas. Ex quibus etiam apparet quod etiamsi per impossibile ponatur quod Adam in statu innocentie passus fuisset

(1) Rom. xxi in Joan., a med.

(2) Orth. fid. lib. iii, cap. 15, a med.

(3) Quod non est intelligendum, ait Sylvius, quasi ultra modum ejus doloris quem naturaliter causare possunt causæ præsentis in se per miraculum intenderit; sed sic quod non avertit mentem a consideratione illorum quæ tristitiam afferre possunt, et reliquit unicuique tormento-

rum agere, et unicuique virum et potentiarum animæ agere et pati quod proprium est.

(4) De civit. Dei, lib. xiv, cap. 9, circa med.

(5) 11. Cor. vii, 10.

(6) Attamen non improbabile est aliquam purgatorii pœnam esse minus acerbam quoad intensiorem quam fuerit pœna Christi.



set, minor frisset dolor ejus quam Christi.

Ad *quartum* dicendum, quod Christus non solum doluit pro amissione vitæ corporalis propriæ, sed etiam pro peccatis omnium aliorum: qui dolor in Christo excessit omnem dolorem cujuscunque contriti; tum quia ex majori sapientia et charitate processit, ex quibus dolor contritionis augetur; tum etiam quia pro omnibus peccatis simul doluit, secundum illud Isa. LIII, 4: *Vere dolores nostros ipse tulit*. Vita autem corporalis Christi fuit tantæ dignitatis, et præcipue propter divinitatem unitam, quod de ejus amissione etiam ad horam magis esset dolendum quam de amissione vitæ alterius hominis per quantumcumque tempus. Unde et Philosophus dicit <sup>1</sup>, quod virtuosus tanto plus diligit vitam suam, quanto scit eam esse meliorem; et tamen eam exponit propter bonum virtutis. Et similiter Christus vitam suam maxime dilectam exposuit propter bonum charitatis, secundum illud Jer. XII, 7: *Dedi dilectam animam meam in manus inimicorum ejus*.

Ad *quintum* dicendum, quod innocentia patientis minuit dolorem passionis quantum ad numerum, quia cum nocens patitur, dolet non solum de pœna, sed etiam de culpa; innocens autem solum de pœna: qui tamen dolor in eo augetur ex innocentia, in quantum apprehendit nocumentum illatum ut magis indebitum: unde etiam et alii magis sunt reprehensibiles, si ei non compatiuntur, secundum illud Isa. LVII, 1: *Justus autem perit, et non est qui recogitet in corde suo*.

Ad *sextum* dicendum, quod Christus voluit genus humanum a peccatis liberare non sola potestate, sed etiam justitia. Et ideo non solum attendit quantum virtutem dolor ejus haberet ex Divinitate unita, sed etiam quantum dolor ejus sufficeret secundum humanam naturam ad tantam satisfactionem <sup>2</sup>.

(1) Ethic. lib. III, cap. 9, circa med.

(2) Hinc sicut maximum erat debitum ex peccatis nostris; ita maximos dolores assumpsit, ut sit inter offensam et pœnam proportio.

(3) Juxta mentem D. Thomæ, Christus passus est secundum totam animam; totalitate quidem essentiæ, quia tota essentia animæ patiebatur: totalitate autem potentiarum, quia omnes potentie passæ sunt.

(4) De anima lib. III, text. 6 et 2.

(5) De Trin. lib. XII, cap. 7, in fin

ART. VII. — UTRUM

CHRISTUS PASSUS FUERIT  
SECUNDUM TOTAM ANIMAM <sup>3</sup>.

De his etiam Sent. III, dist. 15, qu. II, art. 1, qu. III, et art. 3, quæst. II, et De verit. qu. XXVI, art. 3 ad 1, et art. 8 et 9, et quod. VII, art. 5, et Op. III, cap. 232.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non fuerit passus secundum totam animam. Anima enim patitur patiente corpore per accidens, in quantum est corporis actus. Sed anima non est actus corporis secundum quamlibet partem ejus: nam intellectus nullius corporis actus est, ut dicitur <sup>4</sup>. Ergo videtur quod Christus non fuerit passus secundum totam animam.

2. Præterea, quælibet potentia animæ patitur a suo objecto. Sed superioris partis rationis objectum sunt rationes æternæ " quibus inspicendis et consulendis intendit, " ut Augustinus dicit <sup>5</sup>. Ex rationibus autem æternis nullum potuit Christus pati nocumentum, cum in nullo ei contrarientur. Ergo videtur quod non fuerit passus secundum totam animam.

3. Præterea, quando passio sensibilis usque ad rationem pertingit, tunc dicitur completa passio, quæ in Christo non fuit; sed solum *propassio*, ut Hieronymus dicit <sup>6</sup>; unde et Dionysius dicit <sup>7</sup>, quod " passiones sibi illatas patiebatur secundum judicare solum <sup>8</sup>. " Non ergo videtur quod Christus secundum totam animam pateretur.

4. Præterea, passio dolorem causat; sed in intellectu speculativo non est dolor, quia " delectationi quæ est ab eo quod est considerare, nulla tristitia opponitur, " ut Philosophus dicit <sup>9</sup>. Ergo videtur quod Christus non pateretur secundum totam animam.

Sed *contra* est quod Ps. LXXXVII, 4 dicitur ex persona Christi: *Repleta est malis anima mea*; Glossa <sup>10</sup>: " Non vitiis, sed doloribus, quibus anima carni compatiatur, vel malis, scilicet pereuntis populi, compatiendo. " Non autem fuisset anima ejus his malis repleta, si non secundum totam animam passus esset. Ergo Christus est secundum totam animam passus <sup>11</sup>.

(6) Sup. illud Matth. XXVI: *Corpi contristari*.

(7) In epist. ad Jo. Evangelist. 10, circa med.

(8) Seu non aliter quam quod ea judicaret.

(9) Topic. lib. I, cap. 13, loc. 2.

(10) Interl. August.

(11) Hinc dixit Isaias (cap. I): *Omne caput lan-*

**CONCLUSIO.** — Cum tota essentia animæ conjungatur corpori existens tota in toto et tota in qualibet corporis parte, patiente corpore passus fuit Christus secundum totam animam et secundum omnes ejus inferiores potentias: non autem secundum rationem ex parte objecti, quod fuit illi ratio delectationis et gaudii; passus fuit autem secundum omnes passiones, ut radicanter in essentia animæ.

Respondeo dicendum quod totum dicitur respectu partium. Partes autem animæ dicuntur potentie ejus. Sic ergo dicitur anima tota pati, inquantum patitur secundum suam essentiam, vel inquantum secundum omnes suas potentias patitur. Sed considerandum est quod aliqua potentia animæ potest pati dupliciter: uno modo passione propria; quæ quidem est secundum quod patitur a suo objecto, sicut si visus patiatur ex superabundanti visibili: alio modo aliqua potentia patitur passione subjecti, super quod fundatur, sicut visus patitur patiente sensu tactus in oculo, super quem fundatur visus, puta cum oculus pungitur aut etiam distemperatur per calorem. — Sic igitur dicendum est quod si intelligamus totam animam ratione suæ essentiae, sic manifestum est totam animam Christi passam esse. Nam tota essentia animæ conjungitur corpori, ita quod tota est in toto, et tota in qualibet parte ejus. Et ideo, corpore patiente et disposito ad separationem ab anima, tota anima patiebatur. Si vero intelligamus totam animam secundum omnes potentias ejus, sic loquendo de passionibus propriis potentiarum, patiebatur quidem secundum omnes vires inferiores, quia in singulis viribus inferioribus animæ, quæ circa temporalia operantur, inveniebatur aliquid quod erat causa doloris Christi, sicut ex supra dictis patet (art. præc.); sed secundum hoc superior ratio non patiebatur in Christo ex parte sui objecti, scilicet Dei <sup>1</sup>, qui non erat animæ Christi causa doloris, sed delectationis et gaudii: secundum autem illum modum passionis quo potentia aliqua dicitur pati ex parte sui subje-

cti, sic omnes potentie animæ Christi patiebantur: omnes enim potentie animæ radicanter in essentia ejus, ad quam pervenit passio, passo corpore, cuius est actus.

Ad *primum* ergo dicendum, quod licet intellectus, secundum quod est potentia quædam, non sit corporis actus, essentia tamen animæ est corporis actus, in qua radicitur potentia intellectiva, ut in prima parte habitum est (qu. LXXVII, art. 6 et 8).

Ad *secundum* dicendum, quod illa ratio procedit de passione quæ est ex parte proprii objecti, secundum quam superior ratio in Christo passa non fuit.

Ad *tertium* dicendum, quod dolor tunc dicitur esse passio perfecta, per quam anima perturbatur, quando passio sensitivæ partis pertingit usque ad immutandam rationem a rectitudine sui actus, ut scilicet sequatur passionem, et non habeat liberum arbitrium super eam. Sic autem passio sensitivæ partis non pervenit in Christo usque ad rationem, sed ex parte subjecti, sicut dictum est (in corp. art.).

Ad *quartum* dicendum, quod intellectus speculativus non potest habere dolorem vel tristitiam ex parte sui objecti, quod est *verum* absolute consideratum, quod est perfectio ejus; potest tamen ad ipsum pertingere dolor vel causa doloris per modum jam dictum (in corp. art.).

#### ART. VIII. — UTRUM

##### TOTA ANIMA CHRISTI

##### IN PASSIONE FRUERETUR FRUITIONE BEATA <sup>2</sup>.

De his etiam Sent. III, dist. 15, qu. II, art. 3, qu. II, et De ver. quæst. X, art. 2 ad 3, et quæst. XXVI, art. 9 et 10, et quod. I, q. II, art. 2 corp. et Op. II, cap. 238 et 239.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod anima Christi in articulo illius passionis non tota frueretur fruitione beata. Impossibile est enim simul dolere et gaudere, cum dolor et gaudium sint contraria. Sed anima Christi tota patiebatur dolorem in tempore passionis, ut supra habitum est (art. præc.). Non ergo poterat esse ut tota frueretur.

2. Præterea, Philosophus dicit <sup>3</sup> quod tristitia, si sit vehemens, non solum impedit delectationem contrariam, sed

*gaudium et omne cor marcescens. A planta pedis usque ad verticem non est in eo sanitas.*

(1) Sed patiebatur ratione peccatorum hominum quæ ratio superior apprehendebat ut Dei offensa, et inde sequebatur tristitia, quæ non solum appetitum sensitivum, verum etiam voluntatem afficiebat.

(2) Docet S. Doctor quod in passione Christi tota ejus anima, si essentiam spectemus, fruebatur beatitudine, non tota autem, si potentias.

(3) Ethic. lib. VII, implic. cap. ult.



quamcumque; et e converso <sup>1</sup>. Dolor autem passionis Christi fuit maximus, ut ostensum est (art. 6 hujus quæst.); et similiter delectatio fruitionis est maxima, ut in principio secundæ partis habitum est (1 2, quæst. iv). Non ergo potuit esse quod anima Christi tota simul pateretur et frueretur.

3. Præterea, fruitio beata est secundum cognitionem et amorem divinorum, ut patet per Augustinum <sup>2</sup>. Sed non omnes vires animæ attingunt ad cognoscendum et amandum Deum. Non ergo tota anima Christi fruebatur.

Sed *contra* est quod Damaseenus dicit <sup>3</sup>, quod "Divinitas Christi permisit carni agere et pati quæ propria." Ergo pari ratione, cum proprium esset animæ Christi, inquantum erat beata, quod frueretur, passio ejus fruitionem non impediabat.

**CONCLUSIO.** — Quanquam tota anima Christi per essentiam Deo frueretur in passione, non tamen secundum omnes suas potentias, sed solum superior in illo rationis pars proprio actu beatorum fruitione fruebatur.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est prius (art. præc.), tota anima potest intelligi et secundum essentiam, et secundum omnes ejus potentias. Si autem intelligatur secundum essentiam, sic tota anima fruebatur, inquantum est subiectum superioris partis animæ, ejus est frui Divinitate: ut sicut passio ratione essentiae attribuitur superiori parti animæ, ita e converso fruitio ratione superioris partis animæ attribuitur essentiae. Si vero accipiamus totam animam ratione omnium potentiarum ejus, sic non tota anima fruebatur, nec directe quidem, quia fruitio non potest esse actus cujuslibet partis animæ <sup>4</sup>; nec per redundantiam gloriæ, quia dum Christus erat viator, non fiebat redundantia gloriæ a superiori parte in inferiorem, nec ab anima in corpus. Sed quia nec e converso superior pars animæ impediatur circa id quod est sibi proprium per inferiorem, consequens est

quod superior pars animæ perfecte fruebatur, Christo patiente.

Ad *primum* ergo dicendum, quod gaudium fruitionis non contrariatur directe dolori passionis, quia non sunt de eodem. Nihil autem prohibet, contraria eidem inesse non secundum idem. Et sic gaudium fruitionis potest pertinere ad superiorem partem rationis per proprium actum; dolor autem passionis secundum subiectum. Ad essentiam vero animæ pertinet dolor passionis ex parte corporis, ejus est forma; gaudium vero fruitionis ex parte potentiae, cui subji-  
eitur.

Ad *secundum* dicendum, quod verbum illud Philosophi habet veritatem ratione redundantiae, quæ naturaliter fit ab una potentia animæ in aliam; sed hoc in Christo non fuit, ut supra dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quod ratio illa procedit de totalitate animæ quantum ad ejus potentias.

**ART. IX. — UTRUM CHRISTUS  
FUERIT CONVENIENTI TEMPORE PASSUS.**

De his etiam infra, art. 10 corp.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non fuerit convenienti tempore passus. Passio enim Christi figurabatur per immolationem agni paschalis; unde et Apostolus dicit <sup>5</sup>: *Pascha nostrum immolatus est Christus*. Sed agnus paschalis immolabatur quarta decima die ad vespem, ut dicitur Exodi cap. xii. Ergo videtur quod Christus tunc debuerit pati; quod patet esse falsum: nam tunc Pascha cum suis discipulis celebravit, secundum illud Marci cap. xiv, 12 <sup>6</sup>: *Primo die azymorum, quando Pascha immolabant*; sequenti autem die passus fuit.

2. Præterea, passio Christi dicitur ejus exaltatio, secundum illud Joan. iii, 14: *Oportet exaltari Filium hominis*. Ipse autem Christus dicitur sol justitiæ, ut patet Malaeh. ult. 7. Ergo videtur quod debuerit pati hora sexta, quando sol est in sua maxima exaltatione: cujus contra-

(5) 1. Cor. v, 7.

(6) Sic enim ibi (vers. 6): *Et servabilis* (scilicet agnum) *usque ad quartam decimam diem mensis hujus, immolabitque eum universa multitudo filiorum Israel ad vespem*.

(7) Ubi dicitur (vers. 2): *Vobis timentibus nomen meum orietur sol justitiæ, et sanitas in penis ejus*.

(1) Nimirum quod si delectatio sit vehemens, non tantum oppositam, sed omnem prorsus tristitiam excludit.

(2) De doctr. christ. lib. i, cap. 4 et 10.

(3) Orth. fid. lib. iii, cap. 15, a med.

(4) Seu cujuslibet facultatis juxta locutionem Philosophi, qui vulgo sic appellat facultates animæ, quamvis proprie partes non sint.

rium videtur per id quod dicitur Marci cap. xv, 25: *Erat autem hora tertia, et crucifixerunt eum.*

3. Præterea, sicut sol in hora sexta maxime exaltatur quolibet die, ita in solstitio æstivali maxime exaltatur quolibet anno. Debuit ergo magis pati circa tempus solstitii æstivalis quam circa tempus æquinocitii vernalis.

4. Præterea, per præsentiam Christi in mundo mundus illuminabatur, secundum illud Joan. ix, 5: *Quamdiu sum in mundo, lux sum mundi.* Conveniens igitur fuisset humanæ salutis, ut diutius in hoc mundo vixisset; ita quod non pateretur in juvenili ætate, sed magis in senili.

Sed contra est quod dicitur Jo. xiii, 1: *Sciens Jesus quia venit hora ejus, ut transcat de hoc mundo ad Patrem*; et <sup>1</sup> dicit: *Nondum venit hora mea*; ubi dicit Augustinus <sup>2</sup>: "Ubi tantum fecit quantum sufficere judicavit, venit hora ejus, non necessitatis, sed voluntatis. "Convenienti igitur tempore passus est.

CONCLUSIO. — Cum voluntas Christi, cui ejus passio subjecta fuit, divina sapientia regeretur, perspicuum est Christi passionem convenienti tempore peractam esse.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. 1 hujus quæst.), passio Christi subjecta erat ejus voluntati. Voluntas autem ejus regebatur divina sapientia, quæ omnia convenienter et suaviter disponit, ut dicitur Sap. viii. Et ideo dicendum est quod convenienti tempore passio Christi celebrata est. Unde Augustinus <sup>3</sup> dicit: "Omnia propriis locis et temporibus gessit Salvator."

Ad primum ergo dicendum, quod quidam dicunt, Christum fuisse passum quarta decima luna, quando Judæi Pascha immolabant; unde et Joan. xviii, vers. 28 dicitur quod Judæi *non introierunt in prætorium Pilati ipso die passionis, ut non contaminarentur, sed ut manducarent Pascha*: ubi Chrysostomus dicit <sup>4</sup> quod "tunc Judæi faciebant Pascha; ipso vero ante unam diem celebravit Pascha, reservans suam occisionem sextæ

feriæ, quando vetus Pascha fiebat. "Cui videtur consonare quod dicitur Joan. cap. xiii, quod *ante diem festum Paschæ, Christus, facta cæna, pedes discipulorum lavit.* — Sed contra hoc videtur esse quod dicitur Matth. xxvi, 17, quod *prima die azymorum accesserunt discipuli ad Jesum, dicentes: Ubi vis paremus tibi comedere Pascha?* Ex quo patet quod "cum primus dies azymorum dicatur quartus decimus dies mensis primi, quando agnus immolabatur, et luna plenissima est, " ut Hieronymus dicit sup. illud Matth. cap. xxvi: *Prima die azymorum accesserunt, etc.*, constat quarta decima luna Christum cœnam fecisse, et quinta decima eum esse passum. Et hoc expressius manifestatur per id quod dicitur Marci xiv, 12: *Primo die azymorum, quando Pascha immolabant, etc.*, et Luc. xxii, 7: *Venit dies azymorum, in quo necesse erat occidi Pascha.* — Et ideo quidam dicunt quod Christus die convenienti, id est, quarta decima luna, Pascha cum discipulis suis manducavit, "demonstrans quod usque ad ultimum diem non erat contrarius legi, " ut Chrysostomus dicit <sup>5</sup>; sed Judæi occupati circa procurationem mortis Christi, contra legem, celebrationem Paschæ in crastinum distulerunt. Et propter hoc de his dicitur quod in die passionis Christi noluerunt intrare prætorium, "ut non contaminarentur, sed ut manducarent Pascha. " — Sed nec istud videtur esse consonum verbis Marci dicentis: *Primo die azymorum, quando Pascha immolabant.* Simul ergo Christus et Judæi vetns Pascha celebraverunt. Et, sicut Beda dicit <sup>6</sup>, "licet Christus, qui est Pascha nostrum, sit crucifixus sequenti die, " hoc est, quinta decima luna; " tamen nocte, qua agnus immolabatur, corporis sanguinisque sui discipulis tradens mysteria celebranda, et a Judæis tentus ac ligatus, ipsius immolationis, hoc est passionis suæ, sacravit exordium. " Cum autem dicitur Joan. cap. xiii: *Ante diem festum Paschæ*, intelligitur hoc fuisse quarta decima luna, quod tunc evenit quinta feria: nam, luna existente quinta decima, erat dies solemnissimus Paschæ apud Judæos: et

(1) Joan. ii, 4 (2) Tract. 8 in Joan. ad fin.

(3) Alius auctor, in lib. Quæstionum veteris et novi Testamenti, quæst. lv, in princ.

(4) Hom. lxxxii in Joan. a med.

(5) Sup. Matth. hom. lxxxiii, a princ.

(6) Celebraverunt Pascha juxta præscriptum legis luna decima quarta ad vespem; et ideo orta est in prioribus Ecclesiæ sæculis hæresis quarto-decimanorum.

(7) Sup. Marc., cap. xiii, secundum ejus ord.



sic eundem diem, quem Joannes nominat *ante diem festum Paschæ*, propter distinctionem naturalem dierum, Matthæus nominat primum diem azymorum, quia secundum ritum Judaicæ festivitatis solemnitas incipiebat a vespera præcedentis diei. Quod autem dicitur, eos comesturos esse Pascha in quinta decima luna, intelligendum est quod ibi Pascha non dicitur agnus paschalis, qui immolatus fuerat decima quarta luna; sed dicitur cibus paschalis, id est, azymi panes, quos oportebat comedi a mundis. Unde Chrysostomus <sup>1</sup> aliam expositionem ponit, quod Pascha potest accipi pro toto festo Judæorum, quod septem diebus agebatur.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit <sup>2</sup>, "hora erat quasi sexta <sup>3</sup>, cum traditus est Dominus crucifigendus a Pilato, „ ut Joan. dicit; „ enim erat plene sexta, sed quasi sexta, id est, peracta quinta, et aliquid etiam de sexta esse cœperat, donec completa sexta, Christo pendente in cruce, tenebræ fierent. Intelligitur autem fuisse hora tertia cum clamaverunt Judæi, ut Dominus crucifigeretur: et veracissime demonstratur tunc eos crucifixisse, quando clamaverunt. Ergo ne quisquam cogitationem tanti criminis aversus a Judæis in milites converteret, *Erat*, inquit, *hora tertia, et crucifixerunt eum*, ut illi eum potius crucifixisse inveniantur qui hora tertia, ut crucifigeretur, clamaverunt. Quanquam non desunt qui Parasceven, quam Joannes commemorat dicens: *Erat Parasceve hora quasi sexta*, horam diei tertiam velint intelligi. Parasceve quippe interpretatur præparatio. Verum autem Pascha, quod in passione Domini celebratur, incœpit præparari ab hora noctis nona, quando scilicet omnes principes sacerdotum dixerunt: *Reus est mortis*. Ab illa ergo noctis hora usque ad Christi crucifixionem, occurrit hora Parasceves sexta, secundum Joannem, et hora diei tertia secundum Marcum. „ — Quidam tamen dicunt quod hæc diversitas ex peccato scriptoris apud

Græcos contigit: nam figuræ, quibus tria et sex repræsentantur, satis sunt propinquæ apud eos.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dicitur in lib. De quæstionibus veteris et novi Testamenti <sup>4</sup>, "Tunc voluit Dominus passione sua mundum redimere et reformare, quando eum creaverat, id est, in æquinocio, unde mundus initium cepit, et dies super noctem increvit; quia per passionem Salvatoris a tenebris ad lucem perducimur. „ Et quia perfecta illuminatio erit in secundo adventu Christi, ideo tempus secundi adventus æstati comparatur Matth. xxiv, 32, ubi dicitur: *Cum ramus ejus jam tener fuerit, et folia nata, scitis quia prope est æstas: ita et vos, cum videritis hæc omnia, scitote quia prope est, et in januis*; et tunc etiam erit maxima Christi exaltatio.

Ad quartum dicendum, quod Christus in juvenili ætate pati voluit propter tria <sup>5</sup>. Primo quidem, ut ex hoc magis suam dilectionem commendaret, quod vitam suam pro nobis dedit, quando erat in perfectissimo statu. Secundo, quia non conveniebat, ut in eo appareret naturæ diminutio, sicut nec morbus, ut supra dictum est (quæst. xiv, art. 4). Tertio, ut in juvenili ætate moriens et resurgens, futuram resurgentium qualitatem in seipso Christus præmonstraret; unde dicitur Ephes. iv, 13: *Donec occurramus omnes in unitatem fidei et agnitionis Filii Dei in virum perfectum, in mensuram ætatis plenitudinis Christi*.

#### ART. X. — UTRUM CHRISTUS

FUERIT CONVENIENTI LOCO PASSUS <sup>6</sup>.

De his etiam supra, quæst. xxxv, art. 7 ad 1, et infra, qu. lxxxii, art. 3 ad 1, et Op. lx, c. 18.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod non convenienti loco Christus passus fuerit. Christus enim passus est secundum carnem humanam: quæ quidem concepta fuit ex virgine in Nazareth, et nata in Bethlehem. Ergo videtur quod non in Jerusalem, sed in Nazareth vel in Bethlehem pati debuisset.

2. Præterea, veritas debet respondere figuræ. Sed passio Christi figurabatur

exitum tenderet et proxime instaret sexta.

(1) Quæst. lv, inter op. Aug.

(5) De anno ætatis Christi magna est difficultas. Baronius et alii existimant Christum fuisse mortuum anno trigesimo quarto inchoato; alii vero dicunt anno suæ ætatis trigesimo tertio inchoato fuisse passum et mortuum.

(6) Scilicet in Jerusalem.

(1) Ibidem, a med.

(2) De cons. Evang. lib. iii, cap. 13.

(3) Judæi dividebant noctem in quatuor vigiliis, et diem in quatuor horas: *primam, tertiam, sextam et nonam*. Hinc Joannes dixit Christum esse mortuum ad sextam, scilicet paulo ante meridiem, et Marcus dicere potuit eum crucifixum tertia hora, id est, quum jam illa hora ad

per sacrificia veteris legis: hujusmodi autem sacrificia offerebantur in templo. Ergo videtur quod et Christus in templo pati debuerit, et non extra portam civitatis.

3. Præterea, medicina debet morbo respondere. Sed passio Christi fuit medicina contra peccatum Adæ: Adam autem non fuit sepultus in Jerusalem, sed in Hebron; dicitur enim Josue xiv, 15: *Nomen Hebron ante vocabatur Chariâth-Arbe; Adam maximus ibi inter Enacim situs est*<sup>1</sup>. Ergo videtur quod Christus in Hebron, et non in Jerusalem pati debuerit.

Sed *contra* est quod dicitur Luc. xiii, vers. 33: *Non capit prophetam perire extra Jerusalem*. Sed Christus fuit propheta. Convenienter ergo passus est in Jerusalem.

CONCLUSIO. — Sicut Christus convenienti tempore, ita et convenienti loco, extra civitatem in Calvariæ monte passus fuisse dicitur.

Respondeo dicendum quod, sicut dicitur in lib. Quæst. vet. et novi Testam.<sup>2</sup>, "omnia propriis locis et temporibus gessit Salvator; quia sicut omnia tempora sunt in manu ejus, ita etiam omnia loca: et ideo sicut convenienti tempore Christus passus est, ita etiam convenienti loco:

Ad primum ergo dicendum, quod Christus convenientissime in Jerusalem passus est. Primo quidem quia Jerusalem erat locus a Deo electus ad sacrificia sibi offerenda; quæ quidem figuralia sacrificia figurabant Christi passionem, quod est verum sacrificium, secundum illud Ephes. v, 2: *Tradidit semetipsum hostiam et oblationem in odorem suavitatis*. Unde Beda dicit in quadam homilia<sup>3</sup>, quod, "appropinquante hora passionis, Dominus appropinquare voluit loco passionis, scilicet Jerusalem<sup>4</sup>, quo pervenit ante sex dies Paschæ; sicut agnus paschalis ante sex dies Paschæ, id est, decima luna, secundum præceptum legis ad locum immolationis ducebatur. Secundo, quia virtus passionis ejus ad totum mundum diffundenda e-

rat, in medio terræ habitabilis<sup>5</sup> pati voluit, id est, in Jerusalem. Unde dicitur Psal. lxxiii, 12: *Deus autem Rex noster ante sæcula operatus est salutem in medio terræ*, id est, in Jerusalem, quæ dicitur esse umbilicus terræ. Tertio, quia hoc maxime conveniebat humilitati ejus: ut scilicet sicut turpissimum genus mortis elegit, ita etiam ad ejus humilitatem pertinuit quod in loco tam celebri confusionem pati non recusavit. Unde Leo Papa dicit in quodam sermone Epiphani. 6: "Qui servi susceperat formam, Bethlehem prælegit nativitati, Jerusalem passioni." Quarto, ut ostenderet a principibus populi Judæorum exortam esse iniquitatem occidentium ipsum; et ideo in Jerusalem, ubi principes morabantur, voluit pati; unde dicitur Act. iv, vers. 27: *Convenerunt in ista civitate adversus sanctum puerum tuum Jesum, quem unxisti, Herodes et Pontius Pilatus cum gentibus et populis Israel*.

Ad secundum dicendum, quod Christus non in templo aut in civitate, sed extra portam passus est, propter tria. Primo quidem ut veritas responderet figuræ. Nam vitulus et hircus, qui solemnissimo sacrificio ad expiationem totius multitudinis offerebantur, extra castra comburebantur, ut præcipitur Lev. xvi. Unde dicitur Heb. xiii, 11: *Quorum animalium infertur sanguis pro peccato in sancta per pontificem, horum corpora cremantur extra castra. Propter quod et Jesus, ut sanctificare per suum sanguinem populum, extra portam passus est*. Secundo, ut per hoc daret nobis exemplum exeundi a mundana conversatione. Unde ibidem subditur: *Exeamus igitur ad eum extra castra, improprium ejus portantes*. Tertio, ut Chrysostomus in serm. de Passione<sup>7</sup> dicit, "noluit Dominus pati sub tecto, non in templo Judaico, ne Judæi subtraherent sacrificium salutare, ne putares pro illa tantum plebe oblatum: et ideo foras civitatem, foras muros, ut scias sacrificium esse commune, quod totius est terræ oblatio, quod communis est purificatio."

Ad tertium dicendum, quod, sicut Hie-

(1) Cod. Alcan. alique et editi veteres: *in terra* (vel *intra*) *Enachim situs erat* (item est).

(2) Quæst. lv, inter op. Aug.

(3) In Dom. Palmarum, in princ.

(4) Al., *in Jerusalem*.

(5) In medio ævo Jerusalem credebatur esse

in medio terræ; et omnes populi veteres eamdem laudem vindicarunt in gratiam omnium civitatum celeberrimarum. Athenæ a Græcis quoque dictæ sunt esse in umbilico terræ.

(6) I in eo festo, cap. 2, a princ.

(7) Seu de cruce et latrone, aliquant. a princ.



ronymus dicit <sup>1</sup>, "quidam exposuit Calvar æ locum, in quo sepultus est Adam <sup>2</sup>, ideo sic appellatum, quia ibi antiqui hominis sit conditum caput. Favorabilis interpretatio, et mulcens aurem populi, nec tamen vera. Extra urbem enim et foras portam loca sunt in quibus truncantur capita damnatorum; et calvariae, id est, decollatorum sumpsere nomen. Propterea autem ibi crucifixus est Jesus, ut ubi prius erat area damnatorum, ibi erigerentur vexilla martyrii. Adam <sup>3</sup> vero sepultum juxta Hebron et Arbee, in Jesu filii Nave volumine legimus. "Magis autem Jesus crucifigendus erat in loco communi damnatorum, quam juxta sepulcrum Adæ, ut ostenderetur quod crux Christi non solum erat in remedium contra peccatum personale ipsius Adæ, sed etiam contra peccatum totius mundi.

**ART. XI. — UTRUM CONVENIENS FUERIT CHRISTUM CUM LATRONIBUS CRUCIFIGI.**

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quod non fuerit conveniens Christum cum latronibus crucifigi. Dicitur enim II. Cor. vi, 14: *Quæ participatio justitiæ cum iniquitate?* Sed Christus factus est nobis justitia a Deo <sup>4</sup>; iniquitas autem pertinet ad latrones. Non ergo fuit conveniens ut Christus simul cum latronibus crucifigeretur.

2. Præterea, super illud Matth. xxvi: *Si oportuerit me mori tecum, non te negabo*, dicit Origenes <sup>5</sup>: "Mori cum Jesu pro omnibus moriente hominum non erat. " Et Ambrosius sup. illud Luc. xxii: *Paratus sum tecum et in carcerem, et in mortem ire*: "Passio, inquit, Domini æmulos <sup>6</sup> habet, pares non habet. " Multo igitur minus conveniens videtur quod Christus simul cum latronibus pateretur.

3. Præterea, Matth. xxvii, 44 dicitur quod *latrones, qui crucifixi erant cum eo, improperebant ei*. Sed Luc. xxiii, 42 dici-

(1) Super Matth., sup. illud c. xxvii: *Et venerunt in locum*, etc.

(2) Ita sentiunt Origenes, tract. xv in Matth., Epiph. hæres. 46, August. serm. 71 de Tempore, Chrysost. hom. 84 in Joan., Athanas. lib. de passione, Cyprian. serm. De resurrect., Ambrosius, lib. v, epist. 19, Tertull. lib. ii cont. Marc., c. 4, et multi alii.

(3) Adam ille de quo fit mentio Josue potest significare hominem qui fuerit statura proceræ, utpote de genere Enacim, ut animadvertit Sylvius.

(4) Sicut I. Cor. i, 30: *Factus est nobis sapientia a Deo, et justitia, et sanctificatio, et redemptio*.

tur quod unus eorum qui crucifixus erat cum Christo, ei dicebat: *Memento mei, Domine, dum veneris in regnum tuum*. Ergo videtur quod præter latrones blasphemantes, fuerit cum eo crucifixus alius non blasphemans: et sic videtur inconvenienter ab Evangelistis narratum quod Christus fuerit cum latronibus crucifixus.

Sed contra est quod Isa. liii, 12 fuerat prophetatum <sup>7</sup>: *Et cum sceleratis reputatus est*.

**CONCLUSIO.** — Congruit ut secundum divinam ordinationem Christus cum duobus crucifigeretur latronibus, ad eam, quæ in judicio futura est, hominum discretionem, et generalem humani generis ad passionis sacramentum vocationem significandam.

Respondeo dicendum quod Christus inter latrones crucifixus est alia quidem ratione quantum ad intentionem Judæorum, alia vero quantum ad Dei ordinationem. Quantum enim ad intentionem Judæorum, "duos latrones utrinque crucifixerunt, " sicut dicit Chrysostomus <sup>8</sup>, " ut eorum suspicionis fieret particeps. Sed non ita evenit; nam de illis nihil dicitur; hujus autem ubique crux honoratur: reges diademata deponentes assumunt crucem in purpuris, in diadematis, in armis, in mensa sacra; ubique terrarum crux emicat. " Quantum vero ad Dei ordinationem, Christus cum latronibus crucifixus est, quia, ut Hieron. dicit super Matth. <sup>9</sup>, " sicut pro nobis maledictum crucis factus est Christus, sic pro omnium salute inter noxios quasi noxios crucifigitur. " Secundo, ut dicit Leo papa <sup>10</sup>, " duo latrones, unus ad dexteram, et alius ad sinistram, crucifiguntur, ut in ipsa patibuli specie monstraretur illa quæ in judicio ipsius omnium hominum facienda est discretio. " Et Augustinus dicit <sup>11</sup>: " Ipsa crux, si attendas, tribunal fuit; in me-

(5) Tract. 35 in Matth., inter princ. et med.

(6) Id est imitatores vel sectatores, juxta illud I. Pet. ii, 22: *Christus passus est pro nobis, vobis relinquens exemplum, ut sequamini vestigia ejus*. Hinc Ecclesia de martyribus: *Amaverunt Christum in vita sua, imitati sunt eum in morte sua*, etc.

(7) Sic enim explicatur Marc. xv, 28: *Cum eo crucifiguntur duos latrones: et impleta est Scriptura quæ dicit: et cum iniquis reputatus est*.

(8) Hom. lxxxviii in Matth., aliquant. a princ., et hom. lxxxiv in Joan.

(9) Sup. illud c. xxvii: *Venerunt in locum, qui*, etc.

(10) In serm. de Passione 4, parum a princ.

(11) Super Joan. tract. 31 in fin.

dio enim iudice constituto, unus qui credidit, liberatus, alter qui insultavit, damnatus est. Jam significabat quid facturus est de vivis, et mortuis, alios positurus ad dexteram, alios vero ad sinistram. „ Tertio, secundum Hilarium <sup>1</sup>, „ duo latrones lævæ ac dexteræ affiguntur, omnem humani generis universitatem vocari ad sacramentum passionis Domini ostendentes. Sed quia per diversitatem fidelium ac infidelium fit omnium secundum dexteram sinistramque divisio, unus ex duobus ad dexteram ejus situs fidei justificatione salvatur. „ Quarto quia, ut Beda dicit <sup>2</sup>, „ latrones qui cum Domino crucifixi sunt, significant eos qui sub fide et confessione Christi vel agonem martyrii, vel quælibet arctioris disciplinæ instituta subeunt; sed qui hoc pro æternâ gloria gerunt, dextri latronis fide designantur; qui vero humanæ laudis intuitu, sinistri latronis mentem imitantur et actus. „

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Christus debitum mortis non habuit, sed mortem voluntarie subiit, ut sua virtute vinceret mortem; ita etiam non habuit meritum, ut cum latronibus poneretur; sed voluit cum iniquis deputari, ut sua virtute iniquitatem destrueret. Unde Chrysostomus dicit <sup>3</sup>, quod „ latronem in cruce convertere, et in paradysum inducere non minus fuit quam concutere petras. „

Ad secundum dicendum, quod non conveniebat ut cum Christo aliquis alius pateretur ex eadem causa; unde Origenes ibidem subdit: „ Omnes fuerant in peccatis, et omnes opus habebant ut pro eis alius moreretur, non ipsi pro aliis. „

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit <sup>4</sup>, „ possumus intelligere Matthæum posuisse pluralem numerum pro singulari, cum dixit: *Latrones improperebant ei.* „ Vel potest dici secundum Hieronymum <sup>5</sup>, quod „ primum uterque blasphemaverit; deinde visis signis, unus eorum crediderit. „

(1) Can. 33 in Matth., ante med.

(2) Super Marc. cap. xlv secundum ejus ord.

(3) Super Joan. hom. lxxxiv, parum a princ.

(4) De consensu Evang. lib. II, c. 16, in fin.

(5) Sup. illud Matth. xxvii: *Latrones improperebant.*

(6) In hoc articulo S. Doctor refellit Apollinaristas qui docuerunt naturam divinam in Christo fuisse passam, crucifixam et mortuam; quod ab omnibus conciliis fuit profligatum (Cf. quod jam dictum est (quæst. xvi, art. 4 et 5).

## ART. XII. — UTRUM PASSIO CHRISTI SIT EJUS DIVINITATI ATTRIBUENDA <sup>6</sup>.

. De his etiam Contingent. lib. IV, cap. 55 ad 14.

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quod passio Christi sit ejus divinitati attribuenda. Dicitur enim I. Corinth. II, 8: *Si cognovissent, nunquam Dominum gloriæ crucifixissent.* Sed Dominus gloriæ est Christus secundum divinitatem. Ergo passio Christi competit ei secundum divinitatem.

2. Præterea, principium salutis humanæ est ipsa divinitas, secundum illud Psal. xxxvi, 39: *Salus autem justorum a Domino.* Si ergo passio Christi ad ejus divinitatem non pertineret, videretur quod non posset nobis esse fructifera.

3. Præterea, Judæi puniti sunt pro peccato occisionis Christi, tanquam homicidæ ipsius Dei, quod magnitudo pœnæ demonstrat. Hoc autem non esset, si passio ad divinitatem non pertineret. Ergo passio Christi ad divinitatem ejus pertinet.

Sed contra est quod Athanasius dicit in epist. ad Epictetum <sup>7</sup>: „ Natura Deus manens Verbum est impassibile. „ Sed impassibile non potest pati. Passio ergo Christi non pertinebat ad ejus divinitatem.

CONCLUSIO. — Cum eadem sit in Christo utriusque naturæ, divinæ scilicet et humanæ, hypostasis, pertinet Christi passio ad divinæ naturæ suppositum, non ratione divinæ, sed ratione humanæ naturæ, quæ sola passibilis erat.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. II, art. 2 et 3), unio humanæ naturæ et divinæ facta est in persona, et hypostasi, et supposito, manente tamen distinctione naturarum, ut scilicet sit eadem persona, et hypostasis divinæ et humanæ naturæ, salva tamen utriusque naturæ proprietate. Et ideo, sicut supra dictum est (quæst. xvi, art. 5), supposito divinæ naturæ attribuenda est passio, non ratione divinæ naturæ, quæ est impassibilis, sed ratione humanæ naturæ. Unde in epistola synodali <sup>8</sup> Cyrillus dicit: „ Si quis non confitetur Dei Verbum passum carne, et crucifixum carne; anathema sit. „ Pertinet ergo passio Christi ad suppositum divinæ naturæ, ratione naturæ passibilis

(7) Cujus initium: *Ego arbitrabar*, a med.

(8) Quæ habetur in conc. Ephes. gener. III part. I, cap. 26, ad fin.



assumptæ, non autem ratione divinæ naturæ impassibilis.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Dominus gloriæ dicitur crucifixus, non secundum quod est Dominus gloriæ, sed secundum quod erat homo passibilis.

Ad *secundum* dicendum, quod, sicut dicitur in quodam sermone Ephesini concilii <sup>1</sup>, "mors Christi, tanquam facta mors Dei, scilicet per unionem in persona, destruxit mortem: quoniam Deus et homo erat qui patiebatur; non enim natura Dei læsa est <sup>2</sup>, sed humana, neque mutatione sua suscepit passiones."

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut subditur ibidem, "non purum hominem crucifixerunt Judæi, sed Deo intulerunt præsumptiones. Pone enim principem loqui per verbum, et hoc formari per litteras in charta aliqua, et dirigi civitatibus, et aliquis inobediens chartam disrumpat, ad mortis sententiam deducetur, non tanquam chartam disrumpens, sed tanquam verbum imperiale disrumpens. Non ergo securus sit Judæus, tanquam purum hominem crucifigens; quod enim videbat, quasi charta erat; quod autem in ea celabatur, imperiale Verbum erat, natum ex natura, non prolatum per linguam."

## QUESTIO XLVII.

### DE CAUSA EFFICIENTE PASSIONIS CHRISTI, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de causa efficiente passionis Christi: et circa hoc quaruntur sex: 1. Utrum Christus fuerit ab aliis occisus, vel a seipso. — 2. Ex quo motivo seipsum passioni tradiderit. — 3. Utrum Pater tradiderit eum ad patiendum. — 4. Utrum fuerit conveniens ut per manus gentium pateretur, vel potius a Judæis. — 5. Utrum occisores ejus eum cognoverint. — 6. De peccato eorum qui Christum occiderunt.

#### ART. I. — UTRUM CHRISTUS

##### FUERIT AB ALIO OCCISUS, AN A SEIPSO.

De his etiam infra, quæst. L, art. 1 ad 2, et qu. LI, art. 3 corp. et Opusc. II, cap. 337 et 338.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non fuerit ab alio occisus, sed a seipso. Dicit enim ipse <sup>3</sup>: *Nemo tollit animam meam a me, sed ego pono*

(1) Qui est Theodori Ancyr., et habetur in eo conc. part. 3, cap. 10.

(2) Ilinc a concil. gener. Constantinop. prohibetur addere in trisagione: *qui pro nobis crucifixus est*. (3) Joan. x, 18.

(4) De Trin. lib. IV, c. 13, a princ. (5) Loc. cit.

*eam*. Ille autem dicitur aliquem occidere qui animam ejus tollit. Non est ergo Christus ab aliis occisus, sed a seipso.

2. Præterea, illi qui ab aliis occiduntur, paulatim debilitata natura deficiunt; et maxime hoc apparet in crucifixis: ut enim dicit Augustinus <sup>4</sup>, "longa morte cruciabantur ligno suspensi." In Christo autem non hoc accidit: nam *clamans voce magna emisit spiritum*, ut dicitur Matth. xxvii, 50. Non ergo Christus est ab aliis occisus, sed a seipso.

3. Præterea, illi qui ab aliis occiduntur, per violentiam moriuntur, et ita non voluntarie, quia violentum opponitur voluntario. Sed Augustinus dicit <sup>5</sup> quod "spiritus Christi non deseruit carnem invitus, sed quia voluit, quando voluit, et quomodo voluit." Non ergo Christus est ab aliis occisus, sed a seipso.

Sed *contra* est quod dicitur Luc. xviii, vers. 33: *Postquam flagellaverint, occident eum*.

CONCLUSIO. — Christus non a seipso, sed a suis persecutoribus fuit occisus; suæ tamen mortis causa fuisse dicitur, non eam prohibendo, cum posset.

Respondeo dicendum quod aliquid potest esse causa alicujus effectus dupliciter: uno modo directe ad illud quod fit agendo; et hoc modo persecutores Christi eum occiderunt, quia sufficientem causam mortis ei intulerunt, cum intentione occidendi ipsum, et effectu subsequente; quia scilicet ex illa causa est mors subsecuta. Alio modo dicitur aliquid causa alicujus indirecte, scilicet quia non impedit, cum impedire possit; sicut si dicatur aliquis alium perfundere, quia non clausit fenestram, per quam imber ingreditur: et hoc modo ipse Christus fuit causa suæ passionis et mortis. Poterat enim suam passionem et mortem impedire <sup>6</sup>, primo quidem adversarios reprimendo, ut eum aut non vellent, aut non possent interficere; secundo, quia spiritus ejus habebat potestatem conservandi naturam carnis suæ, ne a quocumque læsivo inflicto opprimeretur; quod quidem habuit anima Christi, quia erat Verbo Dei conjuncta in unitate personæ, ut Augustinus di-

(6) Sicut et intentatam sibi sæpe impedivit, cum e supercilio montis eum præcipitare vellet (Luc. iv, 29), ipse *transiens per medium illorum ibat*: et cum tulissent lapides ut jacerent in eum, ille *abscondit se, ac exiit de templo* (Joan. cap. viii, 59).

cit<sup>1</sup>. Quia ergo anima Christi non repulit a proprio corpore nocumentum illatum, sed voluit quod natura corporalis illi nocumento succumberet, dicitur suam animam posuisse, vel voluntarie mortuus esse.

Ad *primum* ergo dicendum, quod cum dicitur: *Nemo tollit animam meam a me*, intelligitur, *me invito*; quod enim aliquis ab invito aufert, qui resistere non potest, illud proprie dicitur tolli.

Ad *secundum* dicendum, quod ut Christus ostenderet quod passio illata per violentiam ejus animam non eripiebat, naturam corporalem in sua fortitudine conservavit, ut etiam in extremis positus voce magna clamaret; quod inter alia miracula mortis ejus computatur. Unde dicitur Marc. xv. 39: *Videns autem Centurio, qui ex adverso stabat, quia sic clamans expirasset, ait: Vere hic homo Filius Dei erat*. Fuit etiam mirabile in Christi morte quod velocius mortuus fuit aliis qui simili passione afficiebantur. Unde dicitur Joan. xix. 33, quod *eorum qui cum Christo crucifixi erant, fregerunt crura*, ut cito morerentur; *ad Jesum autem cum venissent, ut viderunt eum jam mortuum, non fregerunt ejus crura*; et Marc. xv. 44 dicitur quod *Pilatus mirabatur, si jam obiisset*. Sicut enim ejus voluntate natura corporalis conservata est in suo vigore usque ad extremum; sic etiam quando voluit, subito cessit nocumento illato.

Ad *tertium* dicendum, quod Christus simul et violentiam passus est, ut moretur, et tamen voluntarie mortuus fuit; quia violentia corpori ejus illata est, quæ tamen tantum corpori ejus prævaluit, quantum ipse voluit.

## ART. II. — UTRUM CHRISTUS

### FUERIT EX OBEDIENTIA MORTUUS<sup>2</sup>.

De his etiam infra, quest. XLVIII, art. 2 et 3 corp. et Cont. gent. lib. IV, c. 55 ad 13 et 16, et Op. II, cap. 234, et Rom. v, lect. 2 fin et lect. 5 fin.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non fuerit ex obedientia mortuus. Obedientia enim respicit præceptum. Sed non legitur Christo fuisse præceptum quod ipse pateretur. Non ergo ex obedientia passus fuit.

2. Præterea, illud dicitur aliquis ex

(1) De Trin. lib. IV, cap. 13.

(2) Affirmative respondet S. Doctor; quod patet ex mandato quod dixit Christus se accepisse a Patre (Joan. x et XIV), et ex verbis Apostoli inferius laudat S. (Philipp. II, 8).

(3) Non tantum, sed, ut paulo post referet, obla-

obedientia facere quod facit ex necessitate præcepti. Christus autem non ex necessitate, sed voluntarie passus fuit. Non ergo passus est ex obedientia.

3. Præterea, charitas est excellentior virtus quam obedientia. Sed Christus legitur ex charitate passus, secundum illud Ephes. v, 2: *Ambulate in dilectione, sicut et Christus dilexit nos, et tradidit semetipsum pro nobis*<sup>3</sup>. Ergo passio Christi magis debet attribui charitati quam obedientiæ.

Sed *contra* est quod dicitur Philipp. II, vers. 8: *Factus est obediens Patri usque ad mortem*.

CONCLUSIO. — Convenientissimum fuit ut Christus ex obedientia pateretur, ut humanæ reconciliationis perfectum Deo patri exhiberetur sacrificium.

Respondeo dicendum quod convenientissimum fuit quod Christus ex obedientia pateretur. Primo quidem quia hoc conveniebat justificationi humanæ, ut *sicut per unius hominis inobedientiam peccatores constituti sunt multi, ita per unius hominis obedientiam justi constituentur multi*, ut dicitur Rom. v, 19. Secundo, hoc conveniens fuit reconciliationi Dei ad homines; unde dicitur Rom. v, 10: *Reconciliati sumus Deo per mortem Filii ejus*, inquantum scilicet ipsa mors Christi fuit quoddam sacrificium acceptissimum Deo, secundum illud Ephes. v, 2: *Tradidit seipsum pro nobis oblationem et hostiam Deo in odorem suavitatis*. Obedientia vero omnibus sacrificiis antefertur, secundum illud I. Reg. xv, 22: *Melior est obedientia quam victimæ*. Et ideo conveniens fuit ut sacrificium passionis et mortis Christi ex obedientia procederet. Tertio, hoc conveniens fuit ejus victoriæ, qua de morte et auctore mortis triumphavit: non enim miles vincere potest, nisi duci obediat. Et ita homo Christus victoriam obtinuit per hoc quod Deo fuit obediens, secundum illud Proverb. XXI, 28: *Vir obediens loquitur victorias*.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Christus mandatum accepit a Patre ut pateretur. Dicitur enim Joan. x, 18: *Potestatem habeo ponendi animam meam, et*

*tionem et hostiam Deo in odorem suavitatis* (vers. 2), et inferius rursum (vers. 25): *Viri, diligite uxores vestras, sicut et Christus dilexit Ecclesiam, etc.* Potest et ad eundem sensum pertinere illud II. Cor. v. 14: *Charitas Christi urget nos, etc.*



*potestatem habeo iterum sumendi eam; et hoc mandatum accepi a Patre meo, scilicet ponendi animam et sumendi eam.*

Ex quo, ut Chrysostomus dicit <sup>1</sup>, non est intelligendum quod prius expectaverit audire et opus ei fuerit discere; sed voluntarium monstravit processum, et contrarietatis ad Patrem suspicionem destruxit. Quia tamen in morte Christi lex vetus consummata est, secundum illud quod ipse moriens dixit <sup>2</sup>: *Consummatum est*, potest intelligi quod patiendū omnia veteris legis praecepta implevit. Moralia quidem quae in praeceptis charitatis fundantur, implevit, inquantum passus est, et ex dilectione Patris, secundum illud Joan. xiv, 31: *Ut cognoscat mundus quia diligo Patrem, et sicut mandatum dedit mihi Pater, sic facio; surgite, eamus hinc*, scilicet ad locum passionis: et etiam ex dilectione proximi, secundum illud Gal. ii, 20: *Dilexit me, et tradidit semetipsum pro me*. Cæremonialia vero praecepta legis, quae ad sacrificia et oblationes praeipue ordinantur, implevit Christus sua passione, inquantum omnia antiqua sacrificia figuræ fuerunt illius veri sacrificii, quod Christus obtulit moriendo pro nobis. Unde dicitur Coloss. ii, vers. 16: *Nemo vos iudicet in cibo, aut in potu, aut in parte diei festi, aut neomeniæ, quæ sunt umbra futurorum, corpus autem Christi*, eo scilicet quod Christus comparatur ad illa, sicut corpus ad umbram. Praecepta vero judicialia legis, quae praeipue ordinantur ad satisfaciendum injuriam passis, implevit Christus sua passione; quoniam, ut Psal. lxxviii dicitur, *quæ non rapuit exsolvit*, permittens se ligno affigi pro pomo, quod de ligno homo rapuerat contra Dei mandatum <sup>3</sup>.

Ad secundum dicendum, quod obedientia etsi importet necessitatem respectu ejus quod præcipitur, tamen importat voluntatem respectu impletionis praecepti. Et talis fuit obedientia Christi. Nam ipsa passio et mors, secundum se considerata, naturali voluntati repugnabat; volebat tamen Christus Dei voluntatem circa hoc implere, secundum illud Psal. xxxix, 9: *Ut facerem voluntatem tuam, Deus meus, volui*. Unde dice-

bat <sup>4</sup>: *Si non potest transire a me calix iste, nisi bibam illum, fiat voluntas tua*.

Ad tertium dicendum, quod eadem ratione Christus passus est ex charitate et obedientia: quia et praecepta charitatis ex obedientia implevit, et obediens fuit ex dilectione ad Patrem præcipientem.

**ART. III. — UTRUM DEUS PATER TRADIDERIT CHRISTUM PASSIONI <sup>5</sup>.**

De his etiam Sent. iii, dist. 20, art. 5, quæst. i, et quol. i, art. 3 fin. et Matth. xxvi.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Deus Pater non tradiderit Christum passioni. Iniquum enim et crudele videtur esse quod innocens passioni et morti tradatur. Sed, sicut dicitur Deuter. xxxii, 4, *Deus fidelis, et absque ulla iniquitate*. Ergo Christum innocentem non tradidit passioni et morti.

2. Præterea, non videtur quod aliquis a seipso et ab alio morti tradatur. Sed Christus tradidit semetipsum pro nobis, secundum quod dicitur Isaïæ liii, 12: *Tradidit in mortem animam suam*. Non ergo videtur quod Deus Pater eum tradiderit.

3. Præterea, Judas vituperatur ex eo quod tradidit Christum Judæis, secundum illud Joan. vi, 71: *Unus ex vobis diabolus est*: quod dicebat propter Judam, qui eum erat traditurus. Similiter etiam vituperantur Judæi qui eum tradiderunt Pilato, secundum quod ipse dicit <sup>6</sup>: *Gens tua et pontifices tui tradiderunt te mihi*. Pilatus etiam tradidit ipsum, ut crucifigeretur, ut habetur Joan. xix, 16. Non est autem participatio justitiæ cum iniquitate, ut dicitur II. Corinth. vi, 14. Ergo videtur quod Deus Pater non tradiderit Christum passioni.

Sed contra est quod dicitur Rom. viii, vers. 32: *Proprio Filio suo non pepercit Deus, sed pro nobis omnibus tradidit illum*.

**CONCLUSIO.** — Tradidit Deus pater Christum passioni, præordinando ipsum pro humani generis liberatione pati, tantamque charitatem illi infundendo, ut pati vellet, et ipsum a passione non liberando, sed persequentibus exponendo.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. præc.), Christus passus est voluntarie ex obedientia Patris. Unde

(1) Hom. lxi in Joan., inter princ. et med.

(2) Joan. xix, 30.

(3) Insuper illud mandatum spectat ad jus divinum, jus naturale et jus positivum, et inde sequitur Christum in omni jure, quodcumque sit, justitiam adimplevisse.

(4) Matth. xxvi, 42.

(5) Declarat S. Doctor Christum tribus modis a Patre traditum, et hæc doctrina vera est, ait Sylvius, sive Pater sumatur essentialiter pro tota Trinitate, sive personaliter.

(6) Joan. xviii, 35.

secundum tria Deus Pater tradidit Christum passioni: uno quidem modo secundum quod sua æterna voluntate præordinavit passionem Christi ad humani generis liberationem, secundum illud quod dicitur Isaia LIII, 6: *Dominus posuit in eo iniquitatem omnium nostrum*; et iterum: *Dominus voluit conterere eum in infirmitate*. Secundo, inquantum inspiravit ei voluntatem patiendi pro nobis, infundendo ei charitatem; unde ibidem sequitur. *Obiatus est, quia ipse voluit*. Tertio, non protegendo eum a passione, sed exponendo persequentibus: unde et legitur Matth. xxvii, 46, quod pendens in cruce Christus dicebat: *Deus meus, Deus meus, ut quid dereliquisti me*<sup>1</sup>? quia scilicet potestati persequentium eum exposuit, ut Augustinus dicit de Gratia novi Testamenti<sup>2</sup>.

Ad primum ergo dicendum, quod innocentem hominem passioni et morti tradere contra ejus voluntatem<sup>3</sup>, est impium et crudele. Sic autem Deus Pater Christum non tradidit, sed inspirando ei voluntatem patiendi pro nobis. In quo ostenditur et Dei severitas, qui peccatum sine pœna dimittere noluit; quod signat Apostolus dicens<sup>4</sup>: *Proprio Filio suo non pepercit*; et bonitas ejus in eo quod cum homo sufficienter satisfacere non posset per aliquam pœnam, quam pateretur, ei satisfactorem dedit; quod signavit Apostolus dicens: *Pro nobis omnibus tradidit illum*, et<sup>5</sup> dicit: *Quem*, scilicet Christum, *proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine ipsius*.

Ad secundum dicendum, quod Christus, secundum quod Deus, tradidit semetipsum in mortem eadem voluntate et actione qua et Pater tradidit eum; sed inquantum homo, tradidit seipsum voluntate a Patre inspirata. Unde non est contrarietas in hoc quod Pater tradidit Christum, et ipse tradidit semetipsum.

Ad tertium dicendum, quod eadem actio diversimode judicatur in bono vel in malo, secundum quod ex diversa ra-

dice procedit. Pater enim tradidit Christum, et ipse semetipsum ex charitate, et ideo laudantur: Judas autem tradidit ipsum ex cupiditate, Judæi autem ex invidia, Pilatus ex timore mundano, quo timuit Cæsarem<sup>6</sup>; et ideo ipsi vituperantur.

#### ART. IV. — UTRUM FUERIT CONVENIENS CHRISTUM PATI A GENTILIBUS.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non fuerit conveniens Christum pati a gentilibus. Quia enim per mortem Christi homines erant a peccato liberandi, conveniens videbatur ut paucissimi in morte ejus peccarent. Peccaverunt autem in morte ejus Judæi, ex quorum persona dicitur Matth. xxi, vers. 38: *Hic est haeres; venite, occidamus eum*. Ergo videtur conveniens fuisse quod in peccato occisionis Christi gentiles non implicarentur.

2. Præterea, veritas debet respondere figuræ. Sed figuralia sacrificia veteris legis non gentiles, sed Judæi offerebant. Ergo neque passio Christi, quæ fuit verum sacrificium, impleri debuit per manus gentilium.

3. Præterea, sicut dicitur Joan. v, Judæi quærebant Christum interficere, non solum quia solvebat sabbatum, sed etiam quia Patrem suum dicebat Deum, æqualem se Deo faciens. Sed hoc videbatur esse solum contra legem Judæorum; unde et ipsi dicunt<sup>7</sup>: *Secundum legem debet mori, quia filium Dei se fecit*. Videtur ergo conveniens fuisse quod Christus non a gentilibus, sed a Judæis pateretur, et falsum esse quod dixerunt: *Nobis non licet interficere quemquam*, cum multa peccata secundum legem morte puniantur, ut patet Levit. xx.

Sed contra est quod ipse Dominus dicit<sup>8</sup>: *Tradent eum gentilibus ad illudendum, et flagellandum, et crucifigendum*.

CONCLUSIO. — Ut ipso passionis modo effectus ejus præfiguraretur, conveniens fuit, ut Christi passio a Judæis inciperet, et ipsis tradentibus per gentiles finiretur.

(1) Bergier sic interpretatur hunc versiculum: *Mon Dieu, mon Dieu, à quoi vous m'avez délaissé*! cioè, a qual tormento m'avete abbandonato? (Diz. art. *Passione*).

(2) Epist. 140, al. 120, cap. 6 et 10, implic.

(3) Scilicet quando innocens non tenetur mortem pati, potestque rationabiliter id nolle.

(4) Rom. viii, 32.

(5) Rom. iii, 25.

(6) De Patre quippe sic (Joan. iii, 16): *Sic Deus*

*dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret*. De Juda (Matth. xxvi, 15): *Quid vultis mihi dare, et ego eum vobis tradam*? De Judæis (Matth. xxvii, 18): *Sciebat enim (Pilatus) quod per invidiam tradidissent eum*; denique de Pilato (Joan. xix) indicatur quod ex timore tradiderit eum Judæis clamantibus: *Si hunc dimittis, non es amicus Cæsaris*.

(7) Joan. xix, 7.

(8) Matth. xx, 19.



Respondeo dicendum quod in ipso modo passionis Christi præfiguratus est effectus ipsius: primo enim passio Christi effectus salutis habuit in Judæis, quorum plurimi in morte Christi baptizati sunt, ut patet Act. ii et iii. Secundo vero, Judæis prædicantibus, effectus passionis Christi transivit ad gentes. Et ideo conveniens fuit ut Christus a Judæis pati inciperet, et postea Judæis tradentibus, per manus gentilium ejus passio finiretur.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus ad ostendendam abundantiam charitatis suæ, ex qua patiebatur, in cruce positus veniam pro persecutoribus postulavit. Et ideo, ut hujus petitionis fructus ad Judæos et gentiles perveniret, voluit Christus ab utrisque pati.

Ad secundum dicendum, quod passio Christi fuit sacrificii oblatio, in quantum Christus propria voluntate mortem sustinuit ex charitate; in quantum autem a persecutoribus est passus, non fuit sacrificium, sed peccatum gravissimum.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit <sup>1</sup>, "Judæi dicentes: *Non bis non licet interficere quemquam*, intellexerunt non sibi licere *interficere quemquam* propter festi diei sanctitatem, quam celebrare jam cœperant <sup>2</sup>. Vel hoc dicebant, ut Chrysostomus dicit <sup>3</sup>, "quia volebant eum occidi, non tanquam transgressorem legis, sed tanquam publicum hostem, quia se regem fecerat, de quo non erat eorum judicare. Vel quia non licebat eis crucifigere (quod cupiebant), sed lapidare, quod in Stephano fecerunt. Vel melius dicendum est quod per Romanos, quibus erant subiecti, erat eis potestas occidendi interdicta <sup>4</sup>."

**ART. V. — UTRUM CHRISTI PERSECUTORES EUM COGNOVERINT.**

De his etiam Opusc. LX, cap. 18 in fin.  
et I. Cor. ii, lect. 2.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod persecutores Christi eum cognoverint. Dicitur enim Matth. xxi, 38, quod agricolæ videntes filium dixerunt intra se: *Hic est hæres; venite, occidamus*

- (1) Tract. 114 in Joan., circa med.
- (2) Ita docuerunt, præter Augustinum, Cyrillus, Chrysost., Beda, alique complures.
- (3) Hom. lxxxii in Joan., a med.
- (4) Præsertim propter crimina legibus Romanorum prohibita; secus de iis quæ contra legem ipsorum fuissent commissa; ea enim po-

*eum*; ubi dicit Hieronymus <sup>5</sup>: "Manifeste Dominus probat ex his verbis Judæorum principes non per ignorantiam, sed per invidiam Dei Filium crucifixisse: intellexerunt enim eum esse illum cui Pater per Prophetam dicit <sup>6</sup>: *Postula a me, et dabo tibi gentes hæreditatem tuam*. Ergo videtur quod cognoverint eum esse Christum vel Filium Dei.

2. Præterea, Dominus dicit <sup>7</sup>: *Nunc autem et viderunt, et oiderunt et me et Patrem meum*. Quod autem videtur, manifeste cognoscitur. Ergo Judæi cognoscentes Christum ex causa odii ei passionem intulerunt.

3. Præterea, in quodam serm. Ephesini conc. <sup>8</sup> dicitur: "Sicut qui chartam imperialem disceperit, tanquam Imperatoris dirumpens verbum, ad mortem addicitur; sic crucifigens Judæus, quem viderat, penas dabit, tanquam in ipsum Deum Verbum præsumptiones injiciens. Hoc autem non esset, si eum esse Dei Filium non cognovissent, quia ignorantia eos excusasset. Ergo videtur quod Judæi crucifigentes Christum cognoverint eum esse Filium Dei.

Sed contra est quod dicitur I. Cor. ii, vers. 8: *Si cognovissent, nunquam Dominum gloriæ crucifixissent*; et <sup>9</sup> dicit Petrus Judæis loquens: *Scio quia per ignorantiam fecistis, sicut et principes vestri*; et Dominus in cruce pendens dicit: *Pater, dimitte illis: non enim sciunt quid faciunt* <sup>10</sup>.

**CONCLUSIO.** — Majores Judæorum quanquam noverint Jesum fuisse Messiam in lege promissum, ignoraverunt tamen ipsum fuisse Deum verum, quorum ignorantia inexcusabilis fuit: minores vero non cognoverunt illum fuisse Filium Dei, nec Messiam.

Respondeo dicendum quod apud Judæos quidam erant majores, et quidam minores. "Majores quidem, qui eorum principes dicebantur, ut dicitur in lib. Quæst. veteris et novi Testam. <sup>11</sup>, sicut et dæmones, cognoverunt eum esse Christum promissum in lege <sup>12</sup>: omnia

terant morte punire, Romanis ita permittentibus, ut patet ex lapidatione Stephani (Act. vii).

- (5) Id habent Rab. et Glossa ord. in hunc loc.
- (6) Psal. ii. (7) Joan. xv, 24.
- (8) Cit. quæst. præc., art. 12 ad 2.
- (9) Act. iii, 17. (10) Luc. xiii, 34.
- (11) Quæst. lxxvi, a med. inter op. Aug.
- (12) Id est, poterant cognoscere Christum esse Messiam patribus suis promissum, sed tamen illud sibi firmiter non persuasum habuerunt.

enim signa videbant in eo quæ dixerunt futura Prophetæ; mysterium autem divinitatis ejus ignorabant. „ Et ideo Apostolus dicit quod *si cognovissent, nunquam Dominum gloriæ crucifixissent*. Sciendum tamen quod eorum ignorantia non eos excusabat a crimine, quia erat quodammodo ignorantia affectata: videbant enim evidentia signa divinitatis ipsius, sed ex odio, et invidia Christi ea pervertebant; et verbis ejus, quibus se Dei Filium fatebatur, credere noluerunt. Unde ipse de eis dicit<sup>1</sup>: *Si non venissem, et locutus eis non fuisset, peccatum non haberent; nunc autem excusationem non habent de peccato suo*. Et postea subdit: *Si opera non fecissem in eis, quæ nemo alius fecit, peccatum non haberent*. Et sic ex persona eorum accipi potest quod dicitur Job xxi, 14: *Dixerunt Deo: Recede a nobis, scientiam viarum tuarum nolumus*<sup>2</sup>. Minores vero, id est, populares, qui mysteria Scripturæ non noverant, non plene cognoverunt ipsum esse nec Christum, nec Filium Dei. Licet enim aliqui eorum in eum crediderint, multitudo tamen non credidit; et si aliquando dubitaverunt an ipse esset Christus, propter signorum multitudinem et efficaciam doctrinæ, ut habetur Joan. vii, tamen postea decepti fuerunt a suis principibus, ut eum non crederent neque Filium Dei, neque Christum. Unde et Petrus eis dixit: *Scio quia per ignorantiam fecistis, sicut et principes vestri*, quia scilicet per principes seducti erant.

Ad primum ergo dicendum, quod illa verba dicuntur ex persona colonorum vineæ; per quos significantur rectores illius populi, qui eum cognoverunt esse hæredem; inquantum cognoverunt eum esse Christum promissum in lege. Sed contra hanc responsionem esse videtur quod illa verba Psalmi ii, 8: *Postula a me, et dabo tibi gentes hæreditatem tuam*; eisdem dicuntur cui dicitur: *Filius meus es tu, ego hodie genui te*. Si ergo cognoverunt eum esse illum cui dictum est: *Postula a me, et dabo tibi gentes hæredita-*

*tem tuam*; sequitur quod cognoverint eum esse Filium Dei. Chrysostomus<sup>3</sup> etiam ibidem<sup>4</sup> dicit quod „ cognoverunt eum esso Filium Dei. „ Beda etiam super illud Luc. xxiii: *Quia nesciunt quid faciunt*<sup>5</sup>, „ Notandum, inquit, quod non pro eis orat qui quem Filium Dei intellexerunt, crucifigere quam confiteri maluerunt. „ Sed ad hoc potest responderi quod cognoverunt eum esse Filium Dei, non per naturam, sed per excellentiam gratiæ singularis. Possumus tamen dicere quod etiam verum Dei Filium cognovisse dicuntur, quia evidentia signa hujus rei habebant; quibus tamen assentire propter odium et invidiam noluerunt, ut eum cognoscerent esse Filium Dei<sup>6</sup>.

Ad secundum dicendum, quod ante illa verba præmittitur: *Si opera non fecissem in eis quæ nemo alius fecit, peccatum non haberent*; et postea subditur: *Nunc autem viderunt, et oderunt me, et Patrem meum*. Per quod ostenditur quod videntes opera Christi mirifica, ex odio processit quod eum Filium Dei non cognoverunt.

Ad tertium dicendum, quod ignorantia affectata non excusat a culpa, sed magis videtur culpam aggravare: ostendit enim hominem sic vehementer esse affectum ad peccandum, quod vult ignorantiam incurrere, ne peccatum vitet. Et ideo Judæi peccaverunt, non solum tanquam hominis Christi, sed etiam tanquam Dei crucifixo<sup>7</sup>.

#### ART. VI. — UTRUM

PECCATUM CHRISTUM CRUCIFIGENTIUM  
FUERIT GRAVISSIMUM.

De his etiam supra, art. 4 ad 2 fin. et Opusc. LX, cap. 18 fin.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum crucifigentium Christum non fuerit gravissimum. Non enim est gravissimum peccatum quod excusationem habet. Sed ipse Dominus excusavit peccatum crucifigentium eum, dicens<sup>8</sup>: *Pater, ignosce illis*<sup>9</sup>: *quia nesciunt quid faciunt*. Non ergo peccatum eorum fuit gravissimum.

(6) Ex his patet quod Judæi non absolute cognoscebant Christum esse verum ac naturalem Dei Filium.

(7) Occiderunt enim Dominum gloriæ, ut ait Apostolus (1. Cor. ii, 8).

(8) Luc. xiii, 34.

(9) Vel quod idem est: *Pater, dimitte illis* (Luc. xxiii, 34), ex græco ὅπως αὐτοῖς.

juxta illud Luc. xxi: *Si tu es Christus, dic nobis. Et ait illis: Si vobis dixero, non creditis mihi*.

(1) Joan. xv, 22.

(2) De divitibus qui ducunt in bonis dies suos litteraliter dici adjuncta significant.

(3) Allus auctor.

(4) Hom. xl in Op. imperf, a med.

(5) Cap. 94 in Luc.



2. Præterea, Dominus dixit Pilato 1: *Qui tradidit me tibi, majus peccatum habet.* Ipse autem Pilatus fecit Christum crucifigi per suos ministros. Ergo videtur fuisse majus peccatum Judæ proditoris peccato crucifigentium Christum.

3. Præterea, secundum Philosophum 2, "nullus patitur injustum volens 3, " et sicut ipse 4 dicit, "nullo patiente injustum, nullus facit injustum." Ergo volenti nullus facit injustum. Sed Christus voluntarie est passus, ut supra habitum est (art. 1 hujus quæst. ad 3, et art. 2). Non ergo injustum fecerunt crucifixo- res Christi: et ita eorum peccatum non fuit gravissimum.

Sed contra est quod super illud Matthæi xxiii: *Et vos implete mensuram patrum vestrorum*, dicit Chrysost. 5: "Quantum ad veritatem excesserunt mensuram patrum suorum: illi enim occiderunt homines, isti Deum crucifixerunt."

CONCLUSIO. — Peccatum principum Judæorum crucifigentium Christum fuit gravissimum ex suo genere, et voluntatis illorum malitia: aliorum vero Judæorum minus fuit ex circumstantia ignorantiae, quanquam etiam ex suo genere gravissimum; gentilius vero magis fuit excusabile ex ignorantia legis et Scripturarum.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. præc.), principes Judæorum cognoverunt Christum: et si aliqua ignorantia fuit in eis, fuit ignorantia affectata, quæ eos non poterat excusare. Et ideo peccatum eorum fuit gravissimum, tum ex genere peccati, tum ex malitia voluntatis. Minores autem Judæi gravissime peccaverunt quantum ad genus peccati: in aliquo tamen diminuebatur eorum peccatum propter eorum ignorantiam. Unde super illud Luc. xxiii: *Nesciunt quid faciunt*, dicit Beda 6: "Pro illis rogat qui nescierunt quid facerent *zelum Dei habentes, sed non secundum scientiam.* Multo autem magis fuit excusabile peccatum gentilius, per quorum manus crucifixus est, " qui legis scientiam non habebant."

(1) Joan. xix. 11. (2) Ethic. lib. v, cap. 9.

(3) Hinc formatur vulgare juris axioma: *Volenti non fit injuria.* (4) Ethic. lib. v, cap. 9.

(5) Alius auct., hom. xlv in Op. imperf., a med.

(6) Cap. 94 in Luc.

(7) Probabilius tamen est Christum in cruce oravisse tam pro peccantibus ex invidia, malitia, odio, quam pro peccantibus ex ignorantia;

Ad primum ergo dicendum, quod excusatio illa Domini non refertur ad principes Judæorum, sed ad minores de populo 7, sicut dictum est (in corp. art.).

Ad secundum dicendum, quod Judas tradidit Christum non Pilato, sed principibus sacerdotum, qui tradiderunt eum Pilato, secundum illud Joan. xviii, 35: *Gens tua et pontifices tui tradiderunt te mihi.* Horum tamen omium peccatum fuit majus quam Pilati, qui timore Caesaris Christum occidit; et etiam quam peccatum militum, qui de mandato præsidis Christum crucifixerunt, non ex cupiditate, sicut Judas, nec ex invidia et odio, sicut principes sacerdotum.

Ad tertium dicendum, quod Christus voluit quidem suam passionem, sicut et Deus eam voluit; inquam tamen actionem Judæorum non voluit. Et ideo occisores Christi ab injustitia non excusantur. Et tamen ille qui occidit hominem injuriam facit non solum homini occiso, sed etiam Deo et reipublicæ; sicut etiam ille qui occidit seipsum, ut Philosophus dicit 8. Unde et David damnavit illum ad mortem qui non timebat mittere manum, ut occideret Christum Domini, quamvis eo petente, ut legitur II. Reg. 19.

## QUESTIO XLVIII.

### DE MODO PASSIONIS CHRISTI

#### QUANTUM AD EFFECTUM, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de effectu passionis Christi; et primo, de modo efficiendi; secundo, de ipso effectu. Circa primum queruntur sex:

1. Utrum passio Christi causaverit nostram salutem per modum meriti. — 2. Utrum per modum satisfactionis. — 3. Utrum per modum sacrificii. — 4. Utrum per modum redemptionis. — 5. Utrum esse Redemptorem sit proprium Christi. — 6. Utrum causaverit effectum nostræ salutis per modum efficientiæ.

ART. I. — UTRUM PASSIO CHRISTI CAUSAVÉRIT NOSTRAM SALUTEM PER MODUM MERITI. 9.

De his etiam infra, quæst. Lxii, art. 5, et Sent. iii, dist. 13, art. 5, et iv, dist. 1, qu. 1, art. 4, qu. iii, et De ver. qu. xxvi, art. 6 ad 20, et Rom. iv fin.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur

tam pro majoribus quam pro minoribus; uno vero pro omnibus suis persecutoribus.

(8) Ethic. lib. v, cap. ult., parum a princ.

(9) Ex falsa tamen Amalecitarum narratione qui se Davidi eo ipso gratificari putans, retulerat Sauli a se fuisse interfectum, vel saltem ejus interfectionem consummatam fuisse, cum alioqui contrarium constat ex I. Reg. xxxi, 4.

(10) Juxta concilium Trident. Christus causa

quod passio Christi non causaverit nostram salutem per modum meriti. Passionum enim principia non sunt in nobis. Nullus autem meretur vel laudatur, nisi per id cuius principium est in ipso. Ergo passio Christi nihil est operata per modum meriti.

2. Præterea, Christus ab initio suæ conceptionis meruit et sibi, et nobis, ut supra dictum est (quæst. ix, art. 4, et qu. xxxiv, art. 3). Sed superfluum est aliquem iterum mereri id quod ante meruerat<sup>1</sup>. Ergo Christus per suam passionem non meruit nostram salutem.

3. Præterea, radix merendi est charitas. Sed charitas Christi non fuit magis augmentata in passione quam ante. Ergo non magis meruit salutem nostram patiundo quam ante fecerat.

Sed *contra* est quod super illud Philipp. ii: *Propter quod et Deus exaltavit illum*, etc., dicit Augustinus<sup>2</sup>: "Humilitas passionis claritatis est meritum; claritas humilitatis est præmium." Sed ipse clarificatus est non solum in se ipso, sed etiam in suis fidelibus, ut ipse dicit<sup>3</sup>. Ergo videtur quod ipse meruerit salutem suorum fidelium.

**CONCLUSIO.** — Cum Christo data fuerit gratia tanquam capiti Ecclesiæ, ut ab ipso in membra redundaret, perspicuum est Christum non modo sibi, sed etiam omnibus membris suis æternam promeruisse salutem.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. viii), Christo data est gratia non solum sicut singulari personæ, sed inquantum est caput Ecclesiæ, ut scilicet ab ipso redundaret ad membra; et ideo opera Christi hoc modo se habent tam ad se quam ad sua membra, sicut se habent opera alterius hominis in gratia constituti ad ipsum. Manifestum est autem quod quicumque in gratia constitutus propter iustitiam patitur, ex hoc ipso meretur sibi salutem, secundum illud Matth. v, 10: *Beati*

*qui persecutionem patiuntur propter iustitiam*. Unde Christus per suam passionem non solum sibi, sed etiam omnibus membris suis meruit salutem<sup>4</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod passio, inquantum huiusmodi, non est meritoria, quia habet principium ab exteriori; sed secundum quod eam aliquis voluntarie sustinet, sic habet principium ab interiori; et hoc modo est meritoria.

Ad *secundum* dicendum, quod Christus a principio suæ conceptionis meruit nobis salutem æternam; sed ex parte nostra crant quædam impedimenta<sup>5</sup>, quibus impediebamur consequi effectum præcedentium meritorum: unde ad removendum illa impedimenta, *oportuit Christum pati*, ut supra dictum est (quæst. xlvii, art. 3).

Ad *tertium* dicendum, quod passio Christi habuit aliquem effectum<sup>6</sup>, quem non habuerunt præcedentia merita, non propter maiorem charitatem, sed propter genus operis, quod erat conveniens tali effectui, ut patet ex rationibus supra inductis de convenientia passionis Christi (quæst. xlvii, art. 3 et 4).

**ART. II.** — UTRUM PASSIO CHRISTI CAUSAVIT NOSTRAM SALUTEM PER MODUM SATISFACTIONIS<sup>7</sup>.

De his etiam Cont. gent. lib. iv, c. 55 ad 23 et 24, et Opusc. lx, cap. 18.

Ad *secundum* sic proceditur. 1. Videtur quod passio Christi non causaverit nostram salutem per modum satisfactionis. Ejusdem enim videtur esse satisfacere cuius est peccare, sicut patet in aliis poenitentiae partibus: ejusdem enim est conteri et confiteri, cuius est peccare. Sed Christus non peccavit, secundum illud I. Petri ii, 22: *Qui peccatum non fecit*. Ergo ipse non satisfecit propria passione.

2. Præterea, nulli satisfit per maiorem offensam<sup>8</sup>. Sed maxima offensa fuit

(6) Nam habuit effectum peculiarem, scilicet actualement et absolutam nostram satisfactionem et redemptionem, ratione ordinationis et deputationis Dei, ut ait ipse S. Doctor (quodlib. ii, art. 2).

(7) Ex Scripturis patet contra Socinianos Christum pro nobis satisfecisse: *Dedit semetipsum pro nobis, ut redimeret nos ab omni iniquitate* (Tit. ii). *Filius hominis venit dare animam suam redemptionem pro multis* (Matth. xx). Cf. ad Hebr. cap. v, vii, viii et ix.

(8) Hoc argumento Abailardus ad illudendam

fuit meritoria nostra justificationis (sess. v, cap. 7).

(1) Juxta vulgare illud axioma, frustra per duo vel per plura fieri quod factum est vel fieri potest per unum.

(2) Tract. 104 in Joan., sub fin. (3) Joan. xvii.

(4) Conf. quod jam dictum est (quæst. xix, art. 3 et seq.).

(5) Impedimenta illa erant partim status peccati quod non erat tollendum sine Christi passione; partim rationes ob quas conveniens fuit Christum pati.



perpetrata in Christi passione, quia gravissime peccaverunt qui eum occiderunt, ut supra dictum est (qu. præc., art. 6). Ergo videtur quod per passionem Christi non potuerit Deo satisfieri.

3. Præterea, satisfactio importat æqualitatem quamdam ad culpam, cum sit actus iustitiæ. Sed passio Christi non videtur esse æqualis omnibus peccatis humani generis, quia Christus non est passus secundum divinitatem, sed secundum carnem, secundum illud I. Petri iv, 1: *Christo igitur passo in carne*; anima autem, in qua est peccatum, potior est quam caro. Non ergo Christus sua passione satisfecit pro peccatis nostris.

Sed contra est quod in persona ejus dicitur Ps. lxxviii, 5: *Quæ non rapui, tunc exsolvebam*. Non autem exsolvit qui perfecte non satisfacit. Ergo videtur quod Christus patiundo perfecte satisfecerit pro peccatis nostris.

**CONCLUSIO.** — Passio Christi non solum sufficiens, sed superabundans satisfactio fuit pro peccatis humani generis propter passionis generalitatem, et vitæ depositæ dignitatem, et denique propter charitatis magnitudinem.

Respondeo dicendum quod ille proprie satisfacit pro offensa qui exhibet offenso id quod æque vel magis diligit quam oderit offensam<sup>1</sup>. Christus autem ex charitate et obedientia patiundo, majus aliquid Deo exhibuit quam exigeret recompensatio totius offensæ humani generis: primo quidem propter magnitudinem charitatis, ex qua patiebatur; secundo, propter dignitatem vitæ suæ, quam pro satisfactione ponebat, quæ erat vita Dei et hominis; tertio, propter generalitatem passionis et magnitudinem doloris assumpti, ut supra dictum est (quæst. xlvi, art. 6). Et ideo passio Christi non solum sufficiens, sed etiam superabundans satisfactio fuit pro peccatis humani generis, secundum illud I. Joan. ii, 2: *Ipse est propitiatio pro peccatis nostris, non pro nostris autem tantum, sed etiam pro totius mundi*.

Ad primum ergo dicendum, quod caput et membra sunt quasi una persona mystica; et ideo satisfactio Christi ad

satisfactionem Christi usus est, ut in tractatu contra illum edito refert Bernardus.

(1) Siquidem satisfactio sit vel rei debitæ solutio, vel injuriæ illatæ compensatio.

omnes fideles pertinet sicut ad sua membra. Inquantum etiam duo homines sunt unum in charitate, unus pro alio satisfacere potest, ut infra patebit (in Supplem. quæst. xiii, art. 2). Non autem est similis ratio de confessione et contritione, quia satisfactio consistit in actu exteriori, ad quem assumi possunt instrumenta, inter quæ computantur etiam amici.

Ad secundum dicendum, quod major fuit charitas Christi patientis quam malitia crucifigentium; et ideo plus potuit Christus satisfacere sua passione quam crucifixores offendere occidendo; intantum quod passio Christi sufficiens fuit et superabundans ad satisfaciendum pro peccatis crucifigentium ipsum.

Ad tertium dicendum, quod dignitas carnis Christi non est æstimanda solum secundum carnis naturam, sed secundum personam assumentem, inquantum scilicet erat caro Dei, ex quo habebat dignitatem infinitam.

#### ART. III. — UTRUM PASSIO CHRISTI

OPERATA SIT PER MODUM SACRIFICII<sup>2</sup>.

De his etiam inf., q. xlix, art. 4 corp. et qu. lxxxiii, art. 4 corp. et ad 3, et qu. lxxxiii, art. 1 corp. et Opusc. l.x, cap. 18.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod passio Christi non sit operata per modum sacrificii. Veritas enim debet respondere figuræ. Sed in sacrificiis veteris legis, quæ erant figuræ Christi, nunquam offerebatur caro humana; quinimo hæc sacrificia immunda et nefanda habebantur, secundum illud Psal. cv, 38: *Effuderunt sanguinem innocentem, sanguinem filiorum suorum et filiarum suarum, quas sacrificaverunt sculptilibus Chanaan*. Ergo videtur quod passio Christi sacrificium dici non possit.

2. Præterea, Augustinus dicit<sup>3</sup>, quod "sacrificium visibile, invisibilis sacrificii sacramentum, id est, sacramentum est. Sed passio Christi non est signum, sed magis signatum per alia signa. Ergo videtur quod passio Christi non sit sacrificium.

3. Præterea, quicumque offert sacrificium, aliquod sacrum facit, ut ipsum nomen sacrificii demonstrat. Illi autem qui Christum occiderunt, non fecerunt

(2) In hoc articulo refellit etiam socinianos, demonstrando passionem Christi fuisse verum sacrificium.

(3) De civ. Dei, lib. x, cap. 5, parum a prius.

aliquod sacrum, sed magnam malitiam perpetraverunt. Ergo passio Christi potius fuit maleficium quam sacrificium.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit <sup>1</sup>: *Tradidit semetipsum pro nobis oblationem et hostiam Deo in odorem suavitatis* <sup>2</sup>.

CONCLUSIO. — Cum Christus passionem suam sustinendo, opus Deo acceptissimum fecerit, ejus passio verum extitit sacrificium.

Respondeo dicendum quod sacrificium proprie dicitur aliquid <sup>3</sup> factum in honorem proprie Deo debitum, ad eum placandum; et inde est quod Augustinus dicit <sup>4</sup>: “ Verum sacrificium est omne opus quod agitur, ut sancta societate inhæreamus Deo, relatum scilicet ad illum finem boni, quo veraciter beati esse possumus. „ Christus autem, ut ibidem subditur, “ seipsum obtulit in passione pro nobis; „ et hoc ipsum quod voluntarie passionem sustinuit, Deo maxime acceptum fuit, utpote ex charitate maxima proveniens. Unde manifestum est quod passio Christi fuerit verum sacrificium. — Et, sicut ipse postea subdit <sup>5</sup>, “ hujus veri sacrificii multiplicia variaque signa erant sacrificia prisca Sanctorum, cum hoc unum per multa figuraretur, tanquam verbis multis res una diceretur, ut sine fastidio multum commendaretur. „ — “ Ut cum quatuor considerentur in omni sacrificio, ut Augustinus dicit <sup>6</sup>, scilicet cui offeratur, a quo offeratur, quid offeratur, pro quibus offeratur; idem ipse unus versusque Mediator per sacrificium pacis reconcilians nos Deo, unum cum illo maneret cui offerebat, unum in se faceret pro quibus offerebat, unus ipse esset, qui offerebat, et quod offerebat. „

Ad *primum* ergo dicendum, quod licet veritas respondeat figuræ quantum ad aliquid, non tamen quantum ad omnia; quia oportet quod veritas figuram excedat. Et ideo convenienter figura hujus sacrificii, quo caro Christi offertur pro nobis, fuit caro non hominum, sed aliorum animalium significantium carnem Christi, quæ est perfectissimum sacri-

ficiū. Primo quidem quia ex eo quod est humanæ naturæ caro, congrue pro hominibus offertur, et ab eis sumitur sub sacramento. Secundo, quia ex eo quod erat passibilis et mortalis, apta erat immolationi. Tertio, quia per hoc quod erat sine peccato, efficax erat ad emundanda peccata. Quarto, quia ex eo quod erat caro ipsius offerentis, erat Deo accepta propter ineffabilem charitatem suam carnem offerentis. Unde Augustinus dicit <sup>7</sup>: “ Quid tam congruenter ab hominibus sumeretur quod pro eis offerretur, quam humana caro? et quid tam aptum huic immolationi, quam caro mortalis? et quid tam mundum pro mundandis vitiis mortalium, quam sine contagione carnalis concupiscentiæ caro nata in utero, et ex utero virginali? et quid tam grate offerri et suscipi posset, quam caro sacrificii nostri, corpus effectum Sacerdotis nostri? „

Ad *secundum* dicendum, quod Augustinus ibi loquitur de sacrificiis visibilibus figuralibus: et etiam ipsa passio Christi, licet sit aliquid signatum per alia sacrificia figuralia, est tamen signum alicujus rei observandæ a nobis, secundum illud I. Pet. iv, 1: *Christo igitur passo in carne, et vos eadem cogitatione armamini: quia qui passus est in carne, desiit a peccatis, ut jam non hominum desideriis, sed voluntati Dei quod reliquum est in carne vivat temporis.*

Ad *tertium* dicendum, quod passio Christi ex parte occidentium ipsum fuit maleficium; sed ex parte ipsius ex charitate patientis fuit sacrificium. Unde hoc sacrificium ipse Christus obtulisse dicitur <sup>8</sup>, non autem illi qui eum occiderunt.

#### ART. IV. — UTRUM PASSIO CHRISTI OPERATA SIT NOSTRAM SALUTEM PER MODUM REDEMPTIONIS <sup>9</sup>.

De his etiam infra, quæst. xlix, art. 2, et Sent. ii, dist. 19, art. 2 et 3, et Opusc. lx, cap. 18.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod passio Christi non sit operata nostram salutem per modum redemptionis. Nullus enim emit vel redimit quod suum

(1) Ephes. v, 2.

(2) In cap. ix et x ad Hebr. multa disserit Apostolus de sacrificio in cruce per Christum oblato, ut et sancti Patres variis in locis.

(3) Scilicet sensibile et externum, ut patet ex dictis (2 2. quæst. lxxxv, art. 2 et art. 4).

(4) De civ. Dei lib. x, cap. 6.

(5) In eod. lib. cap. 20.

(6) De Trin. lib. iv, cap. 14. (7) Ibidem.

(8) Obtulit sacrificium crucis, quatenus voluntarie mortem suscepit, eamque Deo Patri ad reconciliationem humani generis obtulit, ut dixit B. Thomas (quæst. xlvii, art. 4 ad 2).

(9) Juxta thomistas, Christus pro nobis satisfecit ex toto rigore justitiæ et ad apices juris, et hæc sententia communis est.



esse non desiit. Sed homines nunquam desierunt esse Dei, secundum illud Psalmi xxiii, 1: *Domini est terra et plenitudo ejus, orbis terrarum et universi qui habitant in eo*. Ergo videtur quod Christus non redemerit nos sua passione.

2. Præterea, sicut Augustinus dicit 1, "diabolus a Christo justitia superandus fuit." Sed hoc exigit justitia ut ille qui invasit dolose rem alienam, debeat privari ea, quia "fraus et dolus nemini debet patrocinari, ut etiam jura humana dicunt 2. Cum ergo diabolus creaturam Dei, scilicet hominem, dolose deeeperit et sibi subjugaverit, videtur quod non debuerit homo per modum redemptionis ab ejus eripi potestate.

3. Præterea, quicumque emit aut redimit aliquid, pretium solvit ei qui possidebat. Sed Christus non solvit sanguinem suum, qui dicitur esse pretium redemptionis nostræ, diabolo, qui nos captivos tenebat. Non ergo Christus sua passione nos redemit.

Sed contra est quod dicitur I. Pet. 1, 18: *Non corruptibilibus auro vel argento redempti estis de vana vestra conversatione paternæ traditionis, sed pretioso sanguine quasi agni immaculati et incontaminati Christi*; et Galat. iii dicitur: *Christus nos redemit de maledicto legis, factus pro nobis maledictum*. Dicitur autem pro nobis factus maledictum, inquantum pro nobis passus est in ligno, ut supra dictum est (qu. XLVI, art. 4, arg. 3). Ergo per passionem suam nos redemit.

CONCLUSIO. — Cum Christi passio fuerit superabundans pro peccatis et reatu humani generis satisfactio, nostram salutem operata est per modum redemptionis.

Respondeo dicendum quod per peccatum dupliciter homo obligatus erat: primo quidem servitute peccati, quia *qui facit peccatum, servus est peccati*, ut dicitur Joan. viii, 34, et II. Petri ii, 19 3: *A quo quis superatus est, hujus et servus est*. Quia igitur diabolus hominem superaverat, inducendo eum ad peccatum, homo servituti diaboli addietus erat. Secundo, quantum ad reatum pœnæ, quo homo erat obligatus secundum Dei ju-

stitiam; et hoc etiam est servitus quædam; ad servitutem enim pertinet quod aliquis patiatur quod non vult, cum liberi hominis sit uti seipso ut vult. — Quia igitur passio Christi fuit sufficiens et superabundans satisfactio pro peccato et reatu pœnæ generis humani, ejus passio fuit quasi quoddam pretium, per quod liberati sumus ab utraque obligatione. Nam ipsa satisfactio qua quis satisfacit sive pro se, sive pro alio, pretium quoddam dicitur, quo seipsum vel alium redimit a peccato et a pœna, secundum illud Dan. iv, 24: *Peccata tua elemosynis redime* 4. Christus autem satisfecit, non quidem pecuniam dando aut aliquid hujusmodi, sed dando id quod fuit maximum, seipsum scilicet pro nobis. Et ideo passio Christi dicitur esse nostra redemptio.

Ad primum ergo dicendum, quod homo dicitur esse Dei dupliciter. Uno modo inquantum subicitur potestati ejus: et hoc modo nunquam homo desiit Dei esse, secundum illud Daniel. iv, 22: *Dominatur excelsus in regno hominum, et cuicumque voluerit, dabit illud*. Alio modo per unionem charitatis ad eum, secundum quod dicitur Rom. viii, 9: *Si quis spiritum Christi non habet, hic non est ejus*. Primo ergo modo nunquam homo desiit esse Dei, secundo vero modo desiit esse Dei per peccatum. Et ideo, inquantum fuit a peccato liberatus, Christo passo satisfaciente, dicitur per passionem Christi esse redemptus.

Ad secundum dicendum, quod homo peccando obligatus erat et Deo et diabolo 5. Quantum enim ad culpam Deum offenderat, et diabolo se subdiderat, ei consentiens: unde ratione culpæ non erat factus servus Dei; sed potius a Dei servitute recedens, diaboli servitutem incurrerat, Deo juste hoc permitte, propter offensam in se commissam. Sed quantum ad pœnam, principaliter homo erat Deo obligatus sicut summo judici, diabolo autem tanquam tortori, secundum illud Matth. v, 25: *Ne forte tradat te adversarius tuus judici, et judex tradat te ministro*, id est, "angelo pœnarum crudeli, ut Chry-

(1) De Trin. lib. xiii, cap. 13, in princ.

(2) 50, 65, ff. pro Soc.

(3) Joan. expresse, sed Pet. æquivalenter et implicite tantum, ubi dicitur quod qui versantur in errore servi sunt corruptionis, et ratio subditur: *A quo quis, etc.*

(4) Nabuchodonosori Babyloniorum regi a Daniele ipso dictum, postquam somnium ejus explicavit.

(5) Deo quidem ut reus qui meruerat supplicium; ut servus autem et mancipium diabolo.

sostomus dicit<sup>1</sup>. Quamvis igitur diabolus injuste, quantum in ipso erat, hominem sua fraude deceptum sub servitute teneret et quantum ad culpam, et quantum ad pœnam; justum tamen erat hoc hominem pati, Deo permittente hoc quantum ad culpam, et ordinante quantum ad pœnam<sup>2</sup>. Et ideo per respectum ad Deum justitia exigebat quod homo redimeretur, non autem per respectum ad diabolum.

Ad *tertium* dicendum, quod quia redemptio requirebatur ad hominis liberationem per respectum ad Deum, non autem per respectum ad diabolum; non erat pretium solvendum diabolo, sed Deo. Et ideo Christus sanguinem suum, qui est pretium nostræ redemptionis, non dicitur obtulisse diabolo, sed Deo.

**ART. V. — UTRUM ESSE REDEMPTOREM SIT PROPRIUM CHRISTI<sup>3</sup>.**

De his etiam Sent. III, dist. 19, art. 2, quæst. II.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod esse Redemptorem, non sit proprium Christi. Dicitur enim Ps. xxx, vers. 6: *Redemisti me, Domine Deus veritatis*. Sed esse Dominum Deum veritatis, convenit toti Trinitati. Non ergo est proprium Christi.

2. Præterea, ille dicitur redimere qui dat pretium redemptionis. Sed Deus Pater dedit Filium suum redemptionem pro peccatis nostris, secundum illud Psalmi cx, 9: *Redemptionem misit Dominus populo suo*: Glossa<sup>4</sup>, id est, "Christum, qui dat redemptionem captivis". Ergo non solum Christus, sed etiam Deus Pater nos redemit.

3. Præterea, non solum passio Christi, sed etiam aliorum sanctorum proficua fuit ad nostram salutem, secundum illud Coloss. 1, 24: *Gaudeo in passionibus meis pro vobis, et adimpleo ea quæ desunt passionum Christi in carne mea pro corpore ejus, quod est Ecclesia*. Ergo non solum Christus debet dici Redemptor, sed etiam alii sancti.

Sed *contra* est quod dicitur Gal. III, 13:

*Christus nos redemit de maledicto legis factus pro nobis maledictum*. Sed solus Christus factus est pro nobis maledictum. Ergo solus Christus debet dici noster redemptor.

**CONCLUSIO.** — Quamquam toti Trinitati ascribi possit redemptionis opus ut primæ causæ; esse tamen redemptorem, proprium fuit Christo secundum humanam naturam, qui proprium sanguinem et vitam propriam pro omnium redemptione exposuit.

Respondeo dicendum quod ad hoc quod aliquis redimat, duo requiruntur, scilicet actus solutionis et pretium solutum. Si enim aliquis solvat pro redemptione alicujus rei pretium, quod non est suum, sed alterius, ipse non dicitur redimere principaliter, sed magis ille cujus est pretium. Pretium autem redemptionis nostræ est sanguis Christi, vel vita ejus corporalis, quæ est in sanguine, quam ipse Christus exsolvit. Unde utrumque istorum ad Christum pertinet immediate, inquantum est homo, sed ad totam Trinitatem sicut ad causam primam et remotam<sup>5</sup>, cujus erat et ipsa vita Christi, sicut primi auctoris, et a qua inspiratum fuit ipsi homini Christo, ut pateretur pro nobis. Et ideo esse immediate Redemptorem, proprium est Christi, inquantum est homo; quamvis ipsa redemptio possit attribui toti Trinitati sicut primæ causæ<sup>6</sup>.

Ad primum ergo dicendum, quod Glossa<sup>7</sup> hoc sic exponit: "Tu, Domine, Deus veritatis, redemisti me in Christo clamante: *In manus tuas, Domine, commendo spiritum meum*". Et sic redemptio immediate pertinet ad hominem Christum, principaliter autem ad Deum.

Ad secundum dicendum, quod pretium redemptionis nostræ homo Christus solvit immediate, sed de mandato Patris, sicut primordialis auctoris.

Ad tertium dicendum, quod passiones sanctorum proficiunt Ecclesiæ, non quidem per modum redemptionis, sed per modum exempli et exhortationis, se-

(5) Juxta illud quod dicitur in cantico Zachar.: *Benedictus Dominus Deus Israel, qui visitavit et fecit redemptionem plebis suæ*. Et Is. LXIII: *Tu, Domine, Pater noster et redemptor noster*.

(6) Redimere, inquit Cajetanus, causaliter tanquam causæ primæ commune est toti Trinitati: redimere personaliter soli Christo convenit, quia solus ille pretium per se exsolvit.

(7) Vetus et manuscripta.

(1) Alius auct., hom. II in Op. imperf., sub fin.

(2) Contra errorem Abailardi, cujus hoc erat argumentum ut ad hominis liberationem Christum probaret non venisse, contra omnium sensum, sicut ipse fatetur.

(3) Redimere est per se et de suo solvere pretium liberationis ex servitute vel captivitate, et id Christi proprium est.

(4) Interl. Aug.



cundum illud II. Corinth. i, vers. 6: *Sive tribulamur pro vestra exhortatione et salute.*

**ART. VI. — UTRUM PASSIO CHRISTI OPERATA SIT NOSTRAM SALUTEM PER MODUM EFFICIENTIÆ**

De his etiam infra, quæst. XLIX, art. 1 corp. et Op. II, c. 338 fin. et ad Rom. IV fin. et I. Cor. I.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod passio Christi non sit operata nostram salutem per modum efficientiæ. Causa enim efficiens nostræ salutis est magnitudo divinæ virtutis, secundum illud Isa. LIX, 1: *Ecce non est abbreviata manus ejus, ut salvare non possit*<sup>1</sup>. Christus autem crucifixus est ex infirmitate, ut dicitur II. Corinth. XIII, 4. Non ergo passio Christi efficienter operata est nostram salutem.

2. Præterea, nullum agens corporale efficienter agit nisi per contactum: unde etiam et Christus tangendo mundavit leprosum, "ut ostenderet carnem suam salutiferam virtutem habere," sicut Chrysostomus dicit<sup>2</sup>. Sed passio Christi non potuit contingere omnes homines. Ergo non potuit efficienter operari salutem omnium hominum.

3. Præterea, non videtur ejusdem esse operari per modum meriti, et per modum efficientiæ: quia ille qui meretur, expectat effectum ab alio. Sed passio Christi operata est nostram salutem per modum meriti. Non ergo per modum efficientiæ.

Sed contra est quod dicitur I. Corinth. cap. I, 18, quod *verbum crucis his qui salvi fiunt, est virtus Dei*. Sed virtus Dei efficienter operatur nostram salutem. Ergo passio Christi in cruce efficienter operata est nostram salutem.

**CONCLUSIO.** — Quamvis nostræ salutis efficiens principale Deus sit, passio Christi tamen efficiens instrumentale fuit salutis nostræ.

Respondeo dicendum quod duplex est efficiens: principale, et instrumentale. Efficiens quidem principale humanæ salutis est Deus. Quia vero humanitas Christi est divinitatis instrumentum, ut

(1) Vel sic per emphaticam interrogationem: *Numquid abbreviata et parvula facta est manus mea ut non possim redimere? aut non est in me virtus ad liberandum?*

(2) Implic. hom. XXVI in Matth., et auctor Op. imperf. hom. XXII, et Cyrill. lib. IV in Joan., sup. illud: *Nisi manducaveritis, etc.*

supra dictum est (quæst. XLIII, art. 2), ideo ex consequenti omnes actiones et passionēs Christi instrumentaliter operantur in virtute divinitatis ad salutem humanam. Et secundum hoc passio Christi efficienter causat salutem humanam.

Ad primum ergo dicendum, quod passio Christi relata ad Christi carnem congruit infirmitati assumptæ; relata vero ad divinitatem consequitur ex ea infinitam virtutem, secundum illud I. Cor. I, vers. 25: *Quod infirmum est Dei, fortius est hominibus*<sup>3</sup>, quia scilicet ipsa infirmitas Christi, inquantum est Dei, habet virtutem excedentem omnem virtutem humanam.

Ad secundum dicendum, quod passio Christi, licet sit corporalis, habet tamen spirituales virtutes ex divinitate unitas: et ideo per spirituales contactum efficientiam sortitur, scilicet per fidem et fidei sacramentum, secundum illud Apostoli<sup>4</sup>: *Quem proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine ipsius.*

Ad tertium dicendum, quod passio Christi, secundum quod comparatur ad divinitatem ejus, agit per modum efficientiæ; inquantum vero comparatur ad voluntatem animæ Christi, agit per modum meriti; secundum vero quod consideratur in ipsa carne Christi, agit per modum satisfactionis, inquantum per eam liberamur a reatu pœnæ; per modum vero redemptionis, inquantum per eam liberamur a servitute culpæ: per modum autem sacrificii, inquantum per eam reconciliamur Deo, ut infra dicetur (qu. seq., art. 4).

**QUESTIO XLIX.**

**DE EFFECTIBUS PASSIONIS CHRISTI, IN SEX ARTICULOS DIVISA.**

Deinde considerandum est de ipsis effectibus passionis Christi; et circa hoc queruntur sex: 1. Utrum per passionem Christi simus liberati a peccato. — 2. Utrum per eam simus liberati a potestate diaboli. — 3. Utrum per eam simus liberati a reatu pœnæ. — 4. Utrum per eam simus Deo reconciliati. — 5. Utrum per eam sit nobis aperta janua cæli. — 6. Utrum per eam Christus adeptus sit exaltationem.

(3) Quod ad hunc sensum pertinere satis aperte patet ex ibidem præmissis (vers. 23): *Prædicamus Christum crucifixum, Judæis quidem scandalum, gentibus autem stultitiam; ipsis autem vocatis Indæis atque Græcis Christum Dei virtutem et Dei sapientiam, quia, etc.*

(4) Rom. III, 25

**ART. I. — UTRUM**  
**PER PASSIONEM CHRISTI**  
**SIMUS LIBERATI A PECCATO <sup>1</sup>.**

De his etiam Sent. III, dist. 19, art. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod per passionem Christi non simus liberati a peccato. Liberare enim a peccato est proprium Dei, secundum illud Isa. XLIII, 25: *Ego sum qui deleo iniquitates tuas propter me*. Christus autem non est passus secundum quod Deus, sed secundum quod homo. Ergo per passionem Christi non sumus liberati a peccato.

2. Præterea, corporale non agit in spirituale. Sed passio Christi est corporalis: peccatum autem non est nisi in anima, quæ est spiritualis creatura. Ergo passio Christi non potuit nos emundare a peccato.

3. Præterea, nullus potest liberari a peccato quod nondum commisit, sed quod in posterum est commissurus. Cum igitur multa peccata post Christi passionem sint commissa, et tota die committantur, videtur quod per passionem Christi non simus liberati a peccato.

4. Præterea, posita causa sufficienti, nihil aliud requiritur ad effectum inducendum. Requiritur autem adhuc alia ad remissionem peccatorum, scilicet baptismus et penitentia. Ergo videtur quod passio Christi non sit sufficiens causa remissionis peccatorum.

5. Præterea, Proverb. x, 12 dicitur: *Universa delicta operit charitas*; et Act. cap. xv dicitur: *Per misericordiam et fidem purgantur peccata* <sup>2</sup>. Sed multa sunt alia de quibus habemus fidem, et quæ sunt provocativa charitatis. Ergo passio Christi non est propria causa remissionis peccatorum.

Sed contra est quod dicitur Apoc. 1, 5: *Dilexit nos, et lavit nos a peccatis nostris in sanguine suo* <sup>3</sup>.

**CONCLUSIO.** — Passio Christi causa fuit remissionis peccatorum, in quantum per eam provocamur ad charitatem et per eam redempti sumus, et ut ea fuit divinitatis instrumentum, quo peccata omnium expulsa sunt.

(1) Juxta mentem D. Thomæ passio Christi est velut causa universalis quæ ad omnium totius mundi peccatorum remissionem sufficit, sed nisi applicetur, effectum non habet.

(2) Vulgata (vers. 9), *fide purificans corda eorum*, tantum.

Respondetur dicendum quod passio Christi est propria causa remissionis peccatorum tripliciter. Primo quidem per modum provocantis ad charitatem; quia, ut Apostolus dicit <sup>4</sup>, *Commendat Deus suam charitatem in nobis, quoniam cum adhuc inimici essemus, Christus pro nobis mortuus est*. Per charitatem autem consequimur veniam peccatorum, secundum illud Luc. VII, 47: *Dimissa sunt ei* <sup>5</sup> *peccata multa, quoniam dilexit multum*. Secundo, passio Christi causat remissionem peccatorum per modum redemptionis. Quia enim ipse est caput nostrum, per passionem suam, quam ex charitate et obedientia sustinuit, liberavit nos tanquam membra sua a peccatis, quasi per pretium suæ passionis, sicut si homo per aliquod opus meritorium quod manu exerceret, redimeret se a peccato quod pedibus commisisset. Sicut enim naturale corpus est unum ex membrorum diversitate consistens, ita tota Ecclesia, quæ est mysticum corpus Christi, computatur quasi una persona cum suo capite, quod est Christus. Tertio, per modum efficientiæ, in quantum caro, secundum quam Christus passionem sustinuit, est instrumentum divinitatis, ex quo ejus passionem et actiones operantur in virtute divina ad expellendum peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod licet Christus non sit passus, secundum quod Deus, tamen caro ejus est divinitatis instrumentum; et ex hoc passio ejus habet quamdam divinam virtutem dimittendi peccata, ut dictum est (in corpore).

Ad secundum dicendum, quod passio Christi, licet sit corporalis, sortitur tamen quamdam spiritualem virtutem ex divinitate, cui caro ejus unita est ut instrumentum: secundum quam quidem virtutem passio Christi est causa remissionis peccatorum.

Ad tertium dicendum, quod Christus sua passione nos a peccatis liberavit causaliter, id est, instituens causam nostræ liberationis, ex qua possent quæcumque peccata quandocumque remitti, vel præterita, vel præsentia, vel futura; sicut si medicus faciat medicinam, ex

(3) Sic etiam Rom. III, 25: *Justificati per redemptionem quæ est in Christo Jesu, quem proposuit Deus propitiorem per fidem in sanguine ipsius, propter remissionem præcedentium delictorum*, et Ephes. 1, 7; Coloss. 1, 14; Hebr. IX, 26.

(4) Rom. V, 8. (5) Vulgata: *Remittuntur ei*.



qua possint quicumque morbi sanari, etiam in futurum<sup>1</sup>.

Ad *quartum* dicendum, quod quia passio Christi præcessit ut causa quædam universalis remissionis peccatorum, sicut dictum est (in corp. art.), necesse est quod singulis adhibeatur ad deletionem propriorum peccatorum. Hoc autem fit per baptismum et poenitentiam, et alia sacramenta, quæ habent virtutem ex passione Christi, ut infra patebit (quæst. LXII, art. 5).

Ad *quintum* dicendum, quod etiam per fidem applicatur nobis passio Christi ad percipiendum fructum ipsius, secundum illud Rom. III, 25: *Quem proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine ejus*. Fides autem, per quam a peccato mundamur, non est fides informis, quæ potest esse etiam cum peccato, sed est fides formata per charitatem; ut sic passio Christi nobis applicetur non solum quantum ad intellectum, sed etiam quantum ad effectum. Et per hunc etiam modum peccata dimittuntur ex virtute passionis Christi.

## ART. II. — UTRUM

### PER PASSIONEM CHRISTI

#### SIMUS LIBERATI A POTESTATE DIABOLI<sup>2</sup>.

De his etiam Sent. II, dist. 19, art. 2, et III, dist. 19, art. 2, et De ver. qu. XXIX, art. 7 ad 9, et Op. LX, cap. 18, et Hebr. II, lect. 4

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod per passionem Christi non simus liberati a potestate diaboli. Ille enim non habet potestatem super aliquos, in quibus nihil sine permissione alterius facere potest. Sed diabolus nunquam potuit aliquid in noementum hominum facere, nisi ex permissione divina, sicut patet Job I et II, quod potestate divinitus accepta, eum primo in rebus, et postea in corpore læsit; et similiter Matth. eap. VIII dicitur quod dæmones, nisi Christo concedente, non potuerunt in porcos intrare. Ergo diabolus nunquam habuit in hominibus potestatem: et ita per passionem Christi non sumus liberati a potestate diaboli.

2. Præterea, diabolus potestatem suam in homines exercet, tentando et corporaliter vexando. Sed hæc adhuc in ho-

(1) Meritum Christi, ut ait ipse S. Thomas (quæst. XXIX in verit., art. 7 ad 4) quantum ad sufficientiam æqualiter se habet ad omnes: non autem quantum ad efficaciam; quod accidit partim ex libero arbitrio, partim ex divina electione, etc

minibus operatur post Christi passionem. Ergo non sumus per passionem Christi ab ejus potestate liberati.

3. Præterea, virtus passionis Christi in perpetuum durat, secundum illud Hebr. X, 14: *Una oblatione consummavit sanctificatos in sempiternum*: similiter etiam ubique extenditur. Sed liberatio a potestate diaboli nec est ubique, quia in multis partibus mundi adhuc sunt idololatræ; nec etiam erit semper, quia tempore Antiechristi maxime suam potestatem exercebit diabolus in hominum noementum; de quo dicitur II. ad Thess. eap. II, 9, quod *ejus adventus erit secundum operationem Satane in omni virtute, et signis, et prodigiis mendacibus, et in omni seductione iniquitatis*. Ergo videtur quod passio Christi non sit causa liberationis humani generis a potestate diaboli.

Sed contra est quod Dominus dicit<sup>3</sup>, imminente passione: *Nunc princeps hujus mundi ejicietur foras; et ego si exaltatus fuero a terra, omnia traham ad me ipsum*. Est autem exaltatus a terra per crucis passionem. Ergo per eam diabolus est a potestate hominum ejectus.

CONCLUSIO. — Cum per Christi passionem remissa fuerint nobis peccata, et Deo patri fuerimus reconciliati, et temerarie fuerit in mortem Christi diabolus machinatus, sumus ab illius potestate per illam liberati.

Respondeo dicendum quod circa potestatem quam diabolus in homines exercebat ante Christi passionem, tria sunt consideranda. Primum quidem ex parte hominis, qui suo peccato meruit ut in potestatem traderetur diaboli, per cuius tentationem fuerat superatus. Aliud autem est ex parte Dei, quem homo peccando offenderat, qui per suam justitiam hominem reliquerat potestati diaboli. Tertium est ex parte diaboli, qui sua nequissima voluntate hominem a consecutione salutis impediabat. — Quantum ergo ad primum, homo est a potestate diaboli liberatus per passionem Christi, inquantum passio Christi est causa remissionis peccatorum. Quantum autem ad secundum dicendum quod passio Christi nos a potestate diaboli liberavit,

(2) Affirmative respondet S. Doctor; quod patet ex his Apostoli verbis: *Eripuit enim nos de potestate tenebrarum, et expoliavit principalibus ac potestates* (Coloss. I, 13). (3) Joan. XII 81.

inquantum nos Deo reconciliavit, ut infra dicetur (art. 4 hujus quæst.). Quantum vero ad tertium, passio Christi nos a diabolo liberavit, inquantum in passione Christi excessit modum potestatis sibi traditæ a Deo, machinando in mortem Christi, qui non habebat meritum mortis, cum esset absque peccato. Unde Augustinus dicit <sup>1</sup>: "Justitia Christi victus est diabolus; quia cum in eo nihil morte dignum inveniret, occidit eum tamen. Et utique justum est ut debitores quos tenebat, liberi dimittantur, in eum credentes, quem sine ullo debito occidit <sup>2</sup>."

Ad *primum* ergo dicendum, quod non dicitur sic diabolus in homines potestatem habuisse, quasi posset eis nocere, Deo non permittente; sed quia juste permittebatur nocere hominibus, quos tentando ad suum consensum perduxerat.

Ad *secundam* dicendum, quod diabolus etiam nunc potest quidem Deo permittente homines tentare quantum ad animam, et vexare quantum ad corpus; sed tamen præparatum est homini remedium ex passione Christi, quo se potest tueri contra hostis impugnationes, ne deducatur in interitum mortis æternæ <sup>3</sup>: et quicumque ante passionem Christi diabolo resistebant, per fidem passionis Christi hoc facere poterant, licet passione Christi nondum peracta. Quantum autem ad aliquid, nullus poterat diaboli manus evadere, ut scilicet non descenderet in infernum, a quo post passionem Christi se possunt homines ejus virtute tueri.

Ad *tertium* dicendum, quod Deus permittit diabolo posse decipere homines in certis personis, temporibus et locis, secundum occultam rationem judiciorum suorum; semper tamen per passionem Christi est paratum hominibus remedium se tuendi contra nequitias demonum, etiam tempore Antichristi. Sed si aliqui hoc remedio uti negligant, nil deperit efficaciæ passionis Christi.

(1) De Trin. lib. xiii, cap. 14, in princ.

(2) "Le démon, ait Bossuetius, ayant osé attenter d'une manière terrible contre la personne du Fils de Dieu, encore qu'il n'y trouvât rien qui fût à lui: in eo non habet quidquam, par là a perdu son empire."

(3) Hæc est doctrina concilii Tridentini (sess. v in decret. De peccat. orig., circa fin.).

(4) Ut suo loco ex professo dicitur, cum de pœnitentia et illius partibus agendum erit infra.

### ART. III. — UTRUM

#### PER PASSIONEM CHRISTI HOMINES SINT LIBERATI A PŒNA PECCATI.

De his etiam inf., q. lxi, art. 5 corp. et q. lxxxvi, art. 4 ad 3, et Sent. iii, dist. 19, art. 3, et De ver. quæst. xxix, art. 7 ad 9.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod per passionem Christi non sint homines liberati a pœna peccati. Præcipua enim pœna peccati est æterna damnatio. Sed illi qui damnati erant in inferno pro suis peccatis, non sunt per Christi passionem liberati, quia *in inferno nulla est redemptio*. Ergo videtur quod passio Christi non liberavit homines a pœna peccati.

2. Præterea, illis qui sunt liberati a reatu pœnæ, non est aliqua pœna injungenda. Sed pœnitentibus injungitur pœna satisfactoria <sup>4</sup>. Non ergo per passionem Christi sunt homines liberati a reatu pœnæ.

3. Præterea, mors est pœna peccati, secundum illud Rom. vi, 23: *Stipendia peccati mors*. Sed adhuc post passionem Christi homines moriuntur. Ergo per passionem Christi non sunt homines liberati a reatu pœnæ.

Sed *contra* est quod dicitur Isai. lxi, vers. 4: *Vere languores nostros ipse tulit, et dolores nostros ipse portavit*.

CONCLUSIO. — Passio Christi cum fuerit superabundans pro peccatis satisfactio et causa remissionis peccatorum, quibus homo pœnam meretur, consequens est per eam nos esse a reatu pœnæ liberatos.

Respondeo dicendum quod per passionem Christi liberati sumus a reatu pœnæ dupliciter: uno modo directe, inquantum scilicet passio Christi fuit sufficiens et superabundans satisfactio pro peccatis totius humani generis <sup>5</sup>: exhibita autem satisfactione sufficienti, tollitur reatus pœnæ; alio modo indirecte, inquantum scilicet passio Christi est causa remissionis peccati, in quo fundatur reatus pœnæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quod passio Christi sortitur effectum suum in illis quibus applicatur per fidem et cha-

(5) Ex eo non sequitur, ut sectarii volunt, satisfactiones nostras tolli, vel per eas derogari passioni Christi. Ipse enim non sic pro nobis passus est, ut nos salutem consequamur otio, sed ut salvemur, in compatiendo et secundum infirmitatis nostræ vires ab ipso adjutas satisfaciendo, ut patet ex respons. ad 2.



ritatem, et per fidei sacramenta. Et ideo damnati in inferno, qui prædicto modo passioni Christi non conjunguntur, effectum ejus percipere non possunt.

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 1 hujus quæst. ad 4), ad hoc quod consequamur effectum passionis Christi, oportet nos ei configurari. Configuramur autem ei in baptismo sacramentaliter, secundum illud Rom. vi, 4: *Consepulti sumus ei per baptismum in mortem*. Unde baptizatis nulla pœna satisfactoria imponitur, quia sunt totaliter liberati per satisfactionem Christi. Quia vero *Christus semel tantum pro peccatis nostris mortuus est*, ut dicitur I. Petr. iii, 18, ideo non potest homo secundo configurari morti Christi per sacramentum baptismi. Unde oportet quod illi qui post baptismum peccant, configurentur Christo patienti per aliquid pœnalitatis vel passionis, quam in se ipsis sustineant; quæ tamen multo minor sufficit quam esset condigna peccato, cooperante satisfactione Christi.

Ad tertium dicendum, quod satisfactio Christi habet effectum in nobis, in quantum incorporamur ei, ut membra suo capiti, sicut supra dictum est (art. 1 hujus quæst.). Membra autem oportet capiti conformari. Et ideo sicut Christus primo quidem habuit gratiam in anima cum passibilitate corporis, et per passionem ad gloriam immortalitatis pervenit; ita et nos, qui sumus membra ejus, per passionem ipsius liberamur quidem a reatu cujuslibet pœnæ, ita tamen quod primo recipiamus in anima spiritum adoptionis filiorum, quo describimur ad hæreditatem gloriæ immortalis, adhuc corpus passibile et mortale habentes; postmodum vero configurati passionibus, et morti Christi, in gloriam immortalem perducimur, secundum illud Apostoli 1: *Si filii et hæredes, hæredes quidem Dei, cohæredes autem Christi, si tamen compatimur, ut et conglorificemur*.

(1) Rom. viii, 17.

(2) Specialiter vero præ omnibus hominibus, juxta illud quod subiungitur ibi: *Quoniam tuæ sunt, Domine, quæ amas animas*.

(3) Nempe ad passionem crucis, ut ex ibi adjunctis patet. (4) Rom. v, 10.

(5) Et (II. Cor. v): *Omnia ex Deo qui nos reconciliavit sibi per Christum*. Et etiam: *Deus erat in Christo mundum reconcilians sibi*. Et Ephes. ii, et Coloss. i.

#### ART. IV. — UTRUM PER PASSIONEM CHRISTI SIMUS DEO RECONCILIATI.

De his etiam supra, quæst. XLVII, art. 4 corp. et Sent. iii, dist. 19, art. 5, quæst. i, et Opusc. LX, cap. 18

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod per passionem Christi non simus Deo reconciliati. Reconciliatio enim non habet locum inter amicos. Sed Deus semper dilexit nos, secundum illud Sap. c. xi, 25: *Diligis omnia quæ sunt, et nihil odisti eorum quæ fecisti* 2. Ergo passio Christi non reconciliavit nos Deo.

2. Præterea, non potest idem esse principium, et effectus: unde gratia, quæ est principium merendi, non cadit sub merito. Sed dilectio Dei est principium passionis Christi, secundum illud Jo. iii, vers. 16: *Sic Deus dilexit mundum ut Filium suum unigenitum daret* 3. Non ergo videtur quod per passionem Christi simus reconciliati Deo, ita quod de novo nos amare inciperet.

3. Præterea, passio Christi impleta est per homines Christum occidentes, qui ex hoc graviter Deum offenderunt. Ergo passio Christi est magis causa indignationis quam reconciliationis Dei.

Sed contra est quod Apostolus dicit 4: *Reconciliati sumus Deo per mortem Filii ejus* 5.

CONCLUSIO. — Passio Christi, cum a peccato, per quod homines Dei inimici constituuntur, nos liberaverit, et sacrificium fuerit Deo acceptissimum, fuit nostræ ad Deum reconciliationis causa.

Respondeo dicendum quod passio Christi est causa reconciliationis nostræ ad Deum dupliciter: uno modo in quantum removet peccatum, per quod homines constituuntur inimici Dei, secundum illud Sap. xiv, 9: *Similiter odio sunt Deo impius et impietas ejus*; et Psal. v, 7: *Odisti omnes qui operantur iniquitatem*. Alio modo in quantum est sacrificium Deo acceptissimum. Est enim hoc proprie sacrificii effectus ut per ipsum placetur Deus; sicut etiam homo offensam in se commissam remittit propter aliquod obsequium acceptum, quod ei exhibetur. Unde dicitur I. Reg. xxvi, 19: *Si Dominus incitat te adversum me, odoretur sacrificium*. Et similiter tantum bonum fuit quod Christus voluntarie passus est, quod propter hoc bonum in natura humana inventum, Deus placatus est super omni offensa generis humani, quan-

tum ad eos qui Christo passo conjunguntur secundum modum præmissum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Deus diligit omnes homines quantum ad naturam quam ipse fecit; odit tamen eos quantum ad culpam quam contra eum homines committunt, secundum illud Eccli. xii, 3: *Altissimus odio habet peccatores.*

Ad *secundum* dicendum, quod passio Christi non dicitur quantum ad hoc nos Deo reconciliasse quod de novo nos amare inciperet, cum scriptum sit Jerem. xxxi, 3: *In charitate perpetua dilexite*; sed quia per passionem Christi sublata est odii causa, tum per ablationem peccati, tum per recompensationem acceptabilioris boni <sup>1</sup>.

Ad *tertium* dicendum, quod sicut occisores Christi homines fuerunt, ita et Christus occisus. Major autem fuit charitas Christi patientis quam iniquitas occisorum. Et ideo passio Christi magis valuit ad reconciliandum Deum toti humano generi quam ad provocandum ad iram.

**ART. V. — UTRUM CHRISTUS SUA PASSIONE APERUERIT NOBIS JANUAM CÆLI <sup>2</sup>.**

De his etiam Sent. iii, dist. 18, art. 6, qu. ii et iii, et dist. 19, art. 3, et iv, dist. 4, quæst. ii, art. 2, quæst. vi, et De ver. quæst. xxix, art. 7 ad 9.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus sua passione non aperuit nobis januam cæli. Dicitur enim Proverb. xi, 18: *Seminanti justitiam merces fidelis.* Sed merces justitiæ est introitus regni cælestis. Ergo videtur quod sancti patres, qui operati sunt opera justitiæ, fide consecuti essent introitum regni cælestis, etiam absque Christi passione. Non ergo passio Christi est causa apertionis januæ regni cælestis.

2. Præterea, ante passionem Christi Elias raptus est in cælum <sup>3</sup>, ut dicitur IV. Regum ii. Sed effectus non præcedit causam. Ergo videtur quod apertio januæ cælestis non sit effectus passionis Christi.

3. Præterea, sicut legitur Matth. iii, Christo baptizato, aperti sunt ei cæli. Sed baptismus præcessit passionem. Ergo

(1) Al., *beneficii.*

(2) Aperire cæli januam nihil aliud est quam facere expeditam consecutionem æternæ beatitudinis, et affirmative respondet S. Doctor.

(3) Sic enim ibi dicitur: *Cum incedentes sermonarentur* (Elias et Eliseus), *ecce currus igneus*

apertio cæli non est effectus passionis Christi.

4. Præterea, Mich. ii, 13 dicitur: *Ascendit <sup>4</sup> prædens iter ante eos.* Sed nihil aliud videtur esse pandere iter cæli, quam ejus januam aperire. Ergo videtur quod janua cæli sit nobis aperta, non per passionem Christi, sed per ascensionem ejus.

Sed contra est quod Apostolus dicit <sup>5</sup>: *Habemus fiduciam in introitu sanctorum, scilicet cælestium, in sanguine Christi.*

**CONCLUSIO.** — Cum per Christi passionem liberati fuerimus, non modo a peccato originali communi humanæ naturæ, quoad culpam et pœnam, sed etiam a peccatis propriis singulorum, per eam nobis aperta est janua regni cælorum.

Respondeo dicendum quod clausio januæ est obstaculum quoddam prohibens hominem ab ingressu. Prohibebantur autem homines ab ingressu regni cælestis propter peccatum; quia, sicut dicitur Isa. xxxv, 8, *Via illa sancta vocabitur, et non transibit per eam pollutus.* Est autem duplex peccatum impediens ab ingressu regni cælestis. Unum quidem commune totius humanæ naturæ, quod est peccatum primi parentis: et per hoc peccatum præcludebatur homini aditus regni cælestis. Unde legitur Gen. iii, 24, quod post peccatum primi parentis *collocavit Deus Cherubin, et flammeum gladium atque versatilem, ad custodiendam viam ligni vitæ.* Aliud autem est peccatum speciale uniuscujusque personæ, quod per proprium actum committitur uniuscujusque hominis. Per passionem autem Christi liberati sumus, non solum a peccato communi totius humanæ naturæ, et quantum ad culpam, et quantum ad reatum pœnæ, ipso solvente pretium pro nobis, sed etiam a peccatis propriis singulorum, qui communicant ejus passioni per fidem, et charitatem, et fidei sacramenta. Et ideo per passionem Christi aperta est nobis janua regni cælestis <sup>6</sup>. Et hoc est quod Apostolus dicit <sup>7</sup>, quod *Christus assistens pontifex futurorum bonorum, per proprium sanguinem, introivit semel in sancta, æterna redemptione inventa.* Et hoc figuratur Nu-  
et equi ignei dividerunt utrumque, et ascendit Elias per turbinem in cælum, etc.

(4) Vulgata, *ascendet.*

(5) Hebr. x, 19.

(6) Hinc dixit Christus latroni in cruce: *Hodie mecum eris in paradiso* (Luc. xxiii).

(7) Hebr. ix, 11.



mer. xxxv, 25, ubi dicitur, quod homicida manebit ibi, scilicet in civitate refugii, donec Sacerdos magnus, qui oleo sancto unctus est, moriatur; quo mortuo poterit in domum suam redire.

Ad primum ergo dicendum, quod sancti patres operando opera justitiæ, meruerunt introitum regni cælestis per fidem passionis Christi, secundum illud Hebr. xi, 33: *Sancti per fidem vicerunt regna, operati sunt justitiam*: per quam etiam unusquisque a peccato purgabatur, quantum pertinet ad emundationem propriæ personæ. Non tamen alicujus fides, vel justitia sufficiebat ad removendum impedimentum quod erat per reatum totius humanæ creaturæ; quod quidem remotum est pretio sanguinis Christi. Et ideo ante passionem Christi nullus intrare poterat regnum cæleste, adipiscendo scilicet beatitudinem æternam, quæ consistit in plena Dei fruitione.

Ad secundum dicendum, quod Elias sublevatus est in cælum aereum, non autem in cælum empyreum, qui est locus sanctorum: et similiter etiam Enoch raptus est ad paradysum terrestrem, ubi cum Elia simul creditur vivere usque ad adventum Antichristi<sup>1</sup>.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. xxxix, art. 5), Christo baptizato, aperti sunt cæli, non propter ipsum Christum, cui semper cælum patuit, sed ad significandum quod cælum aperitur baptizatis baptismo Christi, quia<sup>2</sup> habet efficaciam ex passione ipsius.

Ad quartum dicendum, quod Christus sua passione meruit nobis introitum regni cælestis, et impedimentum removet; sed per suam ascensionem nos quasi in possessionem regni cælestis introduxit. Et ideo dicitur quod *ascendit pandens iter ante eos*.

#### ART. VI. — UTRUM CHRISTUS

PER SUAM PASSIONEM MERUERIT EXALTARI.

De his etiam Sent. iii, dist. 18, art. 4, quæst. iii.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus per suam passionem non meruerit exaltari. Sicut enim cognitio veritatis est proprium Deo, ita et subli-

mitas, secundum illud Psal. cxii, 4: *Excelsus super omnes gentes Dominus, et super cælos gloria ejus*. Sed Christus, secundum quod homo, habuit cognitionem omnis veritatis, non ex aliquo merito præcedente, sed ex ipsa unione Dei et hominis, secundum illud Joan. i, 14: *Vidimus gloriam ejus, gloriam quasi unigeniti a Patre, plenum gratiæ et veritatis*. Ergo neque exaltationem habuit ex merito passionis, sed ex sola unione.

2. Præterea, Christus meruit sibi a primo instanti suæ conceptionis, ut supra habitum est (quæst. xxxiv, art. 3). Non autem major charitas fuit in eo tempore passionis quam ante. Cum ergo charitas sit merendi principium, videtur quod non magis meruerit per passionem suam exaltationem quam ante.

3. Præterea, gloria corporis resultat ex gloria animæ, ut Augustinus dicit<sup>3</sup>. Sed Christus per passionem suam non meruit exaltationem quantum ad gloriam animæ, quia anima ejus fuit beata a primo instanti suæ conceptionis. Ergo neque etiam per passionem meruit exaltationem quantum ad gloriam corporis.

Sed *contra* est quod dicitur Philipp. ii vers. 8: *Factus est obediens usque ad mortem, mortem autem crucis: propter quod et Deus exaltavit illum*.

CONCLUSIO. — Sicut Christus per suam passionem humiliavit seipsum, ita per eam exaltatus est, ut surrexerit gloriosus, et in cælum ascenderit, ubi ad dexteram Dei patris sedens, inde venturus est in paterna majestate judicare omnes.

Respondeo dicendum quod meritum importat quandam æqualitatem justitiæ: unde et Apostolus dicit<sup>4</sup>, quod *ei qui operatur merces imputatur secundum debitum*. Cum autem aliquis ex sua injusta voluntate sibi attribuit plus quam sibi debeatur, justum est ut diminuatur etiam quantum ad id quod sibi debebatur; sicut cum furatur quis unam ovem, reddet quatuor<sup>5</sup>, ut dicitur Exodi xxii. Et hoc dicitur mereri, inquantum per hoc punitur ejus iniqua voluntas. Ita etiam cum aliquis sibi ex justa voluntate subtrahit quod debebat habere, me-

(1) Rom. iv, 4.

(1) Hæc communis sententia est apud Patres et theologos, docentes eos ab Antichristo esse interficiendos. (2) Nicolai, qui.

(3) In ep. ad Dioscorum, 118, al. 56, ante med.

(5) Ubi etiam præmittitur quod si furatus fuerit bovem unum, quinque pro uno restituet: cur autem plures boves quam oves restitui debeant, explicatum est (1 2, quæst. cv art. 2 ad 9).

retur ut sibi amplius superaddatur, quasi merces justæ voluntatis. Et inde est quod, sicut dicitur Lucæ xiv, 11, *qui se humiliat, exaltabitur*. Christus autem in sua passione seipsum humiliavit infra suam dignitatem quantum ad quatuor: primo quidem quantum ad passionem et mortem, cujus debitor non erat; secundo, quantum ad locum, quia corpus ejus positum est in sepulcro et anima in inferno; tertio, quantum ad confusionem et opprobria, quæ sustinuit; quarto, quantum ad hoc quod est traditus humanæ potestati<sup>1</sup>, secundum quod ipse dicit Pilato<sup>2</sup>: *Non haberes in me potestatem*<sup>3</sup>, *nisi datum tibi esset desuper*. Et ideo per suam passionem meruit exaltationem quantum ad quatuor. Primo quidem quantum ad resurrectionem gloriosam; unde dicitur Ps. cxxxviii, 1: *Tu cognovisti sessionem meam*, id est, humilitatem meam passionis, et resurrectionem meam. Secundo, quantum ad ascensionem in cælum; unde dicitur Ephes. iv, vers. 9: *Descendit primum in inferiores partes terræ: qui autem descendit, ipse est et qui ascendit super omnes calos*. Tertio, quantum ad consensum paternæ dexteræ et manifestationem divinitatis ipsius, secundum illud Isa. lii, 13: *Exaltabitur, et elevabitur, et sublimis erit valde: sicut obstupuerunt super te multi, sic inglorius erit inter viros aspectus ejus*; et Philipp. ii, vers. 8 dicitur: *Factus est obediens usque ad mortem, mortem autem crucis: propter quod et Deus exaltavit illum, et dedit illi nomen quod est super omne nomen*, ut scilicet ab omnibus nominetur Deus, et omnes ei reverentiam exhibeant sicut Deo. Et hoc est quod subditur: *Ut in nomine Jesu omne genu flectatur, cælestium, terrestrium et infernorum*. Quarto, quantum ad judicariam potestatem; dicitur enim Job cap. xxxvi, 17: *Causa tua quasi impii judicata est: causam judiciumque recipies*.

Ad primum ergo dicendum, quod principium merendi est ex parte animæ; corpus autem est instrumentum meritorii actus. Et ideo perfectio animæ

(1) Imo et per humanam potestatem traditus voluntati persequentium Judæorum ut crucifigeretur (Matth. xxvii, Luc. xxiii, Joan. xii).

(2) Joan. xix, 11.

(3) Vulgata: *Non haberes potestatem adversus me ullam*, etc.

(4) Vel transposita constructione, *meruit ex parte ipsius animæ*.

(5) Tum secundum ordinem dignitatis, quia magis anima Deo appropinquit quam caro: tum

Christi, quæ fuit merendi principium, non debuit in eo acquiri per meritum, sicut perfectio corporis, quod fuit passionis subjectum, et per hoc fuit ipsius meriti instrumentum.

Ad secundum dicendum, quod per priora merita Christus meruit exaltationem ex parte ipsius animæ<sup>4</sup>, cujus voluntas charitate et aliis virtutibus informabatur; sed in passione meruit suam exaltationem per modum cujusdam recompensationis etiam ex parte corporis: justum est enim ut corpus quod fuerat ex charitate passioni subjectum, acciperet recompensationem in gloria.

Ad tertium dicendum, quod dispensatione quadam factum est in Christo ut gloria animæ ante passionem non redundaret ad corpus, ad hoc quod gloriam corporis honorabilius obtineret, quando eam per passionem meruisset. Gloriam autem animæ differri non conveniebat, quia anima immediate aniebat Verbo; unde decens erat ut gloria repleretur ab ipso Verbo: sed corpus uniebatur Verbo, mediante anima<sup>5</sup>.

## QUESTIO L.

### DE MORTE CHRISTI, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de morte Christi: et circa hoc quaeruntur sex: 1. Utrum conveniens fuerit Christum mori. — 2. Utrum per mortem fuerit separata divinitas a carne. — 3. Utrum fuerit separata divinitas ab anima. — 4. Utrum Christus in triduo mortis fuerit homo. — 5. Utrum corpus ejus fuerit idem numero vivum et mortuum. — 6. Utrum mors ejus sit aliquid operata ad nostram salutem.

#### ART. I. — UTRUM CONVENIENS FUERIT CHRISTUM MORI<sup>6</sup>.

De his etiam infra, quest. lxi, art. 1 corp. et Cont. gent. lib. iv, c. 55, et quod ii, art. 2 corp. Op. ii, cap. 7, et cap. 234 et 238 fil. et Opusc. lx, c. 9.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non fuerit conveniens Christum mori. Illud enim quod est primum principium in aliquo genere, non disponitur per illud quod est contrarium illi

secundum ordinem causalitatis, quia causa cur caro assumatur vel sit assumptibilis, est anima, ut quæst. vi, art. 1 explicatum est.

(6) Dixit Apostolus (Hebr. ii): *Decebat auctorem salutis eorum per passionem consummari*. (Ibidem ix): *Ubi testamentum est, non necesse est intercedat testatoris. Testamentum enim in mortuis confirmatum est, alioquin nondum valet, dum vivit qui testatus est*.



generi; sicut ignis, qui est principium caloris, nunquam potest esse frigidus. Sed Filius Dei est fons et principium omnis vitæ, secundum illud Ps. xxxv, 10: *Apud te fons vitæ*. Ergo videtur quod non fuerit conveniens Christum mori.

2. Præterea, major est defectus mortis quam morbi, quia per morbum pervenitur ad mortem. Sed non fuit conveniens Christum aliquo morbo languescere, ut Chrysostomus dicit <sup>1</sup>. Ergo etiam non fuit conveniens Christum mori.

3. Præterea, Dominus dicit <sup>2</sup>: *Ego veni ut vitam habeant, et abundantius habeant*. Sed oppositum non perducit ad oppositum. Ergo videtur quod non fuerit conveniens Christum mori.

Sed *contra* est quod dicitur Joan. x, 50: *Expedi vobis ut unus homo moriatur pro populo, et non tota gens pereat*: quod quidem Caiphas prophetice dixit, ut Evangelista testatur.

**CONCLUSIO.** — Non modo pati Christum sed et mori oportuit, ut pro omnium peccatis satisfaceret, et veritatem assumptæ carnis ostenderet, et a mortis timore nos cripiens, mors nos peccato moneret, et ad futuram resurrectionem animos nostros pararet.

Respondeo dicendum quod conveniens fuit Christum mori. Primo quidem ad satisfaciendum pro humano genere, quod erat morti adjudicatum propter peccatum, secundum illud Genes. ii, 17: *Quicumque die comederitis, morte moriemini*. Est autem conveniens satisfaciendi pro alio modus, cum aliquis se subiecit pænæ quam alius meruit. Et ideo Christus mori voluit, ut moriendo pro nobis satisfaceret, secundum illud I. Petri iii, 18: *Christus semel pro peccatis nostris mortuus est*. Secundo, ad ostendendum veritatem naturæ assumptæ. Sicut enim Eusebius dicit <sup>3</sup>, “ Si aliter post conversationem cum hominibus evanescens, subito evolveret fugiens mortem, ab omnibus compararetur phantasmati. ” Tertio, ut moriendo nos a timore mortis liberaret; unde dicitur Hebr. ii, 14, quod communicavit *carni et sanguini, ut per mortem destrueret eum qui habebat mortis imperium, id est, diabolus* <sup>4</sup>, et liberaret eos qui

*timore mortis per totam vitam obnoxii erant servituti*. Quarto, ut corporaliter moriendo similitudini peccati, id est, pœnalitati, daret nobis exemplum moriendo spiritualiter peccato. Unde dicitur Rom. cap. vi, 10: *Quod enim mortuus est peccato, mortuus est semel; quod autem vivit, vivit Deo*. Ita et vos existimate mortuos quidem esse peccato, viventes autem Deo. Quinto, ut a mortuis resurgendo et virtutem suam ostenderet qua mortem superavit, et nobis spem resurgendi a mortuis daret. Unde Apostolus dicit <sup>5</sup>: *Si Christus prædicatur, quod resurrexit a mortuis, quomodo quidam in vobis dicunt quod resurrectio mortuorum non est?*

Ad primum ergo dicendum, quod Christus est fons vitæ, secundum quod Deus, non autem secundum quod homo; mortuus est autem secundum quod homo, non secundum quod Deus. Unde Augustinus dicit <sup>6</sup>: “ Absit quod Christus sic senserit mortem, ut quantum in se est vitam perdidit: si enim hoc ita esset, vitæ fons aruisset. Sensit ergo mortem participatione humani affectus, quem sponte susceperat; non naturæ suæ perdidit potentiam, per quam cuncta vivificat. ”

Ad secundum dicendum, quod Christus non sustinuit mortem ex morbo provenientem, ne videtur ex necessitate mori propter infirmitatem naturæ; sed sustinuit mortem ab exteriori illa, cui se spontaneum obtulit, ut mors ejus voluntaria ostenderetur.

Ad tertium dicendum, quod unum oppositum per se non ducit ad aliud, sed quandoque per accidens, sicut frigidum quandoque per accidens calefacit <sup>7</sup>; et hoc modo Christus per suam mortem nos perduxit ad vitam, dum sua morte mortem nostram destruxit; sicut ille qui pœnam pro alio sustinet, removet pœnam ejus.

#### ART. II. — UTRUM IN MORTE CHRISTI FUERIT SEPARATA DIVINITAS A CARNE.

De his etiam Sent. iii, dist. 3, qu. ii, art. 1, qu. i, et dist. 21, quest. 1, art. 1, quest. 1, et quol. ii, art. 1 corp. quest. iv, art. 6 corp. et Opusc. ii, cap. 235 et 237, et Opusc. Lx, cap. 19 fin.

Ad secundum sic proceditur. 1. Vide-

(1) Quippe cujus unius invidia mors introlvit in orbem terrarum, ut dicitur (Sap. ii, 24).

(5) I. Cor. xv, 12.

(6) Contra Felicianum, cap. 14, in princ.

(7) Patet experimento nivis quæ in manibus liquefacta calorem eis affert per autiperistasim.

(1) Vide sup. quæst. xlvi, art. 3 ad 2.

(2) Joan. xi, 10.

(3) In Orat. de laudib. Constantini, inter med. et fin., seu cap. 15.

tur quod in morte Christi fuerit separata divinitas a carne. Ut enim dicitur Matth. xxvii, Dominus in cruce pendens clamabat: *Deus meus, Deus meus, ut quid dereliquisti me?* quod exponens Ambrosius<sup>1</sup>, dicit: "Clamabat homo, separatione divinitatis moriturus; nam cum divinitas a morte libera sit, utique mors ibi esse non poterat, nisi vita discederet, quia vita divinitas est." Et sic videtur quod in morte Christi sit divinitas separata a carne.

2. Præterea, remoto medio, separatur extrema. Sed divinitas unita est carni mediante anima, ut supra habitum est (quæst. vi, art. 1). Ergo videtur quod cum in morte Christi anima sit separata a carne, per consequens divinitas sit a carne separata.

3. Præterea, major est virtus vivificativa Dei quam animæ. Sed corpus mori non poterat, nisi anima separata. Ergo multo minus mori poterat, nisi separata divinitate.

Sed *contra* est quod ea quæ sunt humanæ naturæ, non dicuntur de Filio Dei, nisi ratione unionis, ut supra habitum est (quæst. xvi, art. 4 et 5). Sed de Filio Dei dicitur id quod convenit corpori Christi post mortem, scilicet esse sepultum, ut patet in Symbolo fidei<sup>2</sup>, ubi dicitur quod Filius Dei "conceptus est, et natus ex Virgine, passus, mortuus et sepultus." Ergo corpus Christi non fuit in morte a divinitate separatum.

CONCLUSIO. — Cum donum quod per gratiam Dei conceditur, absque culpa non revocetur, et nulla in Christo fuerit culpa, fieri non potuit, ut in illius morte, aliquo modo divinitas a carne separaretur.

Respondeo dicendum quod illud quod per gratiam<sup>3</sup> Dei conceditur, nunquam absque culpa revocatur. Unde dicitur Rom. xi, 29, quod *sine pœnitentia sunt dona Dei, et vocatio*. Multo autem major est gratia unionis, per quam divinitas unita est carni Christi in persona,

quam gratia adoptionis, per quam alii sanctificentur; et etiam magis permanens ex sui ratione, quia hæc gratia ordinatur ad unionem personalem, gratia autem adoptionis ad quamdam unionem affectualem: et tamen videmus quod gratia adoptionis nunquam perditur sine culpa. Cum igitur in Christo nullum fuerit peccatum, impossibile fuit quod solveretur unio divinitatis a carne ipsius. Et ideo sicut ante mortem caro Christi unita fuit secundum personam et hypostasim Verbo Dei, ita et remansit unita post mortem, ut scilicet non esset alia hypostasis Verbi Dei, et carnis Christi post mortem, ut Damascenus dicit<sup>4</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod derelictio illa non est referenda ad solutionem unionis personalis, sed ad hoc quod Deus Pater eum exposuit passioni: unde derelinquere ibi non est aliud quam non protegere a persequentibus. Vel dicit se derelictum quantum ad illam orationem, qua dixerat: *Pater, si fieri potest, transeat a me calix iste*, ut Augustinus exponit<sup>5</sup>.

Ad *secundum* dicendum, quod Verbum Dei dicitur unitum carni mediante anima<sup>6</sup>, inquantum caro per animam pertinet ad humanam naturam, quam Filius Dei assumere intendeat; non autem ita quod anima sit quasi medium ligans unita. Habet autem caro ab anima quod pertineat ad humanam naturam, etiam postquam anima separatur ab ea, inquantum scilicet in carne mortua remanet ex divina ordinatione quidam ordo ad resurrectionem. Et ideo non tollitur unio divinitatis ad carnem.

Ad *tertium* dicendum, quod anima habet vim vivificandi formaliter: et ideo, ea præsentem et unita formaliter; necesse est corpus esse vivum. Divinitas autem non habet vim vivificandi formaliter, sed effective: non enim potest esse corporis forma: et ideo non est necesse quod manente unione divinitatis ad carnem, caro sit viva, quia Deus non ex necessitate agit, sed ex voluntate.

gratuito quod natura sua est permanens; nam aliæ gratiæ possunt absque culpa cessare.

(4) Orth. fid. lib. iii, cap. 27, ad fin.

(5) In lib. De gratia novi Testam. 140, al. 120 epist. cap. 6 et 10.

(6) Cf. quæst. vi, art. 1.

(1) Sup. illud. Luc. xxiii: *Et hæc dicens, expiravit*.

(2) Aequivalenter in symbolo apostolorum et expressius in symbolo Nicæno vel Constantino-politano.

(3) Hæc ratio invenitur apud Greg. Nyss. in orat. super Psal. vi. Intelligenda est de dono



**ART. III. -- UTRUM IN MORTE CHRISTI FUERIT FACTA SEPARATIO DIVINITATIS AB ANIMA <sup>1</sup>.**

De his etiam Sent. III, dist. 21, qu. 1, art. 1, qu. II, et quæst. II, art. 1 corp. et Opusc. II, cap. 236, et Opusc. LX, cap. 19 fin. et Psalm. XXI.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod in morte Christi fuerit facta separatio divinitatis ab anima. Dicit enim Dominus <sup>2</sup>: *Nemo tollit animam meam a me, sed ego pono eam a me ipso, et potestatem habeo ponendi eam, et potestatem habeo iterum sumendi eam.* Non autem videtur quod corpus animam ponere possit, eam a se separando, quia anima non subjicitur potestati corporis, sed potius e converso: et sic videtur quod Christo, secundum quod est Verbum Dei, conveniat animam suam ponere: hoc autem est eam a se separare. Ergo per mortem anima ejus fuit a divinitate separata.

2. Præterea, Athanasius dicit <sup>3</sup>: "Maledictus, qui totum hominem, quem assumpsit Dei Filius, denuo assumptum vel liberatum, tertia die a mortuis surrexisse non confitetur." Sed non potuit totus homo denuo assumi, nisi aliquando fuerit totus homo a Verbo Dei separatus: totus autem homo componitur ex anima et corpore. Ergo aliquando fuit facta separatio divinitatis et a corpore et ab anima.

3. Præterea, propter unionem ad totum hominem Filius Dei vere dicitur homo. Si ergo, soluta unione animæ et corporis per mortem, Verbum Dei remansit unitum animæ, sequeretur quod vere dici potuisset Filium Dei esse animam. Hoc autem est falsum, quia cum anima sit forma corporis, sequeretur quod Verbum Dei fuerit corporis forma; quod est impossibile. Ergo in morte Christi anima fuit a Verbo Dei separata.

4. Præterea, anima et corpus ab invicem separata non sunt una hypostasis, sed duæ. Si igitur Verbum Dei remansit unitum tam corpori quam ani-

mæ Christi, separatis eis ab invicem per mortem Christi, videtur sequi quod Verbum Dei, durante morte Christi, fuerit duæ hypostases, quod est inconveniens <sup>4</sup>. Non ergo post mortem Christi remansit anima Verbo unita.

Sed contra est quod dicit Damascenus <sup>5</sup>: "Etsi Christus mortuus est ut homo, et sancta ejus anima ab incontaminato divisa est corpore: divinitas tamen inseparabilis ab utrisque permansit, ab anima dico et corpore."

**CONCLUSIO.** — Cum non fuerit in morte Christi divinitas a corpore separata, multo minus fuit ab anima separata.

Respondeo dicendum quod anima unita est Verbo Dei immediatius, et per prius quam corpus; cum corpus unitum sit Verbo Dei mediante anima, ut supra dictum est (quæst. VI, art. 1). Cum ergo Verbum Dei non sit separatum in morte a corpore, multo minus separatum est ab anima. Unde sicut de Filio Dei prædicatur id quod convenit corpori ab anima separato, scilicet *esse sepultum*; ita de eo in Symbolo dicitur quod *descendit ad inferos*, quia anima ejus a corpore separata descendit ad inferos <sup>6</sup>.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus <sup>7</sup>, exponens illud verbum Joannis inquit, cum Christus sit Verbum, anima et caro, "utrum ex eo quod est Verbum, ponat animam, an ex eo quod est anima, an iterum ex eo quod est caro." Et dicit quod "si dixerimus quod Verbum Dei animam posuit, sequitur quod aliquando anima illa separata est a Verbo, quod est falsum: mors enim corpus ab anima separavit; a Verbo autem animam separatam esse non dico. Si vero dixerimus quod ipsa se anima ponat, sequitur quod anima ipsa a se separata sit, quod est absurdum." Relinquitur ergo "quod ipsa caro animam suam ponit, et iterum eam sumit, non potestate sua, sed potestate Verbi inhabitantis carnem, quia, sicut supra dictum est (in corp. art. et art. præc.), per

(1) Negative respondet S. Doctor juxta illud Apostoli (Ephes. IV): *Quod autem ascendit, quid est, nisi quia et descendit primum in inferiores partes terræ? Qui descendit, ipse est, et qui ascendit.* Unde natum est illud effatum: "Quod Verbum assumpsit nunquam dimisit."

(2) Joan. I, 18.

(3) Implic. de beatitud. Verbi Dei, ad Theoph. lib. VI, § med.

(4) Imo et plusquam inconveniens, cum et blasphemum dici possit: sed sæpe S. Thomas *inconveniens* vocat quod non solum est alienum a ratione, sed a fide: nec magis quidquam inconveniens quam quod fidei contrarium.

(5) Orth. fid. lib. III, cap. 27, a med.

(6) Ut patebit sequenti quæstione ac ex professo explicabitur art. 2.

(7) Tract. 47 in Joan., post med.

mortem non est separata divinitas Verbi a carne.

Ad *secundum* dicendum, quod in verbis illis Athanasius non intellexit quod totus homo denuo sit assumptus, id est, omnes partes ejus, quasi Verbum Dei partes humanæ naturæ deposuerit per mortem; sed quod iterato totalitas naturæ assumptæ sit in resurrectione redintegrata per iteratam unionem animæ et corporis.

Ad *tertium* dicendum, quod Verbum Dei propter unionem humanæ naturæ non dicitur humana natura; sed dicitur homo, quod est habens humanam naturam. Anima autem et corpus sunt partes essentielles humanæ naturæ. Unde propter unionem Verbi ad utrumque eorum, non sequitur quod Verbum Dei sit anima vel corpus, sed quod sit habens animam vel corpus.

Ad *quartum* dicendum, quod, sicut Damascenus dicit<sup>1</sup>, "quod in morte Christi est separata anima a carne, non est una hypostasis in duas hypostases divisa: nam et corpus et anima Christi secundum idem ex principio in Verbi hypostasi habuerunt existentiam, et in morte invicem divisa singulum eorum mansit<sup>2</sup>, unam hypostasim Verbi habens. Quare una Verbi hypostasis, Verbi, et animæ, et corporis<sup>3</sup> extitit hypostasis: nunquam enim neque anima, neque corpus propriam habuerunt hypostasim, præter Verbi hypostasim; una enim semper Verbi hypostasis, et nunquam duæ."

#### ART. IV. — UTRUM CHRISTUS

##### IN TRIDUO MORTIS FUERIT HOMO<sup>4</sup>.

De his etiam Sent. iii, dist. 22, quest. i, art. 1, et quest. ii, art. 1, et quod. iii, art. 4 corp. fin. et quod. iv, art. 1, et Opusc. ii, cap. 236, et Op. lx, cap. 20 fin.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus in triduo mortis fuerit homo. Dicit enim Augustinus<sup>5</sup>: "Talis erat illa susceptio, quæ Deum hominem faceret, et hominem Deum." Sed illa susceptio non cessavit per mortem. Ergo

(1) Orth. fid. lib. iii, cap. 27, ad fin.

(2) Ita passim. Cod. Alcan.: "Singula eorum manserunt, unam hypostasim Verbi habens." Damascenus Latine redditus a Lequien sic: "Siquidem et corpus et anima simul ab initio in Verbi persona existentiam habuerunt; ac licet in morte divulsa sint, utrumque tamen eorum unam Verbi personam, qua subsisteret, semper habuit."

(3) Hæc lectio consonat Damasceno, et D. Tho-

videtur quod per mortem non desierit esse homo.

2. Præterea, Philosophus dicit<sup>6</sup>, quod "unusquisque homo est suus intellectus; unde et post mortem animam Petri alloquentes dicimus<sup>7</sup>: *Sancte Petre, ora pro nobis*. Sed post mortem Filius Dei non fuit separatus ab anima intellectuali. Ergo in illo triduo Filius Dei fuit homo.

3. Præterea, omnis sacerdos est homo. Sed in illo triduo mortis Christus fuit sacerdos; aliter enim non verum esset, quod dicitur Psalm. cix, 4: *Tu es sacerdos in æternum*. Ergo Christus in illo triduo fuit homo.

Sed *contra*, remoto superiori, removetur inferius. Sed vivum, sive animatum est superius ad animal et ad hominem; nam animal est substantia animata sensibilis. Sed in illo triduo mortis corpus Christi non fuit vivum, neque animatum. Ergo non fuit homo.

CONCLUSIO. — Cum Christum vere fuisse mortuum sit articulus fidei, eum in triduo mortis fuisse hominem asserere, hæreticum est.

Respondeo dicendum quod Christum vere fuisse mortuum, est articulus fidei. Unde asserere omne illud per quod tollitur veritas mortis Christi, est error contra fidem. Propter quod in Epist. Synodali Cyrilli, in fin.<sup>8</sup> dicitur: "Si quis non confitetur Dei Verbum passum carne, et crucifixum carne, et quod mortem gustavit carne; anathema sit." Pertinet autem ad veritatem mortis hominis vel animalis, quod per mortem desinat esse homo vel animal: mors enim hominis vel animalis provenit ex separatione animæ, quæ complet rationem animalis vel hominis. Et ideo dicere Christum in triduo mortis hominem fuisse, simpliciter et absolute loquendo, erroneum est. — Potest tamen dici quod Christus in triduo fuit homo mortuus. — Quidam tamen confessi sunt Christum in triduo hominem fuisse, dicentes quidem verba erronea,

mæ Mss. atque edit. Cod. Alcan., *una animæ et corporis*, etc.

(4) Docet B. Thomas Christum in triduo mortis non fuisse hominem; quæ doctrina est fidei.

(5) De Trin. lib. i, cap. 13, in princ.

(6) Ethic. lib. ix, cap. 4, ante med.

(7) Vel transposito sensu: animam Petri post ejus mortem alloquentes dicimus, etc.

(8) Et habetur in conc. Ephesino gener. iii, part. 1, cap. 26.



sed sensum erroris non habentes in fide: sicut Hugo de Sancto Victore qui<sup>1</sup> ea ratione dixit Christum in triduo mortis fuisse hominem, quia dicebat animam esse hominem; quod tamen est falsum, ut in prima parte ostensum est (quæst. lxxv, art. 4). Magister etiam sententiarum<sup>2</sup> posuit quod Christus in triduo mortis fuit homo alia ratione: quia credidit quod unio animæ et carnis non esset de ratione hominis, sed sufficeret ad hoc quod aliquid sit homo, quod habeat animam humanam et corpus, sive conjuncta, sive non conjuncta: quod etiam patet esse falsum ex his quæ dicta sunt in prima parte (loc. cit.), et ex his quæ supra dicta sunt circa modum unionis (quæst. 11. art. 5).

Ad *primum* ergo dicendum, quod Verbum Dei suscepit animam et carnem unitam: et ideo illa susceptio fecit Deum hominem et hominem Deum. Non autem cessavit illa susceptio per separationem Verbi ab anima, vel a carne; cessavit tamen unio carnis et animæ.

Ad *secundum* dicendum, quod homo dicitur esse suus intellectus, non quia intellectus sit totus homo, sed quia intellectus est principalior pars hominis, in quo virtualiter consistit tota dispositio hominis; sicut si rector civitatis dicatur tota civitas, quia in eo consistit tota dispositio civitatis.

Ad *tertium* dicendum, quod esse sacerdotem convenit homini ratione animæ, in qua est ordinis character: unde per mortem homo non perdit ordinem sacerdotalem, et multo minus Christus, qui est totius sacerdotii origo.

**ART. V. — UTRUM FUERIT IDEM NUMERO CORPUS CHRISTI VIVENTIS ET MORTUI.**

De his etiam quod. 11, art. 1, et quod. 111, art. 4 ad 1, et quod. 1v.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod non fuerit idem numero corpus Christi viventis et mortui. Christus enim vere mortuus fuit, sicut et alii homines moriuntur. Sed corpus cujuscunque alterius hominis non est simpliciter idem numero mortuum et vivum,

quia differunt essentiali differentia. Ergo neque corpus Christi est simpliciter idem numero mortuum et vivum.

2. Præterea, secundum Philosophum<sup>3</sup>, "quæcumque sunt diversa specie, sunt etiam diversa numero." Sed corpus Christi vivum et mortuum fuit diversum specie: quia non dicitur oculus aut caro mortui, nisi æquivoce, ut patet per Philosophum<sup>4</sup>. Ergo corpus Christi non fuit simpliciter idem numero vivum et mortuum.

3. Præterea, mors est corruptio quædam. Sed illud quod corrumpitur corruptione substantiali, postquam corruptum est, jam non est; quia corruptio est mutatio ab esse ad non esse. Corpus ergo Christi, postquam mortuum fuit, non remansit idem numero, cum mors sit substantialis corruptio.

Sed *contra* est quod Athanasius dicit<sup>5</sup>: "Circumciso corpore, et portato<sup>6</sup>, et manducante, et laborante, et in ligno affixo, erat impassibile, et incorporeum Dei Verbum; hoc erat in sepulcro positum." Sed corpus Christi vivum fuit circumcisum, et in ligno affixum; corpus autem Christi mortuum fuit positum in sepulcro. Ergo hoc idem corpus quod fuit vivum, fuit etiam mortuum.

**CONCLUSIO.** — Cum corporis Christi vivi et mortui fuerit idem numero suppositum, divinum scilicet, idem numero simpliciter fuit vivum et mortuum: non fuit autem idem numero totaliter.

Respondeo dicendum quod hoc quod dico *simpliciter* potest accipi dupliciter. Uno modo, secundum quod simpliciter idem est quod absolute; sicut "simpliciter dicitur, quod nullo addito dicitur, " ut Philosophus dicit<sup>7</sup>, et hoc modo corpus Christi mortuum et vivum simpliciter fuit idem numero. Dicitur enim aliquid esse idem numero simpliciter, quia est supposito idem. Corpus autem Christi vivum et mortuum fuit supposito idem, quia non habuit aliam hypostasim vivum et mortuum, præter hypostasim Verbi Dei, ut supra dictum est (art. 2 hujus quæst.). Et

(1) De sacram. lib. 11, part. 1, cap. 11. — Ubi ait, quasi principiis Platonis hærens, quod mens cujusque is est quisque; nec homo magis quidquam est quam anima; unde in fine infert quod quia divinitas nec ab anima, nec a carne separata est, " verus Deus simul et verus homo fuit, licet vere mortuus. "

(2) In dist. 22, lib. 3.

(3) Metaph. lib. x, text. 12.

(4) De anima. lib. 11, text. 9, et Met. lib. vii, text. 35.

(5) In epist. ad Epictetum, circa med., et incipit: *Ego arbitrabar.*

(6) Ita cum Athanasio Nicolajus et posteriores edit. *Al. et potato.*

(7) In fin. lib. 11 Top.

hoc modo loquitur Athanasius in auctoritate inducta. Alio modo *simpliciter* idem est quod omnino vel totaliter: et sic corpus Christi mortuum et vivum non fuit simpliciter idem numero, quia non fuit totaliter idem, cum vita sit aliquid de essentia corporis viventis; est enim prædicatum essentiale, non accidentale: unde consequens est quod corpus quod desinit esse vivum, non totaliter idem remaneat. Si autem diceretur quod corpus Christi mortuum totaliter idem remaneret, sequeretur quod non esset corruptum, corruptione dico mortis: quod est hæresis Gajanitarum <sup>1</sup>, ut Isidorus dicit <sup>2</sup>. Et Damascenus dicit <sup>3</sup>, quod "corruptionis nomen duo significat: uno modo separationem animæ a corpore, et alia hujusmodi; alio modo perfectam dissolutionem in elementa. Ergo incorruptibile dicere corpus Domini, secundum Julianum et Gajanum <sup>4</sup>, secundum primum corruptionis modum ante resurrectionem, est impium: quia corpus Christi non esset consubstantialit nobis, nec in veritate mortuum esset, nec secundum veritatem salvati essemus. Secundo autem modo corpus Christi fuit incorruptum."

Ad *primum* ergo dicendum, quod corpus mortuum cujuscumque alterius hominis non remanet unitum alicui hypostasi permanenti, sicut corpus Christi mortuum. Et ideo corpus mortuum cujuscumque alterius hominis non est idem simpliciter, sed secundum quid: quia est idem secundum materiam, non autem idem secundum formam. Corpus autem Christi remanet idem simpliciter propter identitatem suppositi, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quod quia idem numero dicitur aliquid secundum suppositum, idem autem specie est idem secundum formam; ubicumque suppositum subsistit in una sola natura, oportet quod sublata unitate speciei, auferatur unitas numeralis. Sed hypostasis Verbi Dei subsistit in duabus naturis: et id-

eo quamvis in Christo non remaneat corpus idem secundum speciem humanæ naturæ, remanet tamen idem numero secundum suppositum Verbi Dei.

Ad *tertium* dicendum, quod corruptio et mors non competit Christo ratione suppositi, secundum quod attenditur unitas, sed ratione naturæ, secundum quam invenitur differentia mortis et vitæ.

#### ART. VI. — UTRUM MORS CHRISTI

ALIQUID OPERATA SIT AD NOSTRAM SALUTEM.

De his etiam infra, quæst. LI, art. I corp. et quæst. LVI, art. I ad 4, et ad Gal. II.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod mors Christi nihil operata sit ad nostram salutem. Mors enim est quædam privatio, est enim privatio vitæ. Sed privatio, cum non sit res aliqua, non habet aliquam virtutem agendi. Ergo non potuit aliquid operari ad nostram salutem.

2. Præterea, passio Christi operata est ad nostram salutem per modum meriti. Sic autem non potuit operari mors Christi, nam in morte separatur anima a corpore, quæ est merendi principium <sup>5</sup>. Ergo mors Christi non est operata aliquid ad nostram salutem.

3. Præterea, corporale non est causa spiritualis. Sed mors Christi fuit corporalis. Non ergo potuit esse causa spiritualis nostræ salutis.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit <sup>6</sup>: "Una mors nostri Salvatoris, scilicet corporalis, duabus mortibus nostris, id est, animæ et corporis, saluti fuit."

CONCLUSIO. — Mors Christi, ut privatio vitæ considerata, non per modum meriti, sed solum per modum efficientiæ, virtute scilicet divinitatis, salutem nostram operata est: sed si nomine mortis, via ad interitum intelligatur, eo quo de passione dictum est modo, salutis nostræ causa fuit.

Respondeo dicendum quod de morte Christi dupliciter loqui possumus: uno modo secundum quod est in fieri; alio modo secundum quod est in facto esse.

dicitur sub tempore Justiniani imperatoris extitisse, ac episcopus perversi populi electione factus esse. De Juliano quem Damascenus *πα-pappova*, id est, insipientem vocat, nihil occurrit.

(5) Mediatum, remotum, et veluti *quod*; alioquin proximum, immediatum et *quo* est charitas.

(6) De Trin. lib. IV, cap. 3, sub fin.

(1) In dictione *Theodosiani* quibus annectit Gajanitas quasi unius et ejusdem erroris (nempe eutychiani) participant, cum hac nihilominus differentia quod etsi unam tantum naturam utrique agnoscerent in Christo, eam primi corruptam contendebant, secundi autem incorruptam.

(2) Etymol. lib. VII, cap. 5, ad fin., et habetur in Decretis 24, quæst. II, cap. *Quidam autem*.

(3) Orth. fid. lib. III, cap. 28, in princ.

(4) Gajanus ille, a quo gajanitæ vocati sunt,



Dicitur autem mors esse in fieri, quando aliquis per aliquam passionem vel naturalem vel violentam, tendit in mortem: et hoc modo idem est loqui de morte Christi et de passione ipsius. Et ita secundum hunc modum mors Christi causa est salutis nostræ secundum id quod de passione supra dictum est (quest. XLIX). Sed in facto esse, mors Christi consideratur secundum quod jam facta est separatio corporis et animæ; et sic nunc loquimur de morte Christi. Hoc autem modo mors Christi non potest esse causa salutis nostræ per modum meriti<sup>1</sup>, sed solum per modum efficientiæ, inquantum scilicet nec per mortem divinitas separata fuit a Christi carne; et ideo quicquid contigit circa carnem Christi, etiam anima separata, fuit nobis salutiferum virtute divinitatis unitæ. Consideratur autem proprie alicujus causæ effectus secundum similitudinem causæ. Unde quia mors est quædam privatio vitæ propriæ, effectus mortis Christi attenditur circa remotionem eorum quæ contrariantur nostræ salutis; quæ quidem sunt mors animæ, et mors corporis. Et ideo per mortem Christi dicitur esse destructa in nobis et mors animæ, quæ est per peccatum nostrum, secundum illud Rom. IV, 25: *Traditus est*, scilicet in mortem, *propter delicta nostra*; et mors corporis, quæ consistit in separatione animæ, secundum illud I. Cor. XV, 54: *Absorpta est mors in victoria*.

Ad primum ergo dicendum, quod mors Christi est operata salutem nostram ex virtute divinitatis unitæ, et non ex sola ratione mortis.

Ad secundum dicendum, quod mors Christi, secundum quod consideratur in facto esse, etsi non est ad nostram salutem operata per modum meriti, est tamen operata per modum efficientiæ, ut dictum est (in corp. art.).

Ad tertium dicendum, quod mors Christi fuit quidem corporalis; sed corpus illud fuit instrumentum divinitatis sibi unitæ, operans in virtute ejus etiam mortuum<sup>2</sup>.

(1) Cum enim Christus fuerit mortuus, id est, extra statum mundi positus sit; nam iustus est primum non esse hominis.

(2) Quanto fortius et potiori ratione quam corpus Elisei, de quo dicitur (Eccli. XLVII, 13): *Mortuum prophetavit corpus ejus*? quia nimirum ad illius contactum in sepulcro revixit quidam.

## QUESTIO LI.

### DE SEPULTURA CHRISTI, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de sepultura Christi: et circa hoc quaeruntur quatuor: 1. Utrum conveniens fuerit Christum sepeliri. — 2. De modo sepulture ejus. — 3. Utrum corpus ejus fuerit in sepulcro resolutum. — 4. De tempore quo jacuit in sepulcro.

#### ART. I. — UTRUM FUERIT CONVENIENS CHRISTUM SEPELIRI.

De his etiam infra, quest. LII, art. 4, et Opusc. II, cap. 241 et 242, et Opusc. LX, cap. 20 princ. et I. Cor. XV, lect. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non fuerit conveniens Christum sepeliri. De Christo enim dicitur Psalmo LXXXVII, 6: *Factus est sicut homo sine adjutorio, inter mortuos liber*. Sed in sepulcro includuntur corpora mortuorum; quod videtur esse contrarium libertati<sup>3</sup>. Ergo non videtur fuisse conveniens quod corpus Christi sepeliretur.

2. Præterea, nihil circa Christum fieri debuit quod non esset salutiferum nobis. Sed in nullo videtur ad salutem hominum pertinere quod Christus fuit sepultus. Ergo non fuit conveniens Christum sepeliri.

3. Præterea, inconveniens esse videtur quod Deus, qui est super cælos excelsus in terra sepeliretur. Sed illud quod convenit corpori Christi mortuo, attribuitur Deo ratione unionis. Ergo inconveniens videtur Christum fuisse sepultum.

Sed contra est quod Dominus dicit<sup>4</sup> de muliere, quæ eum inunxerat: *Opus bonum operata est in me*; et postea subdit: *Mittens enim hoc unguentum in corpus meum, ad sepeliendum me fecit*.

CONCLUSIO. — Conveniens fuit ad comprobandam Christi veram mortem, et ut spes resurgendi mortuis daretur, et spiritualis mortis et sepulture peccatorum fieret hominibus exemplum, ut Christus non modo moreretur, sed ut etiam sepeliretur.

Respondeo dicendum quod conveniens fuit Christum sepeliri: primo quia

cujus cadaver projectum illuc erat, ut videre est IV. Reg. XIII, 21.

(3) Quasi symbolum quoddam captivitatis et eo magis quo alligantur velut vinculis linteorum ad sepulturam: sicut in resurrectione Lazari dictum est quod *prodiit ligatus manus et pedes*, etc. (4) Matth. XXV, 10.

dem ad comprobandum veritatem mortis; non enim in sepulcro aliquis ponitur, nisi quando jam de veritate mortis constat. Unde et Marci xv legitur quod Pilatus, antequam concederet Christum sepeliri, diligenti inquisitione cognovit eum mortuum esse. Secundo, quia per hoc quod Christus de sepulcro resurrexit, datur spes resurgendi per ipsum, his qui sunt in sepulcro, secundum illud Joan. v, 28. *Omnes qui in monumentis sunt, audient vocem Filii Dei, et qui audierint, vivent.* Tertio, ad exemplum eorum qui per mortem Christi spiritualiter moriuntur peccatis, qui scilicet absconduntur a conturbatione hominum. Unde dicitur Coloss. iii, 3: *Mortui estis, et vita vestra abscondita est cum Christo in Deo.* Unde et baptizati, qui per mortem Christi moriuntur peccatis, quasi consepe-liuntur Christo per immersionem<sup>1</sup>, secundum illud Rom. vi, 4: *Consepulti sumus cum Christo per baptismum in mortem.*

Ad primum ergo dicendum, quod Christus sepultus se inter mortuos liberum fuisse ostendit, in hoc quod per inclusionem sepulcri non potuit impediri quin ab eo resurgendo exiverit.

Ad secundum dicendum, quod sicut mors Christi efficienter operata est nostram salutem, ita etiam et ejus sepultura<sup>2</sup>. Unde Hieronymus dicit super Matth.: "Sepultura Christi resurgimus; " et Isa. lxi, super illud: *Dabit impiis pro sepultura*, dicit Glossa<sup>3</sup>, "id est, gentes, quæ sine pietate erant, Deo Patrique dabit: quia mortuus et sepultus eos acquisivit."

Ad tertium dicendum, quod sicut dicitur in quodam sermone concilii Ephesini<sup>4</sup>, "nihil horum quæ salvant homines, injuriam Deo facit, quæ ostendunt eum non passibilem, sed clementem; " et in alio sermone ejusdem conc.<sup>5</sup> legitur: "Nihil putat injuriam Deus quod est occasio salutis hominibus. Tu quidem non ita vilem Dei naturam arbitraberis, tanquam quæ aliquando subjecta possit esse injuriis."

(1) Alludens ad morem Græcorum qui baptismum etiam conferebant per immersionem, cum floreret S. Doctor (Cf. infra quæst. lxi, art. 7).

(2) Quod intelligendum est juxta superius dicta, quatenus videlicet corpus Christi sepultum instrumentum erat suscitandi homines a sepulcris. (3) Ordin. Hieron.

(4) Et habetur part. 3, cap. 9, a princ.

(5) Parum a princ., cap. 10.

## ART. II. — UTRUM CONVENIENTI MODO CHRISTUS FOERIT SEPULTUS.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur non convenienti modo Christum fuisse sepultum. Sepultura enim ejus respondet morti ipsius. Sed Christus fuit passus mortem abjectissimam, secundum illud Sap. ii, 20: *Morte turpissima condemnemus eum*<sup>6</sup>. Ergo inconveniens videtur esse quod Christo exhibita fuit honorabilis sepultura, inquantum a magnatibus fuit tumultatus, scilicet a Joseph ab Arimathæa, qui erat *nobilis decurio*, ut habetur Marci xv, et a Nicodemo, qui erat *princeps Judæorum*, ut habetur Joan. iii.

2. Præterea, circa Christum non debuit aliquid fieri quod esset superfluitatis exemplum. Videtur autem superfluitatis fuisse quod ad sepeliendum Christum Nicodemus venit ferens mixturam myrrhæ et aloes quasi libras centum, ut dicitur Joau. xix, præsertim cum mulier præveniret corpus ejus ungere in sepulturam, ut dicitur Marci xiv<sup>7</sup>. Non ergo fuit hoc convenienter circa Christum factum.

3. Præterea, non est conveniens ut aliquid factum sibi ipsi sit dissonum. Sed sepultura Christi fuit simplex ex una parte, quia scilicet Joseph *involvit corpus ejus in sindone munda*, ut dicitur Matth. xxvii, non autem *auro, aut gemmis, aut serico*, ut Hieronymus ibidem dicit; ex alia vero parte videtur fuisse ambitiosa, inquantum eum cum aromatibus sepelierunt. Ergo videtur non fuisse conveniens modus sepulturæ Christi.

4. Præterea, quæcumque scripta sunt, præcipue de Christo, *ad nostram doctrinam scripta sunt*, ut dicitur Rom. xv, 4. Sed quædam scribuntur in Evangeliiis circa sepulcrum Christi quæ in nullo videntur ad nostram doctrinam pertinere: sicut quod fuit sepultus in horto, quod in monumento alieno, et novo, et exciso in petra. Inconveniens ergo fuit modus sepulturæ Christi.

Sed contra est quod dicitur Isa. xi, 10: *Et erit sepulcrum ejus gloriosum*<sup>8</sup>.

(6) Quod in persona impiorum de illo dictum esse tum ex adjunctis ibi satis aperte colligitur, tum ex applicatione ac usu Ecclesiæ quæ sic in officio passionis hæc verba usurpat.

(7) Quando sub tempore passionis unguentum super caput ejus effudit.

(8) Ut in Vulgata vers. 2 habetur; vel secundum LXX: *Erit requies ejus honor*.



**CONCLUSIO.** — Convenienti ordine et modo Christum fuisse sepultum Scriptura exponit evangelica.

Respondeo dicendum quod modus sepulturæ Christi ostenditur esse conveniens quantum ad tria. Primo quidem quantum ad confirmandam fidem mortis et resurrectionis ipsius. Secundo ad commendandam pietatem eorum qui eum sepelierunt. Unde Augustinus dicit <sup>1</sup>: “Laudabiliter commemorantur in Evangelio qui corpus ejus de cruce acceptum diligenter atque honorifice tegendum sepeliendumque curarunt.” Tertio, quantum ad mysterium per quod informantur illi qui Christo consepe- liuntur in mortem.

Ad *primum* ergo dicendum, quod circa mortem Christi commendatur patientia et constantia ipsius, qui mortem esse passus, et tanto magis, quanto mors fuit abjectior: sed in sepultura honorifica consideratur virtus morientis, qui contra intentionem occidentium etiam mortuus honorifice sepelitur, et præfiguratur devotio fidelium, qui erant Christo mortuo servituri <sup>2</sup>.

Ad *secundum* dicendum, quod in hoc quod Evangelista dicit quod *sepelierunt eum, sicut mos est Judæis sepelire*, sicut Augustinus dicit <sup>3</sup>, “admonuit in hujusmodi officiis quæ mortuis exhibentur, morem cujuslibet gentis esse servandum. Erat autem istius gentis consuetudo ut mortuorum corpora variis aromatibus condirentur, ut diutius servarentur illæsa.” Unde et in lib. III De doctr. christ. <sup>4</sup> dicitur quod “in omnibus talibus non usus rerum, sed libido utentis in culpa est;” et postea subdit: “Quod in aliis personis plerumque flagitium est, in divina, vel prophetica persona, maximæ cujusdam rei signum est.” Myrrha enim et aloes propter sui amaritudinem significant pœnitentiam, per quam aliquis in seipso Christum conservat absque corruptione peccati; odor autem aromatum significat bonam famam.

Ad *tertium* dicendum, quod myrrha et aloes adhibebantur corpori Christi,

ut immune a corruptione salvaretur, quod videbatur ad quamdam necessitatem pertinere; unde datur nobis exemplum quod licite possumus aliquibus pretiosis uti medicinaliter pro necessitate nostri corporis conservandi: sed involutio corporis pertinebat ad solam quamdam decentiam honestatis; et in talibus, simplicibus debemus esse contenti. Per hoc tamen significabatur, ut Hieronymus dicit <sup>5</sup>, quod “ille in sindone munda involvit Jesum, qui mente pura eum suscepit.” Et hinc, ut Beda dicit super Marc. <sup>6</sup>, “Ecclesiæ mos obtinuit ut sacrificium altaris non in serico, neque in panno tincto, sed in lino terreno celebretur, sicut corpus Domini est in sindone munda sepultum.”

Ad *quartum* dicendum, quod Christus sepelitur in horto, ad significandum quod per mortem et sepulturam ipsius liberamur a morte quam incurrimus per peccatum Adæ in horto paradisi commissum. Ideo autem Salvator in aliena ponitur sepultura, ut Augustinus dicit in quodam sermone <sup>7</sup>, “quia pro aliorum moriebatur salute; sepulcrum autem mortis est habitaculum.” Per hoc etiam considerari potest paupertatis abundantia pro nobis susceptæ. Nam qui domum in vita non habuit, post mortem quoque in alieno sepulcro reconditur, et nudus existens a Joseph cooperitur. In novo autem ponitur monumento, ut Hieronymus dicit <sup>8</sup>, “ne post resurrectionem, cæteris corporibus remanentibus, surrexisse alius fingetur.” Potest autem et novum sepulcrum Mariæ virginalem uterum demonstrare. Per hoc etiam datur intelligi quod per Christi sepulturam omnes innovamur, morte et corruptione destructa. In monumento autem exciso in petra conditus est, ut Hieronymus dicit <sup>9</sup>, “ne si ex multis lapidibus ædificatum fuisset, tumuli fundamentis suffossis, ablatus furto diceretur.” Unde et saxum magnum, quod appositum fuit, ostendit quod “non absque auxilio plurimorum sepulcrum potuisset reserari.” Si etiam sepultus fuisset in terra, dicere poterat: “Suf-

(1) De civit. Dei lib. II, cap. 13, circa med.

(2) Divites oportuit et honoratos eos qui sepelirent Christum vel corpus ejus a Pilato ad sepulturam postularent: pauperes enim et plebeji nec ad Pilatum accedere ad postulandum illud, nec sepelire ausi essent.

(3) Sup. Joan., tract. 120, circa med.

(4) Cap. 12, a princ.

(5) In hunc. loc. Matth.

(6) Cap. 44 secundum ejus ordinem.

(7) De sepulcro Domini, a med.

(8) In hunc. loc. Matth.

(9) Sup. illud Matth. XXVII: Jube ergo custodiri, etc.

foderunt terram et farati sunt eum, „ sicut Augustinus dicit. Significatur autem mystice per hoc, ut Hilarius dicit <sup>1</sup>, quod „ per apostolorum doctrinam in pectus duritiæ gentilis quodam doctrinæ opere excisum Christus infertur, rude scilicet ac novum, et nullo antea ingressu timori Dei pervium. Et quia nihil præter eum oportet in pectora nostra penetrare, lapis ostio advolvitur. „ Et, sicut Origenes dicit <sup>2</sup>, „ non fortuito scriptum est, quod *Joseph involvit corpus Christi sindone munda, et posuit in monumento novo, et quod advolvitur lapidem magnum*, quia omnia, quæ sunt circa corpus Jesu, munda sunt, et nova, et valde magna <sup>3</sup>. „

**ART. III. — UTRUM CORPUS CHRISTI IN SEPULCRO FUERIT INCINERATUM <sup>4</sup>.**

De his etiam infra, quæst. LIII, art. 1 corp. et ad 1, et Sent. III, dist. 21, quæst. 1, art. 2, et quæst. II, art. 1 ad 1, et Opusc. II, cap. 235, et Opusc. LX, cap. 20.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod corpus Christi in sepulcro fuerit incineratum. Sicut enim mors est pœna peccati primi parentis, ita etiam et incineratio; dictum est enim primo homini post peccatum: *Pulvis es, et in pulverem reverteris*, ut dicitur Gen. III, vers. 19. Sed Christus mortem sustinuit, ut nos a morte liberaret. Ergo etiam incinerari debuit corpus ejus, ut nos ab incineratione liberaret.

2. Præterea, corpus Christi fuit ejusdem naturæ cum corporibus nostris. Sed corpora nostra statim post mortem resolvi incipiunt, et ad putredinem disponuntur <sup>5</sup>, quia exhalante calido naturali supervenit calor extraneus, qui putrefactionem causat. Ergo videtur quod similiter in corpore Christi acciderit.

3. Præterea, sicut dictum est (art. 1 huj. quæst.), Christus sepeliri voluit, ut daret hominibus spem resurgendi etiam de sepulcris. Ergo etiam incinerationem

(1) Can. ult. in Matth., ad fin.

(2) Tract. 35 in Matth., ad fin.

(3) Hucusque D. Thomas. Nicolaus, ex quo in textum in posterioribus exemplis transit, hæc addit: „ Denique, ut Ambrosius dicit super Luc., cap. 23, sup. illud: *Et ecce vir*, etc., bene Christus in monumento conditur justus, ut in justitiæ habitatione conquiescat. Monumentum enim hoc in duritiæ gentilis petra sibi justus excidit penetrabili verbo, ut prætenderet in nationibus virtus Christi. Cui pulcherrime admotus est laus, ne pateret. Quicumque enim in se bene

pati debuit, ut spem resurgendi incineratis post incinerationem daret.

Sed *contra* est quod Psalm. xv, 10 dicitur: *Non dabis sanctum tuum videre corruptionem*, quod Damascenus exponit <sup>6</sup> de corruptione quæ est per resolutionem in elementa.

**CONCLUSIO.** — Ne mors Christi infirmitati naturæ ejus adscriberetur, necessarium fuit ut in sepulcro corpus integrum et incorruptum servaretur virtute divinitatis, quæ illud nunquam deseruit.

Respondeo dicendum quod non fuit conveniens corpus Christi putrefieri, vel quocumque modo incinerari, quia putrefactio cujuscumque corporis provenit ex infirmitate naturæ illius corporis, quæ non potest amplius corpus continere in unum. Mors autem Christi, sicut supra dictum est (quæst. præc., art. 1 ad 2), non debuit esse ex naturæ infirmitate, ne crederetur non esse voluntaria: et ideo non ex morbo, sed ex passione illata voluit mori, cui se obtulit sponte. Et ideo Christus, ne mors ejus naturæ infirmitati adscriberetur, noluit corpus suum qualitercumque putrefieri, aut qualitercumque resolvi; sed ad ostensionem virtutis divinæ voluit corpus illud incorruptum permanere. Unde Chrysostomus dicit <sup>7</sup>, quod „ viventibus aliis hominibus, his scilicet qui egerunt strenue, arrident propria gesta; his autem pereuntibus, pereunt. Sed in Christo est totum contrarium: nam ante crucem omnia sunt mœsta et infirma; ut autem crucifixus est, omnia clariora sunt facta; ut noscas, non purum hominem crucifixum. „

Ad *primum* ergo dicendum, quod Christus, cum non esset subjectus peccato, neque morti erat obnoxius, neque incinerationi; voluntarie tamen mortem sustinuit propter nostram salutem, secundum rationes supra dictas (quæst. præc., art. 1). Si autem corpus ejus fuisset putrefactum, vel resolutum, magis

humaverit Christum, diligenter custodiat, ne eum perdat, neve perfidiæ ad illum sit ingressus. „ Et mox: „ Bene in petra excisum, hoc est in fidei firmamento, de qua veri Israelitæ dulcedinem mellis et oleum spirituale suxerunt. „

(4) Docet S. Thomas non decuisse corpus Christi resolvi in cineres.

(5) Hinc ipsa mors per putredinem designatur. (6) Orth. fid. lib. III, cap. 18.

(7) In Demonstr. quod Deus sit, cont. gentil., parum ante med.



hoc fuisset in detrimentum salutis humanæ, dum non crederetur in eo esse virtus divina. Unde ex persona ejus Psal. xxix, 10 dicitur: *Quæ utilitas in sanguine meo, dum descendo in corruptionem?* quasi dicat: " Si corpus meum putrescat, perdetur effusi sanguinis utilitas <sup>1</sup>. "

Ad secundum dicendum, quod corpus Christi quantum ad conditionem naturæ passibilis putrefactibile fuit <sup>2</sup>, licet non quantum ad meritum putrefactionis, quod est peccatum; sed virtus divina corpus Christi a putrefactione præservavit, sicut et resuscitavit a morte.

Ad tertium dicendum, quod Christus de sepulcro resurrexit virtute divina, quæ nullis terminis coarctatur. Et ideo hoc quod a sepulcro surrexit, sufficiens argumentum fuit quod homines erant resuscitandi virtute divina non solum de sepulcris, sed etiam de quibuscumque cineribus.

**ART. IV. — UTRUM CHRISTUS FUERIT IN SEPULCRO SOLUM UNA DIE ET DUABUS NOCTIBUS.**

De his etiam infra. qu. lII, art. 4 corp. et qu. lIII, art. 2 corp. et Opusc. II, cap. 235, et Opusc. LX, cap. 20, et I. Cor. xv, lect. I.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non fuerit in sepulcro solum una die et duabus noctibus. Dicit enim ipse <sup>3</sup>: *Sicut fuit Jonas in ventre ceti tribus diebus et tribus noctibus, ita Filius hominis erit in corde terre tribus diebus et tribus noctibus.* Sed in corde terræ fuit in sepulcro existens. Non igitur fuit in sepulcro solum una die et duabus noctibus.

2. Præterea, Gregorius dicit <sup>4</sup>, quod " sicut Samson abstulit media nocte portas Gazæ, ita Christus media nocte auferens portas inferni resurrexit. " Sed postquam resurrexit, non fuit in sepulcro. Ergo non fuit in sepulcro duabus noctibus integris.

3. Præterea, per mortem Christi lux prævaluit tenebris. Sed nox ad tenebras pertinet, dies autem ad lucem. Ergo convenientius fuit quod corpus Christi

fuerit in sepulcro duobus diebus et una nocte, quam e converso.

Sed contra est quod, sicut Augustinus dicit <sup>5</sup>, " a vespere sepulturæ usque ad diluculum resurrectionis triginta sex horæ sunt, id est, nox tota cum die tota, et nocte tota. "

**CONCLUSIO.** — Cum per unam Christi mortem non pro peccato, sed ex charitate susceptam a duplici morte, animæ scilicet et corporis, liberati sumus, decuit ut una solum die et duabus noctibus in sepulcro esset.

Respondeo dicendum quod ipsum tempus quo Christus in sepulcro mansit, effectum mortis ejus repræsentat. Dictum est autem supra (qu. præc., art. 6), quod per mortem Christi liberati sumus a duplici morte, scilicet a morte animæ, et a morte corporis: et hoc significatur per duas noctes, quibus Christus in sepulcro permansit. Mors autem ejus, quia non fuit ex peccato proveniens, sed ex charitate suscepta, non habuit rationem noctis, sed diei: et ideo significatur per diem integrum, quo Christus fuit in sepulcro. Et sic conveniens fuit quod Christus una die et duabus noctibus esset in sepulcro <sup>6</sup>.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit <sup>7</sup>, " quidam modum locutionis Scripturæ nescientes, noctem voluerunt annumerare tres illas horas a sexta usque ad nonam, quibus sol obscuratus est, et diem tres horas alias, quibus iterum terris est redditus, id est, a nona usque ad occasum; sequitur enim nox futuri sabbati, qua cum suo die computata, erunt jam duæ noctes, et duo dies. Porro autem post sabbatum sequitur nox primi sabbati, id est, illucescentis diei dominici, in qua tunc Dominus resurrexit. Et ita adhuc non constabit ratio trium dierum et trium noctium. Restat ergo ut hoc inveniatur illo Scripturarum usitato loquendi modo, quo a parte totum intelligitur; " ita scilicet quod unam noctem et unum diem accipiamus pro uno die naturali <sup>8</sup>. Et sic primus dies computatur ab ex-

(1) Glossa ord. Augustini in Istum psalmum.

(2) Ita nimirum ut non obstante unione Verbi, mori et putrefieri potuisset, si nullum aliud miraculum accessisset: quod communiter docetur a scholasticis in Sent. III, dist. 21, atque conforme est illis quæ de defectibus a Christo assumptis dicta sunt (quæst. XIV, art. 21).

(3) Matth. XII, 40.

(4) In hom. paschali, 21 in Ev., ad fin.

(5) De Trin. lib. IV, cap. 6, a med.

(6) Illic ratio mystica tantum traditur: litteralem autem habet auctor (quæst. III, art. 2); quia scilicet tempus illud fuit sufficiens ad ostendendam veritatem mortis suæ.

(7) De consensu Evang., lib. III, c. 24, in med.

(8) Quod sequitur habetur de Trin. lib. IV, c. 6.

trema parte sui, qua Christus in sexta feria est mortuus et sepultus; secundus autem dies est integer cum viginti quatuor horis nocturnis et diurnis; nox autem sequens pertinet ad tertium diem. "Sicut enim primi dies propter futurum hominis lapsum a luce in noctem, ita isti propter hominis reparationem a tenebris computantur in lucem <sup>1</sup>. "

Ad *secundum* dicendum, quod, sicut Augustinus dicit <sup>2</sup>, Christus in diluculo resurrexit, in quo aliquid lucis apparet, et adhuc tamen aliquid remanet tenebrarum noctis. Unde de mulieribus dicitur Joan. xx, quod *cum adhuc essent tenebrae, venerunt ad monumentum*. Ratione ergo harum tenebrarum Gregorius dicit <sup>3</sup>, Christum media nocte surrexisse, non quidem divisa nocte in duas partes æquales, sed infra ipsam noctem; illud enim diluculum et pars noctis, et pars diei dici potest, propter convenientiam quam cum utroque habet.

Ad *tertium* dicendum, quod intantum lux in morte Christi prævaluit (quæ significatur per unam diem) quod tenebras duarum noctium, id est, duplicis mortis nostræ, removit, ut dictum est (in corp. art.).

## QUESTIO LII.

### DE DESCENSU CHRISTI AD INFEROS, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de descensu Christi ad inferos: et circa hoc quaeruntur octo: 1. Utrum fuerit conveniens Christum ad inferos descendere. — 2. In quem infernum descenderit. — 3. Utrum totus fuerit in inferno. — 4. Utrum aliquam moram ibi traxerit. — 5. Utrum sanctos patres ab inferno liberaverit. — 6. Utrum damnatos ab inferno liberaverit. — 7. Utrum liberaverit pueros in peccato originali defunctos. — 8. Utrum liberaverit homines de purgatorio.

#### ART. I. — UTRUM

##### FUERIT CONVENIENS CHRISTUM AD INFERNUM DESCENDERE <sup>4</sup>.

De his etiam Sent. iii, dist. 22, qu. ii, art. 1, qu. i, et Opusc. ii, cap. 235, et Opusc. lx, c. 21 princ.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non fuerit conveniens Christum ad infernum descendere. Dicit enim Augustinus <sup>5</sup>: "Nec ipsos quidem inferos

uspiam Scripturarum in libro appellatos potui reperire. "Sed anima Christi non descendit ad aliquod malum, quia nec animæ justorum ad aliquod malum descendunt <sup>6</sup>. Ergo videtur quod non fuerit conveniens Christum ad inferos descendere.

2. Præterea, descendere ad inferos non potest Christo convenire secundum divinam naturam, quæ est omnino immobilis, sed solum convenire potest ei secundum naturam assumptam. Ea vero quæ Christus fecit, vel passus est in natura assumpta, ordinantur ad humanam salutem; ad quam non videtur necessarium fuisse quod Christus descenderit ad inferos, quia per passionem suam, quam in hoc mundo sustinuit, nos liberavit a culpa, et pœna, ut supra dictum est (quæst. l, art. 6). Non igitur fuit conveniens quod Christus ad infernum descenderet.

3. Præterea, per mortem Christi separata est anima a corpore ejus, quod quidem in sepulcro positum fuit, ut supra dictum est (qu. præc.). Non autem videtur quod secundum animam solam ad infernum descenderit, quia anima, cum sit incorporea, non videtur quod localiter possit moveri: hoc enim est corporum, ut probatur in lib. vi Physic. <sup>7</sup> descensus autem motum corporalem importat. Non ergo fuit conveniens quod Christus ad infernum descenderet.

Sed *contra* est quod dicitur in Symbolo: *Descendit ad inferos*; et Apostolus dicit <sup>8</sup>: *Quod autem ascendit, quid est, nisi quia et descendit primum ad inferiores partes terræ*? Glossa interl., id est, "ad inferos."

CONCLUSIO. — Conveniens fuit Christum ad infernum descendere, ut nos ex illo liberaret, sicut oportuit illum mortem pati, ut a morte nos eriperet.

Respondeo dicendum quod conveniens fuit Christum ad infernum descendere. Primo quidem quia ipse venerat pœnam nostram portare, ut nos a pœna eriperet, secundum illud Isa. liii, 4: *Vere languores nostros ipse tulit, et dolores nostros ipse portavit*. Ex peccato autem

scensu reali, quo fieret ut ejus anima existeret illic præsens.

(5) In epistola ad Evodium, 164, al. 119. aliquant. ante med.

(6) Hinc dicitur (Sap. v): *Iusti... accipient regnum decoris et diadema speciei de manu Domini, quoniam dextera sua teget eos*, etc.

(7) Text. 32.

(8) Ephes. 17, 9.

(1) Conf. Augustin. de consensu Evangelist., lib. iii, cap. 24; Anselm. in cap. xii Matth., Leon. serm. 1 De resurrect.

(2) De Trin. lib. iv, cap. 6. implic.

(3) Hom. xxi in Evang., vers. fin.

(4) Indubitata fide credendum est contra Durandum Christum descendisse ad inferos, de-



homo incurreret non solum mortem corporis, sed etiam descensum ad inferos. Et ideo sicut fuit conveniens eum mori, ut nos liberaret a morte; ita conveniens fuit eum descendere ad inferos, ut nos a descensu ad inferos liberaret. Unde dicitur Oseæ xiii, 14: *Ero mors tua, o mors; ero morsus tuus, inferne* <sup>1</sup>. Secundo, quia conveniens erat ut victo diabolo per passionem, victos ejus eriperet, qui detinebantur in inferno, secundum illud Zachar. ix, 11: *Tu quoque in sanguine testamenti tui emisisti victos tuos de lacu*; et Coloss. ii, 15 dicitur: *Expolians principatus et potestates, traduxit confiderenter*. Tertio, ut sicut potestatem suam ostendit in terra vivendo et moriendo, ita etiam potestatem suam ostenderet in inferno, ipsum visitando et illuminando. Unde dicitur Psal. xxiii, 7: *Attollite portas, principes, vestras*; Glossa <sup>2</sup>, id est, „ principes inferni, auferte potestatem vestram, qua usque nunc homines in inferno detinebatis, „ et sic in nomine Jesu omne genu flectatur, non solum celestium, sed etiam infernorum, ut dicitur Philipp. ii.

Ad primum ergo dicendum, quod nomen inferorum sonat in malum pœnæ, non autem in malum culpæ. Unde deiecit Christum in infernum descendere, non tamquam ipse esset debitor pœnæ, sed ut eos qui erant pœnæ obnoxii, liberaret.

Ad secundum dicendum, quod passio Christi fuit quasi quædam causa universalis humanæ salutis tam vivorum quam mortuorum. Causa autem universalis applicatur ad singulares effectus per aliquid speciale. Unde sicut virtus passionis Christi applicatur viventibus per sacramenta figurantia nos passioni Christi; ita etiam applicata est mortuis per descensum Christi ad inferos. Propter quod signanter dicitur Zachar. ix quod *eduxit victos de lacu in sanguine testamenti sui*, id est, per virtutem passionis suæ <sup>3</sup>.

Ad tertium dicendum, quod anima Christi non descendit ad inferos eo genere motus quo corpora moventur, sed eo genere motus quo angeli moventur, sicut in prima parte habitum est (qu. lxi).

(1) Hic LXX legunt: *Ubi est causa tua, mors? Ubi est aculeus tuus, inferne?* vel sicut refert Apostolus (I. Cor. xv, 55): *Ubi est, mors, victoria tua?*  
(2) Ord. Aug.

## ART. II. — UTRUM CHRISTUS

DESCENDERIT AD INFERNUM DAMNATORUM.

De his etiam Sent. iii, dist. 22, quæst. ii, art. 1, et quæst. ii, et Opusc. LX, c. 21 circa med.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus descenderit etiam ad infernum damnatorum. Dicitur enim ex ore divinæ Sapientiæ <sup>4</sup>: *Penetrabo omnes inferiores partes terræ*. Sed inter partes inferiores terræ computatur etiam infernus damnatorum, secundum illud Psalmi lxi, 10: *Introibunt in inferiora terræ*. Ergo Christus, qui est Dei sapientia, etiam usque ad infernum damnatorum descendit.

2. Præterea, <sup>5</sup> dicit Petrus quod *Deus Christum suscitavit, solutis doloribus inferni, juxta quod impossibile erat teneri illum ab eo*. Sed dolores non sunt in inferno patrum, neque etiam in inferno puerorum, qui non puniuntur pœna sensus propter peccatum actuale, sed solum pœna damni propter peccatum originale. Ergo Christus descendit in infernum damnatorum, vel etiam in purgatorium, ubi homines puniuntur pœna sensus pro peccatis actualibus.

3. Præterea, I. Pet. iii, 19 dicitur quod *Christus his qui in carcere conclusi erant, spiritu veniens prædicavit* <sup>6</sup>, qui increduli fuerant aliquando: quod, sicut Athanasius dicit in epistola ad Epictetum <sup>7</sup>, intelligitur de descensu Christi ad inferos. Dicit enim quod corpus Christi fuit in sepulchro positum, quando ipse perrexit prædicare his qui in custodia erant spiritibus, sicut dixit Petrus. Constat autem quod increduli erant in inferno damnatorum. Ergo Christus ad infernum damnatorum descendit.

4. Præterea, Augustinus dicit <sup>8</sup>: „ Si in Abraham sinum Christum venisse sacra Scriptura dixisset, non nominato inferno ejusque doloribus, miror si quisquam ad inferos eum descendisse asserere auderet. Sed quia evidentia testimonia et infernum commemorant, et dolores, nulla causa occurrit cur illo credatur venisse

(3) Quod Ecclesia in hymno Ascensionis his verbis celebrat: „ Inferni claustra penetrans, Tuos captivos redimens, Victor triumpho nobili. Ad dextram Patris residens. „

(4) Eccli. xxiv, 45. (5) Act. ii, 24.

(6) Vulgata: *Christus. vivificatus autem spiritu, in quo et his qui in carcere erant spiritibus veniens prædicavit*, etc.

(7) Circa med., et incipit: *Ego arbitrabar*.

(8) In epist. ad Evodium clxiv, al. 99, aliqu. ante med.

Salvator, nisi ut ab eisdem doloribus salvos faceret. „ Sed locus dolorum est infernus damnatorum. Ergo Christus in infernum damnatorum descendit.

5. Præterea, sicut Augustinus dicit <sup>1</sup>, „ Christus ad infernum descendens, omnes justos, qui originali peccato adstricti tenebantur, absolvit. „ Sed inter illos erat etiam Job qui de se ipso dicit <sup>2</sup>: *In profundissimum infernum descendit omnia mea*. Ergo Christus etiam usque ad profundissimum infernum descendit.

Sed contra est quod de inferno damnatorum dicitur Job x, 21: *Antequam vadam, et non revertar ad terram tenebrarum et opertam mortis caligine, ubi nullus ordo, sed sempiternus horror inhabitat*. Nulla autem est conventio lucis ad tenebras, ut dicitur II. Corinth. vi. Ergo Christus, qui est lux, ad illum infernum damnatorum non descendit.

CONCLUSIO. — Christus secundum effectum in omnem inferni locum descendit: secundum vero substantialem præsentiam, non nisi ad locum descendit justorum.

Respondeo dicendum quod dupliciter dicitur esse aliquid alicubi: uno modo per suum effectum: et hoc modo Christus in quemlibet inferorum descendit: aliter tamen et aliter; nam in infernum damnatorum habuit hunc effectum quod descendens ad inferos, eos de sua incredulitate et malitia confutavit <sup>3</sup>; illis vero qui detinebantur in purgatorio, spem gloriæ consequendæ dedit; sanctis autem patribus, qui pro solo peccato originali detinebantur in inferno, lumen æternæ gloriæ infudit. Alio modo dicitur aliquid esse alicubi per suam essentiam: et hoc modo anima Christi descendit solum ad locum inferni, in quo justis detinebantur, ut quos ipse per gratiam interius visitabat secundum divinitatem, eos etiam secundum animam visitaret et loco. Sic autem in una parte inferni existens, effectum suum aliquammodo ad omnes inferni partes de-

rivavit, sicut et in uno loco terræ passus, totum mundum sua passione liberavit.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus, qui est Dei sapientia, penetravit omnes inferiores partes terræ, non localiter <sup>4</sup> secundum animam omnes circumeundo, sed effectum suæ potentiae aliquammodo ad omnes extendendo: ita tamen quod solos justos illuminavit; sequitur enim: *Et illuminabo omnes sperantes in Domino*.

Ad secundum dicendum, quod duplex est dolor: unus de passione pœnæ, quem patiuntur homines pro peccato actuali, secundum illud Psal. xvi, 6: *Dolores inferni circumdederunt me*. Alius autem dolor est de dilatione speratæ gloriæ, secundum illud Proverb. xiii, 12: *Spes quæ differtur, affligit animam*: quem quidem dolorem patiebantur sancti patres in inferno: ad quod significandum Augustinus <sup>5</sup> dicit quod „ lacrymabili obsecratione Christum orabant. „ Utrosque autem dolores Christus solvit ad inferos descendens; aliter tamen et aliter: nam dolores pœnarum solvit, præservando ab eis, sicut medicus dicitur solvere morbum, a quo præservat per medicinam; dolores autem causatos ex dilatione gloriæ actualiter solvit, gloriam præbendo <sup>6</sup>.

Ad tertium dicendum, quod illud quod ibi dicit Petrus, a quibusdam refertur ad descensum Christi ad inferos, sic exponentibus verbum illud: *His qui in carcere inclusi erant*, id est inferno, spiritu, id est secundum animam, *Christus veniens prædicavit, qui increduli fuerant aliquando*. Unde et Damascenus dicit <sup>7</sup>, quod „ sicut his qui in terra sunt evangelizavit, ita et his qui in inferno; non quidem ut incredulos ad fidem converteret, sed ut eorum infidelitatem confutaret, „ quia ipsa prædicatio nihil aliud intelligi potest quam manifestatio divinitatis ejus, quæ manifestata est infernalibus per virtuosum descensum Christi ad inferos. Augustinus tamen melius exponit in epistola ad Evodium <sup>8</sup>, ut refera-

(1) In quodam sermone de Resurr., 2, a princ.

(2) Job xvii, 16.

(3) Recenset Augustinus hæresim 79 dicens: descendente ad inferos Christo credidisse incredulos et omnes inde liberatos.

(4) Hæc sententia communis est scholasticorum (Sent. iii, dist. 22), attamen nonnulli opinantur probabile esse quod Christus secundum animam realiter descenderit ad loca damna-

rum, juxta illud Eccl. xxiv: *Penetrabo omnes inferiores partes terræ*.

(5) In serm. de Resurr., ubi sup., a med.

(6) Hæc respicit Ecclesia canens, Dominica in Albis: „ Solutis jam gemitibus, Et inferni doloribus, Quia surrexit Dominus, Resplendeat clamat angelus.

(7) Orth. fid. lib. iii, cap. 19.

(8) Ut sup.



tur non ad descensum Christi ad inferos, sed ad operationem divinitatis ejus, quam exercuit a principio mundi; ut sit sensus, quod *his qui in carcere conclusi erant*, viventes scilicet in corpore mortali, quod est quasi quidam carcer animæ, spiritu suæ divinitatis veniens prædicavit per internas inspirationes, et etiam exteriores admonitiones per ora justorum: *his*, inquam, *prædicavit, qui increduli fuerant aliquando*, Noe scilicet prædicanti, *quando expectabant Dei patientiam*, per quam differebatur pœna diluvii; unde subdit: *In diebus Noe, cum fabricaretur arca.*

Ad quartum dicendum quod sinus Abrahæ potest secundum duo considerari. Uno modo secundum quietem, quæ ibi erat a pœna sensibili, et quantum ad hoc non competit ei nec nomen inferni, nec sunt ibi aliqui dolores. Alio modo potest considerari quantum ad privationem gloriæ speratæ: et secundum hoc habet rationem inferni et doloris. Et ideo nunc dicitur sinus Abrahæ illa requies beatorum, non tamen dicitur infernus, nec dicuntur nunc in sinu Abrahæ esse dolores.

Ad quintum dicendum, quod, sicut Gregorius ibidem <sup>1</sup> dicit, ipsa superiora loca inferni " profundissimum infernum vocat. Si enim quantum ad celsitudinem cæli aer iste caliginosus infernus est; quantum ad ejusdem aeris altitudinem, terra, quæ inferius jacet, et infernus intelligi, et profundum potest; quantum vero ad ejusdem terræ altitudinem et loca illa inferni, quæ superiora sunt aliis receptaculis inferni, hoc modo inferni profundissimi appellatione significatur. "

**ART. III. — UTRUM CHRISTUS  
FUERIT TOTUS IN INFERNO <sup>2</sup>.**

De his etiam Opusc. II, cap. 256.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non fuerit totus in inferno. Corpus enim Christi est pars ejus. Sed corpus Christi non fuit in inferno. Ergo totus Christus non fuit in inferno.

2. Præterea, nihil, cujus partes ab invicem separatæ sunt, potest dici totum. Sed corpus et anima, quæ sunt partes

humanæ naturæ, fuerunt ab invicem separatæ post mortem, ut supra dictum est (qu. I, art. 4). Descendit autem ad infernum mortuus existens. Non ergo potuit esse totus in inferno.

3. Præterea, illud totum dicitur esse in aliquo loco, cujus nihil est extra locum illum. Sed aliquid Christi erat extra infernum, quia corpus erat in sepulcro, et divinitas ubique. Ergo Christus non fuit totus in inferno.

Sed contra est quod Augustinus dicit <sup>3</sup>: " Totus Filius apud Patrem, totus in cælo, totus in terra, totus in utero Virginis, totus in cruce, totus in inferno, totus in paradiso, quo latronem introduxit. "

**CONCLUSIO.** — Cum numquam fuerit caro vel anima Christi a persona Filii Dei separata, fuit totus Christus in sepulcro, in inferno, et ubique.

Respondeo dicendum quod, sicut patet ex his quæ in prima parte dicta sunt (quæst. xxxi, art. 2 ad 4), masculinum genus refertur ad hypostasim vel personam; neutrum autem genus pertinet ad naturam. In morte autem Christi licet anima fuerit separata a corpore, neutrum tamen fuit separatum a persona Filii Dei, ut supra dictum est (quæst. I, art. 2). Et ideo in illo triduo mortis Christi dicendum est, quod totus Christus fuit in sepulcro, quia tota persona fuit ibi per corpus sibi unitum; et similiter totus fuit in inferno, quia tota persona Christi fuit ibi ratione animæ sibi unitæ, totus etiam Christus tunc erat ubique ratione divinæ naturæ <sup>4</sup>.

Ad primum ergo dicendum, quod corpus quod tunc erat in sepulcro, non est pars personæ increatæ, sed naturæ assumptæ. Et ideo per hoc quod corpus Christi non fuit in inferno, non excluditur quin totus Christus fuerit; sed ostenditur quod non fuit ibi totum quod pertinet ad humanam naturam.

Ad secundum dicendum, quod ex anima et corpore unitis constituitur totalitas humanæ naturæ, non autem totalitas divinæ personæ. Et ideo soluta unione animæ et corporis per mortem, remansit totus Christus, sed non remansit humana natura in sua totalitate.

Ad tertium dicendum, quod persona

(1) Moral. lib. XIII, cap. ult. ad fin.

(2) Affirmative respondet S. Doctor, quia masculinum genus (*totus*) refertur ad hypostasim.

(3) De symbolo, lib. III, cap. 7.

(4) Attamen non fuit ibi totaliter, ut patet ex respons. ad seq.

Christi est tota in quolibet loco, sed non totaliter, quia nullo loco circumscribitur; sed nec omnia loca simul accepta ejus immensitatem comprehendere possunt, quinimo ipse sua immensitate omnia comprehendit. Hoc autem locum habet in his quæ corporaliter et circumscriptive sunt in loco, quod si totum sit alicubi, nihil ejus sit extra. Sed hoc in Deo locum non habet. Unde Augustinus dicit <sup>1</sup>: "Non per diversa tempora vel loca dicimus ubique Christum esse totum, ut modo ibi totus sit, et alio tempore alicubi totus, sed ut semper ubique sit totus."

#### ART. IV. — UTRUM CHRISTUS

##### ALIQUAM MORAM TRAXERIT IN INFERNO <sup>2</sup>.

De his etiam Sent. III, dist. 22, quæst. II, art. 1, quæst. III, et Opusc. LX, cap. 21, circa fin.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus nullam moram traxerit in inferno. Christus enim adhuc in infernum descendit, ut ab eo homines liberaret. Sed hoc statim ab eo factum est in ipso suo descensu. *Facile enim est in conspectu Dei subito honestare pauperem*, ut dicitur Eccli. XI, 23. Ergo videtur quod nullam moram in inferno traxerit.

2. Præterea, Augustinus dicit in sermone de Resurrectione <sup>3</sup>, quod "sine aliqua mora ad imperium Domini ac Salvatoris omnes ferrei confracti sunt vectes; unde ex persona angelorum concomitantium Christum dicitur: *Tollite portas, principes, vestras* <sup>4</sup>. Ad hoc autem Christus illuc descendit ut vectes inferni confringeret. Ergo Christus in inferno nullam moram traxit.

3. Præterea, Luc. XXIII dicitur quod Dominus in cruce pendens dixit latroni: *Hodie mecum eris in paradiso*: ex quo patet quod eodem die Christus fuit in paradiso. Non autem secundum corpus quod positum fuit in sepulcro. Ergo secundum animam, quæ ad infernum descendit: et ita videtur quod non traxerit moram in inferno.

Sed contra est quod Petrus dicit <sup>5</sup>: *Quem Deus suscitavit, solutis doloribus inferni, juxta quod impossibile erat teneri illum ab eo*. Ergo videtur quod usque ad

(1) De symbolo, lib. III, cap. 7.

(2) Juxta D. Thomam Christum moram traxit in inferno, scilicet usque ad resurrectionem, ita ut simul et anima de inferno exiret, et corpus de sepulcro educeretur. (3) Ut sup.

(4) Psal. XXIII, 7.

(5) Act. II, 24.

horam resurrectionis manserit in inferno <sup>6</sup>.

CONCLUSIO. — Animam Christi tamdiu fuisse in inferno credendum est quamdiu corpus fuit in sepulcro.

Respondeo dicendum quod sicut Christus, ut nostras pœnas in se susciperet, voluit corpus suum in sepulcro poni: ita etiam voluit animam suam ad infernum descendere. Corpus autem ejus mansit in sepulcro per diem integrum et duas noctes, ad comprobandum veritatem mortis suæ. Unde etiam tantumdem credendum est animam ejus fuisse in inferno, ut simul anima ejus educeretur de inferno, et corpus de sepulcro <sup>7</sup>.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus statim ad infernum descendens sanctos ibi existentes liberavit, non quidem statim educendo eos de loco inferni, sed in ipso inferno eos luce gloriæ illustrando. Et tamen conveniens fuit, ut tamdiu anima ejus remaneret in inferno, quamdiu corpus manebat in sepulcro.

Ad secundum dicendum, quod vectes inferni dicuntur impedimenta, quibus sancti patres de inferno exire prohibebantur, reatu culpæ primi parentis, quos Christus statim descendens ad inferos virtute suæ passionis et mortis confregit: et tamen voluit in inferno aliquandiu remanere, propter rationem prædictam (in corp. art.).

Ad tertium dicendum, quod illud verbum Domini est intelligendum non de paradiso terrestri corporeo, sed de paradiso spirituali, in quo esse dicuntur quicumque divina gloria perfruuntur. Unde latro loco quidem cum Christo ad infernum descendit, ut cum Christo esset, quia dictum est ei: *Mecum eris in Paradiso*, sed præmio in paradiso fuit, quia ibi divinitate Christi fruebatur, sicut et alii Sancti.

#### ART. V. — UTRUM CHRISTUS

##### DESCENDENS AD INFEROS

##### SANCTOS PATRES INDE LIBERAVERIT <sup>8</sup>.

De his etiam Sent. III, dist. 22, quæst. II, art. 2, quæst. I, et Opusc. II, cap. 225.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus descendens ad inferos

(6) Præsertim si jungatur quod sequitur: *Non derelinques animam meam in inferno* (Act. II, 27).

(7) Hinc Ecclesia in benedictione cerei paschalis: "Hæc nox est in qua Christus ab inferis victor ascendit."

(8) Affirmative respondet S. Doctor, et hæc sen-



sanctos patres inde non liberaverit. Dicit enim Augustinus <sup>1</sup>: " Illis justis qui in sinu erant Abraham, cum Christus in inferna descenderet, nondum quid contulisset inveni, a quibus eum secundum beatificam præsentiam suæ divinitatis nunquam video recessisse. „ Multum autem eis contulisset, si eos ab inferis liberasset. Non ergo videtur quod Christus sanctos patres ab inferis liberaverit.

2. Præterea, nullus in inferno detinetur, nisi propter peccatum. Sed sancti patres, dum adhuc viverent, per fidem Christi justificati fuerant a peccato. Ergo non indigebant liberari ab inferno, Christo ad inferos descendente.

3. Præterea, remota causa, removetur effectus. Sed causa descendendi ad inferos est peccatum, quod fuit remotum per passionem Christi, ut sup. dictum est (quæst. I, art. 6). Non ergo per descensum Christi ad inferos sancti patres sunt de inferno educti.

Sed contra est quod Augustinus dicit <sup>2</sup>, quod Christus, quando ad inferos descendit, " portam inferni, et vectes ferreos confregit <sup>3</sup>, et omnes justos, qui originali peccato adstricti tenebantur, absolvit. „

CONCLUSIO. — Cum per Christi passionem genus humanum liberatum fuerit ab omni reatu poenæ tam originali, quam actuali peccato debitæ: credendum est Christum ad inferos descendente Patres omnes ex inferno liberasse.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. præc. ad 2), Christus descendens ad inferos operatus est in virtute suæ passionis. Per passionem autem Christi liberatum est genus humanum non solum a peccato, sed etiam a reatu poenæ, ut supra dictum est (qu. XLIX, art. 3, et qu. I, art. 6). Dupliciter autem homines reatu poenæ erant adstricti: uno modo pro peccato actuali, quod quilibet in sua persona commiserat; alio modo pro peccato totius humanæ naturæ, quod a primo parente in omnes originaliter devenit, ut dici-

tur Rom. v. Cujus quidem peccati poena est mors corporalis, et exclusio a vita gloriæ, ut patet ex his quæ dicuntur Gen. II et III; nam Deus hominem de paradiso post peccatum ejecit, cui ante peccatum mortem fuerat comminatus, si peccaret. Et ideo Christus descendens ad inferos virtute suæ passionis ab hoc reatu sanctos absolvit, quo erant a vita gloriæ exclusi, ut possent Deum per essentiam videre, in quo consistit perfecta hominis beatitudo, ut in secunda parte dictum est (I 2, quæst. III, art. 8). Per hoc autem sancti patres detinebantur in inferno, quod eis ad vitam gloriæ propter peccatum primi parentis aditus non patebat. Et sic Christus descendens ad inferos, sanctos patres ab inferis liberavit. Et hoc est quod dicitur Zachar. IX, 11: *Tu vero in sanguine testamenti tui eduxisti vinctos de lacu <sup>4</sup>, in quo non erat aqua.* Et Coloss. II, 15 dicitur, quod *expolians principatus et potestates, scilicet infernales, auferendo Abraham, Isaac, et Jacob, et cæteros justos, traduxit eos, id est, „ longe ab hoc regno tenebrarum ad cælum duxit, „ ut Glossa <sup>5</sup> ibidem dicit <sup>6</sup>.*

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus ibi loquitur contra quosdam qui æstimabant antiquos justos ante adventum Christi in inferno doloribus poenarum fuisse subjectos. Unde parum ante verba inducta præmittit, dicens: " Addunt quidam, hoc beneficium antiquis etiam sanctis fuisse concessum, ut cum Dominus in infernum venisset, a doloribus solverentur. Sed quoniam modo intelligatur Abraham, in cujus sinum etiam pauper ille <sup>7</sup> susceptus est, in illis fuisse doloribus, ego quidem non video. „ Et ideo cum postea subdit, " se nondum invenisse quid descensus Christi ad inferos antiquis justis contulerit, „ intelligendum est quantum ad absolutionem a doloribus poenarum. Contulit tamen eis quantum ad adeptionem gloriæ; et per consequens solvit eorum dolorem, quem patiebantur ex dilatione gloriæ; ex cujus tamen spe magnum

tentia satis patet ex Zach. IX et ex Apost. (Coloss. II) et ex Patribus; scilicet Aug. (hom. LVII), Gregor. (hom. XXII in Evang.), Hieron. (in c. II Joan.).

(1) In epistola ad Evodium, 164, al. 99, ante med.

(2) In serm. De resurrect., ut sup.

(3) Ita cum Augustino codd. Camer., Alcan.,

Paris., et editi recentiores. Al. deest, *ferreos.*

(4) Vulgata, *emisisti vinctos tuos de lacu, etc.*

(5) Ord.

(6) Quod Ecclesia his verbis proclamât: " O vere digna hostia, Per quam fracta sunt Tartara, Redempta plebs captivata, Reddita vitæ præmia. „

(7) Nempe Lazarus ille qui describitur Luc. XVI.

gaudium habebant, secundum illud Joan. viii, 56: *Abraham pater vester exultavit ut videret diem meum*. Et ideo subdit: "A quibus cum secundum beatificam præsentiā suā divinitatis nunquam video recessisse, „ inquantum scilicet ante adventum Christi erant beati in spe, licet nondum essent perfecte beati in re.

Ad *secundum* dicendum, quod sancti patres, dum adhuc viverent, liberati fuerunt per fidem Christi ab omni peccato tam originali quam actuali, et a reatu pœnæ actualium peccatorum, non tamen a reatu pœnæ originalis peccati, per quem excludebantur a gloria, nondum soluto pretio redemptionis humanæ; sicut etiam nunc fideles Christi liberantur per baptismum a reatu actualium peccatorum, et a reatu originalis quantum ad exclusionem a gloria; remanent tamen adhuc obligati reatu originalis peccati quantum ad necessitatem corporaliter moriendi, quia renovantur secundum spiritum, sed nondum secundum carnem, secundum illud Rom. viii, vers. 10: *Corpus quidem mortuum est propter peccatum, spiritus vero vivit propter justificationem*.

Ad *tertium* dicendum, quod statim Christo mortem patiente, anima ejus ad infernum descendit, et suæ passionis fructum exhibuit sanctis in inferno detentis; quamvis ex loco illo non exierint, Christo apud inferos comorante; quia ipsa Christi præsentiā pertinebat ad cumulum gloriæ.

**ART. VI. — UTRUM CHRISTUS  
ALIQUOS DAMNATOS  
AB INFERNO LIBERAVERIT <sup>1</sup>.**

De his etiam Sent. iii, dist. 21, quest. ii,  
et Opusc. xi, cap. 211.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus aliquos damnatos ab inferno liberaverit. Dicitur enim Isa. xxiv, vers. 22: *Congregabuntur congregatione unius fascis in lacum <sup>2</sup>, et claudentur ibi in carcere, et post multos dies visitabuntur*. Loquitur autem ibi de damnatis, qui militiam cæli adoraverunt, ut Hieronymus explicat. Ergo videtur quod etiam damnati, Christo descendente ad inferos, sint visitati; quod ad eorum liberationem videtur pertinere.

(1) De fide est nullum damnatorum fuisse ex inferno a Christo liberatum.

(2) Vulgata, *in congregatione unius fascis in lacum*, etc. (3) Interl. Hieron.

2. Præterea, super illud Zach. ix, 11: *Tu autem in sanguine testamenti tui eduxisti vinctos de lacu, in quo non erat aqua*, dicit Glossa <sup>3</sup>: "Tu eos liberasti qui tenebantur vincti carceribus, ubi nulla misericordia eos refrigerabat, quam dives ille petebat. „ Sed soli damnati includuntur carceribus absque misericordia. Ergo Christus liberavit aliquos de inferno damnatorum.

3. Præterea, potentia Christi non fuit minor in inferno quam in hoc mundo: utrobique enim operatus est per potentiam suā divinitatis. Sed in hoc mundo de quolibet statu aliquos liberavit. Ergo etiam in inferno liberavit aliquos de statu damnatorum.

Sed *contra* est quod dicitur Osee xiii, vers. 14: *Ero mors tua, o mors; morsus tuus ero, inferne*: Glossa iuterl., "Electos educendo, reprobos ibidem relinquendo. „ Sed soli reprobi sunt in inferno damnatorum. Ergo per descensum Christi ad inferos non sunt aliqui de inferno damnatorum liberati.

**CONCLUSIO.** — Cum damnati nullam in Christum fidem charitate formatam habuerint, nullo modo illos fuisse liberatos ab inferno per illius descensum, credendum est.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. præc.), Christus descendens ad inferos, operatus est in virtute suæ passionis <sup>4</sup>. Et ideo ejus descensus ad inferos illis solis liberationis contulit fructum qui fuerunt passioni Christi conjuncti per fidem charitate formatam, per quam peccata tolluntur. Illi autem qui erant in inferno damnatorum, aut penitus fidem passionis Christi non habuerant, sicut infideles; aut si fidem habuerant, nullam conformitatem habebant ad charitatem Christi patientis: unde nec a peccatis suis erant muniti. Et propter hoc descensus Christi ad inferos non contulit eis liberationem a reatu pœnæ infernalis.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Christo descendente ad inferos, omnes qui erant in quacumque parte inferni, sunt aequaliter visitati; sed quidam ad suam consolationem et liberationem, quidam

(4) Et passio Christi vim non habuit super damnatos, quia, juxta decretum divinum, non agit nisi in eos qui sunt in statu viæ, ubi datur homini facultas se convertendi a peccato ad justitiam, ut patet ex respons. ad 3.



autem ad suam confutationem et confusionem, sicut damnati. Unde ibidem subditur: *Et erubescet luna, et confundetur sol*, etc. Potest etiam hoc referri ad visitationem qua visitabuntur in die iudicii, non ut liberentur, sed ut amplius condemnentur, secundum illud Sophoniæ I, vers. 12: *Visitabo super vires defixos in facibus suis*.

Ad secundum dicendum, quod cum dicitur in Glossa: "Ubi nulla misericordia eos refrigerabat," intelligendum est quantum ad refrigerium perfectæ liberationis, quia sancti patres ab illis inferni carceribus aut Christi adventum non poterant liberari.

Ad tertium dicendum, quod non fuit propter Christi impotentiam quod non sunt aliqui liberati de quolibet statu infernalium, sicut de quolibet statu mundanorum; sed propter diversam utrorumque conditionem. Nam homines quamdiu vivunt, possunt ad fidem et charitatem converti, quia in hac vita non sunt homines confirmati in bono, vel malo, sicut post exitum ab hac vita.

**ART. VII. — UTRUM PUERI QUI CUM ORIGINALI PECCATO DECESSERANT, FUERINT A CHRISTO LIBERATI.**

De his etiam Sent. III, dist. 22, quæst. II, art. 2, quæst. III, et Opusc. XI, cap. 142.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod pueri qui cum originali peccato decesserant, fuerint per descensum Christi liberati ab inferno. Non enim tenebantur in inferno nisi pro peccato originali, sicut et sancti patres. Sed sancti patres sunt ab inferno liberati per Christum, ut supra dictum est (art. 5 huj. quæst.). Ergo et pueri similiter per Christum sunt ab inferno liberati.

2. Præterea, Apostolus dicit <sup>1</sup>: *Si unus delicto multi mortui sunt, multo magis gratia Dei et donum, in gratia unius hominis Jesu Christi, in plures abundavit*. Sed propter peccatum primi parentis pueri cum solo originali peccato decedentes in inferno detinentur. Ergo multo magis per gratiam Christi sunt ab inferno liberati.

3. Præterea, sicut baptismus opera-

tur in virtute passionis Christi, ita et descensus ejus ad inferos, ut ex dictis patet (art. præc.). Sed pueri per baptismum liberantur a peccato originali et ab inferno. Ergo similiter liberati sunt per descensum Christi ad inferos.

Sed contra est quod Apostolus dicit <sup>2</sup>, quod *Deus proposuit Christum propitiatorem per fidem in sanguine ejus*. Sed pueri qui cum solo peccato originali decesserant, nullo modo fuerant participes fidei Christi <sup>3</sup>. Ergo non perceperunt fructum propitiationis Christi, ut per ipsum ab inferno liberarentur.

**CONCLUSIO.** — Christus ad inferos descendens non liberavit pueros qui cum originali peccato decesserant, cum nullam habuerint cum dilectione in Christum fidem.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. præc.), descensus Christi ad inferos in illis solis effectum liberationis habuit qui per fidem et charitatem passioni Christi conjungebantur, in ejus virtute descensus Christi ad inferos liberatorius erat. Pueri autem qui cum originali peccato decesserant, nullo modo fuerant conjuncti passioni Christi per fidem et dilectionem: neque enim fidem propriam habere poterant, quia non habuerant usum liberi arbitrii, neque per fidem parentum, aut per aliquod fidei sacramentum <sup>4</sup> fuerant a peccato originali mundati. Et ideo descensus Christi ad inferos hujusmodi pueros non liberavit ab inferno. Et præterea sancti patres ab inferno sunt liberati per hoc quod sunt ad gloriam divinæ visionis admissi; ad quam nullus potest pervenire nisi per gratiam, secundum illud Rom. VI, 23: *Gratia Dei vita æterna*. Cum igitur pueri cum originali peccato decedentes gratiam non habuerint, non fuerunt ab inferno liberati.

Ad primum ergo dicendum, quod sancti patres, etsi adhuc tenerentur adstricti reatu originalis peccati, in quantum respicit humanam naturam <sup>5</sup>, tamen liberati erant per fidem Christi ab omni macula peccati: et ideo capaces erant illius liberationis quam Christus attulit descendens ad inferos. Sed hoc de pueris

(1) Rom. V, 15. (2) Rom. III, 25.

(3) Nec actu, nec habitu; vel nec expressa professione, nec implicita et virtuali seu sacramento tenus, quæ requiritur saltem ut aliquis inter fideles recenseri aliquo modo possit.

(4) Sic designatur baptismus.

(5) Id est quantum ad pœnam generalem quam per illud incurrit, ut ei cælum clauderetur, vel generale impedimentum apertionis, etc.

lici non potest, ut ex supradictis patet (in corp., art.).

Ad *secundum* dicendum, quod cum Apostolus dicit quod gratia Dei in plures abundavit, ly *plures* non est accipiendum comparative, quasi plures numero sint salvati per gratiam Christi quam damnati per peccatum Adæ; sed absolute, ac si diceret quod gratia unius Christi abundavit in multos, sicut et peccatum unius Adæ pervenit ad multos. Sed sicut peccatum Adæ ad eos tantum pervenit qui per seminalem rationem carnaliter ab eo descenderunt, ita gratia Christi ad illos tantum pervenit qui spirituali regeneratione ejus membra sunt facti <sup>1</sup>: quod non competit pueris decedentibus cum originali peccato.

Ad *tertium* dicendum, quod baptismus adhibetur hominibus in hac vita, in qua homo potest transmutari de culpa in gratiam; sed descensus Christi ad inferos exhibitus fuit animabus post hanc vitam <sup>2</sup>, ubi non sunt capaces transmutationis prædictæ. Et ideo per baptismum pueri liberantur a peccato originali et ab inferno, non autem per descensum Christi ad inferos.

#### ART. VIII. — UTRUM CHRISTUS SVO DESCENSU

##### LIBERAVERIT ANIMAS A PURGATORIO.

De his etiam Sent. III, dist. 21, quæst. II, art. 2, quæst. IV, et Opusc. II, cap. 211

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus suo descensu ad inferos liberaverit animas a purgatorio. Dicit enim Augustinus <sup>3</sup>: "Quia evidentia testimonia et infernum commemorant et dolores, nulla causa occurrit cur illo credatur venisse Salvator, nisi ut ab eisdem doloribus salvos faceret. Sed utrum omnes quos in eis invenit, an quosdam quos illo beneficio dignos judicavit, adhuc requirere. Fuisse tamen Christum apud inferos, et in eorum doloribus constitutis hoc beneficium præstitisse, non dubito. Non autem præstitit beneficium liberationis damnatis, sicut supra dictum est (art. 6 hujus quæst.). Præter eos autem nulli sunt in dolori-

(1) Quippe ad illos tantum effluenter pervenire intelligitur, sufficienter tamen quoad alios omnes.

(2) Sic intelligi debent concilia nonnulla quæ pro damnatis Christum esse mortuum negant.

(3) In epist. ad Evodium 164, al. 99, ante med.

(4) In lib. De pœnit.; alius auctor, De vera et falsa pœnitentia, cap. IX, a med.

bus pœnalibus constituti, nisi illi qui sunt in purgatorio. Ergo Christus animas de purgatorio liberavit.

2. Præterea, ipsa Christi præsentia non minorem effectum habuit quam sacramenta ipsius. Sed per sacramenta Christi liberantur animæ a purgatorio, et præcipue per Eucharistiæ sacramentum, ut infra dicetur (Supplem. qu. LXXI, art. 9). Ergo multo magis per præsentiam Christi ad inferos descendentis sunt animæ a purgatorio liberatæ.

3. Præterea. "Christus, quoscumque curavit in hac vita, totaliter curavit, ut Augustinus dicit <sup>4</sup>, et <sup>5</sup> Dominus dicit: *Totum hominem salvum feci in sabato*. Sed Christus eos qui in purgatorio erant liberavit a reatu pœnæ damni, quo excluderentur a gloria. Ergo etiam liberavit eos a reatu pœnæ purgatorii.

Sed *contra* est quod Gregorius dicit <sup>6</sup>: "Dum conditor ac redemptor noster claustra inferni penetrans, electorum exinde animas eduxit, nos illo ire non patitur, unde jam alios descendendo liberavit. Patitur autem nos ire ad purgatorium. Ergo descendens ad inferos, animas a purgatorio non liberavit <sup>7</sup>.

CONCLUSIO. — Animæ quæ in purgatorio tunc tales fuerunt, quales sunt illæ, quæ nunc ibi detinentur, non fuerunt per Christi descensum liberatæ: sed quæ tales tum fuerunt, quales sunt quæ nunc liberantur, fuerunt per Christi descensum a purgatorio liberatæ.

Respondeo dicendum quod, sicut sæpe dictum est (art. præc. et 4 huj. qu. ad 2, et art. 5 et 6), descensus Christi ad inferos liberatorius fuit in virtute passionis ipsius. Passio autem ejus non habet temporalem virtutem et transitoriam, sed sempiternam, secundum illud Heb. X, vers. 14: *Una oblatione consummavit in sempiternum sanctificatos*. Et sic patet quod non habuit tunc majorem efficaciam passio Christi quam habeat nunc. Et ideo illi qui fuerunt tales quales nunc sunt, qui in purgatorio detinentur, non fuerunt a purgatorio liberati per descensum Christi ad inferos. Si qui autem inventi sunt tales, quales etiam

(5) Joan. VII, 23.

(6) Moral. lib. XIII, cap. 15, ad fin.

(7) Attamen nonnulli putant omnes animas fuisse ex privilegio a Christo liberatas, utpote eis largiendo veluti plenarias indulgentias, et hæc sententia veteribus Patribus satis consentanea videtur.



nunc virtute passionis Christi a purgatorio liberantur, tales nihil prohibet per descensum Christi ad inferos a purgatorio esse liberatos.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ex illa auctoritate Augustini non potest concludi quod omnes illi qui in purgatorio erant, fuerint a purgatorio liberati, sed quod aliquibus eorum fuerit hoc beneficium collatum, illis scilicet qui jam sufficienter purgati erant, vel etiam qui dum adhuc viverent, meruerunt per fidem et devotionem ad mortem Christi, ut eo descendente, liberarentur a temporali purgatorii pœna.

Ad *secundum* dicendum, quod virtus Christi operatur in sacramentis per modum <sup>1</sup> sanationis et expiationis cujusdam. Unde sacramentum Eucharistiæ liberat hominem a purgatorio, inquantum est sacrificium quoddam satisfactorium pro peccato. Descensus autem Christi ad inferos non fuit satisfactorius; operabatur tamen in virtute passionis, quæ fuit satisfactoria, ut supra habitum est (quæst. XLIX, art. 1, 2 et 3); sed erat satisfactoria in genere, ejus virtutem oportebat applicari ad unumquemque per aliquid specialiter ad ipsum pertinens. Et ideo non oportet quod per descensum Christi ad inferos omnes fuerint a purgatorio liberati.

Ad *tertium* dicendum, quod illi defectus, a quibus Christis in hoc mundo simul homines liberabat, erant personales; proprie ad unumquemque pertinentes; sed exclusio a gloria Dei erat quidam defectus generalis pertinens ad totam humanam naturam. Et ideo nihil prohibet eos qui erant in purgatorio, per Christum esse liberatos ab exclusione a gloria, non autem a reatu pœnæ purgatorii, qui pertinet ad proprium defectum, sicut e contrario sancti patres ante Christi adventum liberati sunt a propriis defectibus, non autem a defectu communi, sicut supra dictum est (quæst. XLIX, art. 5 ad 1).

(1) Ita cum Mss. edit. veteres. Garcia, et edit. Patav., *satisfactionis*. Nicolajus, *sanctificationis*.

(2) Necessarium hic accipitur non solum pro eo quod erat admodum congruens, sed etiam pro eo quod poterat non fieri; non quidem simpliciter, sed ex suppositione, partim prædictionis et ordinationis divinæ, partim meriti Christi.

(3) Orth. fid. lib. iv, cap. ult.

(4) Hæc verba supponunt divinam prædictionem.

## QUESTIO LIII.

### DE RESURRECTIONE CHRISTI, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de his quæ pertinent ad exaltationem Christi: et primo de ejus resurrectione; secundo, de ejus ascensione; tertio, de ejus sessione ad dexteram Patris; quarto, de judiciaria potestate ipsius. — Circa primum occurrit quadruplex consideratio. Quarum prima est de ipsa Christi resurrectione. Secunda de qualitate resurgentis. Tertia de manifestatione resurrectionis. Quarta de ejus causalitate. — Circa primum quærentur quatuor: 1. De necessitate resurrectionis ejus. — 2. De tempore. — 3. De ordine. — 4. De causa.

#### ART. I. — UTRUM FUERIT NECESSARIUM CHRISTUM RESURGERE <sup>2</sup>.

De his etiam Sent. III, dist. 21. quæst. II, art. 1,  
et Opusc. LX, cap. 12 princ.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non fuerit necessarium Christum resurgere. Dicit enim Damascenus <sup>3</sup>: "Resurrectio est secunda ejus quod dissolutum est et cecidit, animalisurrectio." Sed Christus non cecidit per peccatum, nec corpus ejus est dissolutum, ut ex supra dictis patet (quæst. LI, art. 3). Non ergo proprie convenit ei resurgere.

2. Præterea, quicumque resurgit, ad aliquid altius promovetur; quia surgere est sursum moveri. Sed corpus Christi remansit post mortem divinitati unitum; et ita non potuit in aliquid altius promoveri. Ergo non competebat ei resurgere.

3. Præterea, ea quæ circa humanitatem Christi sunt acta, ad nostram salutem ordinantur. Sed sufficebat ad salutem nostram passio Christi, per quam sumus liberati a pœna et culpa, ut ex supra dictis patet (q. XLIX, art. 1 et 3). Non ergo fuit necessarium quod Christus a mortnis resurgeret.

Sed *contra* est quod dicitur Luc. ult., vers. 26: *Oportebat Christum pati, et resurgere a mortuis* <sup>4</sup>.

CONCLUSIO. — Necessarium fuit Christum ex mortuis resurgere, non modo ad divinæ justitiæ commendationem, ad fidei nostræ instructionem et spei erectionem, verum etiam ad vite fidelium informationem et salutis nostræ consummationem.

Respondeo dicendum quod necessarium, de qua præmittitur: *Necesse est impleri omnia quæ scripta sunt in lege Moysi et Prophetis et Psalmis de me.*

rium fuit Christum resurgere, propter quinque. Primo quidem ad commendationem divinæ justitiæ, ad quam pertinet exaltare illos qui se propter Deum humiliant, secundum illud Luc. 1, 52: *Deposuit potentes de sede, et exaltavit humiles*. Quia igitur Christus propter charitatem et obedientiam Dei se humiliavit usque ad mortem crucis, oportebat quod exaltaretur a Deo usque ad gloriosam resurrectionem; unde ex ejus persona dicitur Psalm. cxxxviii, 1: *Tu cognovisti*, id est, approbasti, *sessionem meam*, id est, humilitatem, et passionem, et resurrectionem meam, id est, glorificationem in resurrectione, sicut Glossa interl. exponit. Secundo, ad fidei nostræ instructionem, quia per ejus resurrectionem confirmata est fides nostra circa divinitatem Christi; quia, ut dicitur II. Cor. ult., 4, *etsi crucifixus est ex infirmitate, sed vivit ex virtute Dei*. Et ideo I. Cor. xv, 14 dicitur: *Si Christus non resurrexit, inanis est prædicatio nostra, inanis est et fides vestra*; et Psal. xxix, 10 dicitur: *Quæ utilitas in sanguine meo*, id est, in effusione sanguinis mei, *dum descendo*, quasi per quosdam gradus malorum, *in corruptionem*? quasi dicat, Nulla. " Si enim statim non resurgo, corruptumque fuerit corpus meum, nemini annuntiabo, nullum lucrabor, " ut Glossa<sup>1</sup> exponit. Tertio ad sublevationem nostræ spei, quia dum videmus Christum resurgere, qui est caput nostrum, speramus et nos resurrecturos. Unde dicitur I. Cor. xv, 12: *Si Christus prædicatur quod resurrexit a mortuis, quomodo quidam dicunt in vobis, quoniam resurrectio mortuorum non est?* et Job xix, vers. 25 dicitur: *Scio, scilicet per certitudinem fidei, quod redemptor meus, id est, Christus, vivit a mortuis resurgens; et ideo in novissimo die de terra surrecturus sum: reposita est hæc spes mea in sinu meo*. Quarto, ad informationem vitæ fidelium, secundum illud Rom. vi, 4: *Quomodo Christus resurrexit a mortuis per gloriam Patris; ita et nos in novitate vitæ ambulemus*; et infra: *Christus resurgens ex mortuis jam non moritur: ita et vos existimate vos mortuos quidem esse peccato, viventes autem Deo*. Quinto, ad com-

plementum nostræ salutis, quia sicut per hoc quod mala sustinuit humiliatus est moriendo. ut nos liberaret a malis; ita glorificatus est resurgendo, ut nos promoveret ad bona, secundum illud Rom. iv, 25: *Traditus est propter delicta nostra, et resurrexit propter justificationem nostram*<sup>2</sup>.

Ad primum ergo dicendum, quod licet Christus non ceciderit per peccatum, cecidit tamen per mortem, quia sicut peccatum est casus a justitia, ita mors est casus a vita; unde ex persona Christi potest intelligi quod dicitur Mich. vii: *Ne læteris, inimica mea, super me, quia cecidi: consurgam*. Similiter etiam licet corpus Christi non fuerit dissolutum per incinerationem, ipsa tamen separatio animæ a corpore dissolutio quædam fuit.

Ad secundum dicendum, quod divinitas erat carni Christi post mortem unita unionem personali, non autem unionem naturæ, sicut anima unitur corpori ut forma ad constituendam humanam naturam. Et ideo per hoc quod corpus ejus unitum est animæ, promotum est in altiore statum naturæ, non autem in altiore statum personæ.

Ad tertium dicendum, quod passio Christi operata est nostram salutem, proprio loquendo, quantum ad remotionem malorum; resurrectio autem quantum ad inchoationem et exemplar bonorum.

#### ART. II. — UTRUM FUERIT CONVENIENS CHRISTUM TERTIA DIE RESURGERE.

De his etiam supra, quæst. LI, art. 4, et Sent. III, dist. 21, quæst. II, art. 2, et Opusc. II, cap. 213, et Opusc. LX, cap. 10, circa fin. et Psalm. xv, et Joan. II, lect. 3.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non fuerit conveniens Christum tertia die resurgere. Membra enim debent capiti conformari. Sed nos, qui sumus membra Christi, non resurgimus a morte tertia die, sed nostra resurrectio differtur usque ad finem mundi. Ergo videtur quod Christus, qui est caput nostrum, non debuerit tertia die resurgere, sed debuerit ejus resurrectio differri usque ad finem mundi.

2. Præterea,<sup>3</sup> dicit Petrus quod impossibile erat Christum detineri ab in-

(1) Interl. et ord. Aug.

(2) Hæc argumenta ex Scripturis sumpta solummodo hæreticos movere possunt; quoad vero incredulos requiruntur aliæ rationes: Cf.

Dissertationi de la Luzerne: Frayssinous *Difesa del Cristianesimo*; Duvoisier, *Dimostrazione evangelica*.

(3) Act. II, 24.



ferno et morte<sup>1</sup>. Sed quamdiu aliquis est mortuus, detinetur a morte. Ergo videtur quod Christi resurrectio non debuerit differri usque ad tertiam diem, sed statim eadem die resurgere; præcipue cum Glossa supra inducta (art. præc.) dicat " nullam esse utilitatem in effusione sanguinis Christi, si non statim resurgeret. "

3. Præterea, dies incipere videtur ab ortu solis, qui sua præsentia diem causat. Sed ante ortum solis Christus resurrexit: dicitur enim Joan. xx, 1, quod *una sabbati Maria Magdalene venit mane, cum adhuc tenebræ essent, ad monumentum*; et tamen Christus jam resurrexerat, quia sequitur: *Et vidit lapidem sublatum a monumento*. Non ergo resurrexit Christus tertia die.

Sed contra est quod dicitur Matth. xx, vers. 19: *Tradent eum gentibus ad illudendum, et flagellandum, et crucifigendum, et tertia die resurget*<sup>2</sup>.

**CONCLUSIO.** — Cum Christi resurrectio necessaria fuerit ad fidei nostræ tam de ipsius divinitate, quam de humanitate instructionem, conveniens fuit ut tertia die a mortuis resurgeret.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. præc.), resurrectio Christi necessaria fuit ad instructionem fidei nostræ. Est autem fides nostra et de divinitate et humanitate Christi; non enim sufficit alterum sine altero credere, ut ex prædictis patet (2 2, quæst. ii, art. 7 et 8). Et ideo ad hoc quod confirmaretur fides de veritate divinitatis ipsius, oportuit quod cito resurgeret, et ejus resurrectio non differretur usque ad finem mundi. Ad hoc autem quod confirmaretur fides de veritate humanitatis, et mortis ejus, oportuit moram esse inter mortem et resurrectionem. Si enim statim post mortem resurrexisset, videri posset quod ejus mors vera non fuerit, et per consequens nec resurrectio vera. Ad veritatem autem mortis Christi manifestandam sufficiebat quod usque ad tertium diem ejus resurrectio differretur, quia non contingit quin infra hoc tempus in homine, qui mortuus videtur,

cum vivat, appareant aliqua indicia vitæ. Per hoc etiam quod tertia die<sup>3</sup> resurrexit, commendatur perfectio ternarii, qui est numerus omnis rei, utpote habens principium, medium et finem, ut dicitur<sup>4</sup>. Ostenditur etiam secundum mysterium quod Christus una morte sua corporali, quæ fuit lux propter justitiam, duas nostras mortes destruxit (scilicet corporis et animæ), quæ sunt tenebræ propter peccatum; et ideo una die integra et duabus noctibus permansit in morte, ut Augustinus dicit<sup>5</sup>. Per hoc etiam significatur quod per resurrectionem Christi tertium tempus incipiebat: nam primum fuit ante legem, secundum sub lege, tertium sub gratia. Incipit etiam in Christi resurrectione tertius status sanctorum: nam primus fuit sub figuris legis, secundus sub veritate fidei, tertius erit in æternitate gloriæ, quam Christus inchoavit resurgendo.

Ad primum ergo dicendum, quod caput et membra conformantur in natura, sed non in virtute; excellentior est enim virtus capitis quam membrorum. Et ideo ad demonstrandam excellentiam virtutis Christi conveniens fuit ipsum tertia die resurgere, aliorum resurrectione dilata usque ad finem mundi.

Ad secundum dicendum, quod detentio coactionem quandam importat. Christus autem nulla necessitate mortis tenebatur adstrictus, sed erat *inter mortuos liber*; et ideo aliquandiu in morte mansit, non quasi detentus, sed propria voluntate, quamdiu judicavit hoc esse necessarium ad instructionem fidei nostræ. Dicitur autem statim fieri quod fit brevi interposito tempore.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. li, art. 4 ad 2), Christus resurrexit circa diluculum illucescente jam die, ad significandum quod per suam resurrectionem nos ad lucem gloriæ inducebat<sup>6</sup>; sicut mortuus est advesperascente jam die, et recedente in tenebras, ad ostendendum quod per suam mortem destrueret tenebras culpæ et pænæ. Et tamen dicitur tertia die

(1) Ab inferno duntaxat in Vulgata; græce autem a morte.

(2) Huc quoque pertinet figura Jonæ (Matthæi xii) et quod dicitur Osee vi: *Vivificabit nos post duos dies, in die tertia suscitabit nos, etc.* (1. Cor. xv): *Christus resurrexit tertia die secundum Scripturas*.

(3) Quod intelligendum est de die inchoata, juxta illud quod dictum est (quæst. li, art. 4).

(4) De cælo, lib. i, text. 2.

(5) De Trin. lib. iv, cap. 6.

(6) Hinc Ecclesia cant in hymno Resurrectionis: " Aurora lucis rutilat... Cum rex ille fortissimus Victor surgit de funere. "

resurrexisse, accipiendo diem pro die naturali, qui continet spatium viginti quatuor horarum; et, sicut dicit Augustinus<sup>1</sup>, "nox usque ad diluculum, quo Domini resurrectio declarata est, ad tertium pertinet diem; quia Deus, qui dixit de tenebris lucem clarescere, ut per gratiam novi Testamenti, et participationem resurrectionis Christi audiremus: *Fuistis aliquando tenebræ, nunc autem lux in Domino*, insinuat nobis quodammodo quod a nocte dies sumat initium; sicut enim primi dies propter futurum hominis lapsum a luce in noctem, ita isti propter hominis reparationem a tenebris ad lucem computantur. Et ita patet quod etiamsi media nocte resurrexisset, posset dici eum die tertia surrexisse, intelligendo de die naturali. Nunc autem cum diluculo surrexerit, potest dici quod tertia die surrexit, etiam accipiendo diem artificialem, quæ causatur ex presentia solis, quia jam sol incipiebat aerem illustrare. Unde et Marci ult., 2 dicitur quod *mulieres venerunt ad monumentum, orto jam sole*; quod non est contrarium ei quod Joannes dicit: *Cum adhuc tenebræ essent*, ut Augustinus dicit<sup>2</sup>, "quia die surgente, reliquæ tenebrarum tanto magis extenuantur, quanto magis oritur lux. Quod autem dicit Marcus: *Orto jam sole*, non sic accipiendum est, tanquam jam sol ipse videretur super terram, sed tanquam de proximo adveniente in has partes.

#### ART. III. — UTRUM CHRISTUS PRIMO RESURREXERIT.

De his etiam Sent. iv, dist. 42, art. 3, qu. 1 ad 3, et Opusc. ii, cap. 236 et 237, et I. Cor. v, lect. 3 in princ. et ad Col. 1, lect. 5.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non primo resurrexerit; nam in veteri Testamento per Eliam et Eliseum aliqui resuscitati leguntur, secundum illud Hebr. xi, 35: *Acceperunt mulieres de resurrectione mortuos suos*; similiter et Christus ante passionem suam tres mortuos suscitavit. Non ergo Christus fuit primus resurgentium.

2. Præterea, Matth. xxvii, 52 inter alia miracula quæ in passione Christi acciderunt, narratur quod *monumenta aperta*

*sunt, et multa corpora sanctorum, qui dormierant, surrexerunt*. Non ergo Christus fuit primus resurgentium.

3. Præterea, sicut Christus per suam resurrectionem est causa nostræ resurrectionis, ita per suam gratiam est causa nostræ gratiæ, secundum illud Joan. i, vers. 16: *De plenitudine ejus nos omnes accepimus*. Sed alii prius tempore gratiam habuerunt quam Christus, sicut omnes patres veteris Testamenti. Ergo etiam aliqui prius ad resurrectionem corporalem pervenerunt quam Christus.

Sed contra est quod dicitur I. Cor. xv, vers. 20: *Christus resurrexit a mortuis, primitiæ dormientium*<sup>3</sup>; Glossa interl. "quia prius tempore et dignitate surrexit."

CONCLUSIO. — Christus perfecta resurrectione omnium primus resurrexit a mortuis, cum non amplius, ut cæteri, mortuus resurrexerit.

Respondeo dicendum quod resurrectio est reparatio a morte in vitam. Duplitter autem aliquis eripitur a morte: uno modo solum a morte in actu, ut scilicet aliquis vivere incipiat qualitercumque, postquam mortuus fuerat; alio modo ut aliquis liberetur non solum a morte, sed etiam a necessitate, et, quod plus est, a possibilitate moriendi. Et hæc est vera et perfecta resurrectio, quia quamdiu aliquis vivit subjectus necessitati moriendi, quodammodo mors ei dominatur, secundum illud Rom. viii, vers. 10: *Corpus quidem mortuum est propter peccatum*. Illud etiam quod possibile est esse secundum quid dicitur esse, id est, potentialiter. Et sic patet quod illa resurrectio qua quis eripitur solum ab actuali morte, est resurrectio imperfecta. Loquendo igitur de resurrectione perfecta, Christus est primus resurgentium, quia ipse resurgendo primo pervenit ad vitam penitus immortalem, secundum illud Rom. vi, 9: *Christus resurgens ex mortuis jam non moritur*. Sed resurrectione imperfecta quidam alii resurrexerunt ante Christum, ad præmonstrandum quasi in quodam signo resurrectionem ipsius.

Et sic patet responsio ad primum: quia et illi qui suscitati in veteri Testamento

(1) De Trin. lib. iv, cap. 6, ante med.

(2) De consensu Evang. lib. iii, cap. 24, inter princ. et med.

(3) Dicitur quoque (Coloss. i): *Ipse est caput*

*corporis Ecclesiæ qui est principium, primogenitus ex mortuis, ut sit in omnibus ipse primatum tenens*. Et (Act. xxvi): *Si passibilis Christus, si primus ex resurrectione mortuorum*.



sunt, et illi qui suscitati sunt a Christo, sic redierunt ad vitam ut iterum morerentur.

Ad secundum dicendum, quod de illis qui resurrexerunt cum Christo, duplex est opinio: quidam enim asserunt quod redierunt ad vitam tanquam non iterum morituri, quoniam magis illis esset tormentum, si iterum morentur, quam si non resurgerent. Et secundum hoc intelligendum erit, sicut Hieronymus dicit super Matth. <sup>1</sup>, quod " non ante surrexerunt, quam resurgeret Dominus. " Unde et Evangelista dicit quod " exeuntes de monumentis post resurrectionem ejus venerunt in sanctam civitatem, et apparuerunt multis. " Sed Augustinus <sup>2</sup>, hanc opinionem commemorans, dicit: " Scio quibusdam videri morte Domini Christi jam talem resurrectionem præstitam justis, qualis nobis in fine promittitur; qui si non iterum repositis corporibus dormierunt. videndum est quomodo intelligatur Christus primogenitus a mortuis, si enim in illa resurrectione tot præcesserunt. Quod si respondetur hoc esse dictum per anticipationem <sup>3</sup>, ut monumenta illo terræ motu aperta intelligantur, cum Christus in cruce penderet, resurrexisse autem justorum corpora non tunc, sed cum ille prior resurrexisset, illud adhuc restat quod moveat, quomodo Petrus non de David, sed de Christo asseruit fuisse prædictum, carnem ejus non vidisse corruptionem, per hoc quod apud eos erat monumentum David; et sic illos non convincebat, si corpus David ibi jam non erat; quia etsi ante in recenti sua morte resurrexisset, nec caro ejus vi-

disset corruptionem, posset nihilominus illud monumentum marere. Dum autem videtur ut David non fuerit in illa resurrectione justorum, si eis jam æterna donata est, cujus Christus ex semine commendatur. Periclitabitur etiam illud quod ad Hebræos de justis antiqua dicitur: *Ne sine nobis consummarentur*; si jam in illa resurrectionis incorruptione constituti sunt, quæ nobis perficiendis in fine promittitur. " Sic ergo Augustinus sentire videtur quod resurrexerint iterum morituri. Ad quod etiam videtur pertinere quod Hieronymus dicit super Matth. <sup>4</sup>, quod " sicut Lazarus resurrexit, sic et multa corpora sanctorum resurrexerunt, ut Dominum ostenderent resurgentem. " Quamvis hoc in sermone de Assumptione sub dubio relinquat <sup>5</sup>; rationes tamen Augustini multo efficaciores videntur.

Ad tertium dicendum, quod sicut ea quæ præcesserunt Christi adventum fuerunt præparatoria ad Christum, ita gratia est dispositio ad gloriam. Et ideo ea quæ sunt gloriæ, sive quantum ad animam (sicut perfecta Dei fruitio), sive quantum ad corpus (sicut resurrectio gloriosa), prius tempore debuerunt esse in Christo sicut in auctore gloriæ: gratiam vero conveniebat prius esse in his quæ ordinabantur ad Christum.

#### ART. IV. — UTRUM CHRISTUS

FUERIT CAUSA SUX RESURRECTIONIS.

De his etiam Psalm. XL, et Joan. II et III, et ad Rom IV fin.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non fuerit causa suæ resurrectionis. Quicumque enim suscitatur ab alio, non est suæ resurrectionis

(1) Sup. illud cap. XXVII: *Et multa corpora sanctorum.*

(2) In epist. ad Evodium 99, ante med.

(3) Ita sentit ipse D. Thomas (lect. III in c. XV epist. ad Cor.): Hoc quod dicit Matthæus de resurrectione illorum, inquit, dicit per anticipationem, quia licet dicatur in tractatu de passionem, non tunc surrexerunt, sed postquam Christus surrexit.

(4) Loc. sup. cit.

(5) Hic tamen sermo non est Augustini. Post illa autem verba: *Sub dubio relinquat* hæc in textu subjicit Nicolajus: " Ubi multis dubitari præmittit an assumpta fuerit simul cum corpore B. Virgo, an abierit relicto corpore, ab aliis nonnullis autem jam resuscitatam adstrui, et beata cum Christo immortalitate vestiri; et subjungit: " Verumtamen quid herum verius censeatur ambigimus. Melius tamen Deo totum, cui nihil impossibile est, committimus, quam ut aliquid ea de re temere definire velimus au-

ctoritate nostra, sicut et de his quos cum Domino resurrexisse credimus (*Evangelio testis*), sed utrum redierint in pulverem terræ, certum non habemus; nisi quod legimus quia *multa corpora sanctorum qui dormierant, surrexerunt ac venerunt in sanctam civitatem* (scilicet Jerusalem) *et apparuerunt multis*. De quibus profecto nonnulli doctores senserunt, et in suis etiam scriptis reliquerunt, quod jam in illis perpetua sit completa resurrectio. Fatentur enim quod veri testes non essent, nisi et vera eorum esset resurrectio. Quod sane factum et de aliis quibusdam locis Scripturarum affirmare conantur, quod hi jam cum Christo regnent resuscitati in æterna societate. Quod, quia Deo nihil impossibile est, non abnuimus factum; quamquam propter cautelam, salva fide, pio magis desiderio id opinari oporteat, quam inconsulte definire quod sine periculo nescitur (*quia non est necessarium ad salutem*). " Tum statim sequitur: " Rationes tamen, " etc.

causa. Sed Christus suscitatus est ab alio, secundum illud Act. 11, 24: *Quem Deus suscitavit, solutis doloribus inferni*; et Rom. viii, 11: *Qui suscitavit Jesum Christum a mortuis, vivificabit et mortalia corpora nostra*, etc. Ergo Christus non est causa suæ resurrectionis.

2. Præterea, nullus dicitur mereri qui ab alio petit aliquid, cujus ipse est causa. Sed Christus sua passione meruit resurrectionem, sicut Augustinus dicit<sup>1</sup>, quod "humilitas passionis meritum est gloriæ resurrectionis"; ipse etiam petiit a Patre se resuscitari, secundum illud Psal. xl, 11: *Tu autem, Domine, miserere mei, et resuscita me*. Ergo non fuit causa suæ resurrectionis.

3. Præterea, sicut Damascenus probat<sup>2</sup>, resurrectio non est animæ, sed corporis, quod per mortem cadit. Corpus autem non potest sibi animam unire, quæ est eo nobilior. Ergo id quod resurrexit in Christo, non potuit esse causa suæ resurrectionis.

Sed *contra* est quod Dominus dicit<sup>3</sup>: *Nemo tollit animam meam a me, sed ego pono eam et iterum sumo eam*<sup>4</sup>. Sed nihil est aliud resurgere quam iterato animam sumere. Ergo videtur quod Christus propria virtute resurrexerit.

**CONCLUSIO.** — Christus secundum virtutem suæ divinitatis, causa fuit suæ resurrectionis; secundum humanitatem vero, fuit a Deo et non propria virtute resuscitatus.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. I, art. 2 et 3), per mortem non fuit separata divinitas nec ab anima Christi, nec ab ejus carne. Potest igitur tam anima Christi mortui, quam ejus caro considerari dupliciter: uno modo ratione divinitatis; alio modo ratione ipsius naturæ creatæ. Secundum igitur unitatē divinitatis, virtutem et corpus resumpsit animam quam deposuerat, et anima corpus resumpsit quod dimiserat; et sic Christus propria virtute resurrexit. Et hoc est quod de Christo dicitur II. Corinth. ult., 4, quod *etsi crucifixus est ex infirmitate nostra*<sup>5</sup>,

*sed vivit ex virtute Dei*. Si autem consideremus corpus et animam Christi mortui secundum virtutem naturæ creatæ, sic non potuerunt sibi invicem reuniri, sed oportuit Christum resuscitari a Deo.

Ad *primum* ergo dicendum quod eadem est divina virtus et operatio Patris et Filii<sup>6</sup>; unde hæc duo sese consequuntur, quod Christus sit suscitatus divina virtute Patris et sui ipsius.

Ad *secundum* dicendum, quod Christus orando petiit et meruit suam resurrectionem, inquantum homo, non autem inquantum Deus.

Ad *tertium* dicendum, quod corpus secundum naturam creatam non est potentius anima Christi; est tamen ea potentius secundum virtutem divinam, quæ etiam rursus secundum divinitatem unitam est potentior corpore secundum naturam creatam. Et ideo secundum virtutem divinam corpus et anima mutuo se resumpserunt, non autem secundum virtutem naturæ creatæ.

## QUESTIO LIV.

### DE QUALITATE CHRISTI RESURGENTIS, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de qualitate Christi resurgentis: et circa hoc queruntur quatuor: 1. Utrum post resurrectionem Christus habuerit verum corpus. — 2. Utrum resurrexerit cum corporis integritate. — 3. Utrum corpus ejus fuerit gloriosum. — 4. De cicatricibus in corpore ejus apparentibus.

#### ART. I. — UTRUM CHRISTUS POST RESURRECTIONEM HABUERIT VERUM CORPUS 7.

Ad *primum* sic proceditur. 1. Videtur quod Christus post resurrectionem non habuerit verum corpus. Verum enim corpus non potest simul esse cum alio corpore in eodem loco. Sed corpus Christi post resurrectionem fuit simul cum alio corpore in eodem loco: intravit enim ad discipulos suos januis clausis, ut dicitur Joan. xx. Ergo videtur quod Christus post resurrectionem non habuerit verum corpus.

2. Præterea, verum corpus non evanescit ab aspectu intuentium, nisi forte

(5) Ita cum Mss. editi omnes. In Vulgata deest *nostra*.

(6) Juxta illud: *Quæcumque Pater facit, hæc et Filius similiter facit*.

(7) Articulus ille adversatur Apellitis et Passionistis qui docuerunt Christum non in carne vera resurrexisse.

(1) Super Joan. tract. 104, sub fin.

(2) Orth. fid. lib. iv, cap. ult.

(3) Joan. x, 18.

(4) *Resurrexi et adhuc tecum sum* (Ps. cxxxviii). *Solvite templum hoc, et in tribus diebus excitabo illud. Hoc autem dixit de templo corporis sui. Cum ergo resurrexisset a mortuis, recordati sunt discipuli* (Joan. ii).



corrumpatur. Sed corpus Christi evanuit ab oculis discipulorum eum intuentium, ut dicitur Luc. ult. Ergo videtur quod Christus post resurrectionem non habuerit verum corpus.

3. Præterea, cujuslibet veri corporis est determinata figura. Sed corpus Christi apparuit discipulis in alia effigie, ut patet Matth. ult. Ergo videtur quod Christus post resurrectionem non habuerit verum corpus humanum.

Sed *contra* est quod dicitur Luc. ult., vers. 37, quod Christo discipulis apparente, *conturbati et conterriti existimabant se spiritum videre*, ac si non haberet verum corpus, sed phantasticum; ad quod removendum ipse postea subdit: *Palpate et videte quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere*. Non ergo habuit corpus phantasticum, sed verum.

CONCLUSIO. — Cum vera fuerit Christi resurrectio, corpus Christi post resurrectionem fuit verum corpus, ejusdem naturæ cujus fuerat prius.

Respondco dicendum quod, sicut Damascenus dicit <sup>1</sup>, "illud resurgere dicitur quod cecidit." Corpus autem Christi per mortem cecidit, inquantum scilicet fuit ab eo anima separata, quæ erat ejus formalis perfectio. Unde oportuit ad hoc quod esset vera Christi resurrectio, ut idem corpus Christi iterato eidem animæ uniretur. Et quia veritas naturæ corporis est ex forma, consequens est quod corpus Christi post resurrectionem et verum corpus fuerit, et ejusdem naturæ cujus fuerat prius. Si autem ejus corpus fuisset phantasticum, non fuisset vera resurrectio, sed apparens.

Ad *primum* ergo dicendum, quod corpus Christi post resurrectionem non ex miraculo, sed ex conditione gloriæ, sicut quidam dicunt, clausis januis <sup>2</sup> ad discipulos introivit, simul cum alio corpore in eodem loco existens. Sed utrum hoc habere possit corpus gloriosum ex aliqua proprietate sibi indita, ut simul cum alio corpore in eodem loco existat, inferius discutietur (in Supplem. quæst. LXXXIII, art. 4), ubi agetur de resur-

rectione communi. Nunc autem quantum ad propositum sufficit, dicendum est quod non ex natura corporis, sed potius ex virtute divinitatis unitæ, illud corpus ad discipulos, licet verum esset, januis clausis introivit. Unde Augustinus dicit in quodam sermone paschali <sup>3</sup>, quod quidam sic disputant: "Si corpus erat, si hoc surrexit de sepulcro quod pependit in ligno, quomodo per ostia clausa intrare potuit?" Et respondet: "Si comprehendis modum, non est miraculum, ubi deficit ratio, ibi est fidei ædificatio." Et super Joan. <sup>4</sup> dicit: "Moli corporis, ubi divinitas erat, ostia clausa non obstiterunt; ille quippe non eis apertis intrare potuit, quo nascente virginitas matris inviolata permansit." Et idem dicit Gregorius <sup>5</sup>.

Ad *secundum* dicendum, quod, sicut dictum est (quæst. præc., art. 3), Christus resurrexit ad immortalem gloriæ vitam. Hæc est autem dispositio corporis gloriosi, ut sit spirituale, id est, subjectum spiritui, ut Apostolus dicit <sup>6</sup>. Ad hoc autem quod sit omnino corpus subjectum spiritui, requiritur quod omnis actio corporis subdatur spiritus voluntati. Quod autem aliquid videatur, fit per actionem visibilis in visum, ut patet per Philosophum <sup>7</sup>. Et ideo quicumque habet corpus glorificatum, in potestate sua habet videri quando vult, et quando non vult, non videri. Hoc tamen habuit Christus non solum ex conditione corporis gloriosi, sed etiam ex virtute divinitatis, per quam fieri potest ut etiam corpora non gloriosa miraculose non videantur; sicut præstitum fuit B. Bartholomæo miraculose, ut si vellet videretur, non autem videretur si non vellet <sup>8</sup>. Dicitur ergo quod Christus ab oculis discipulorum evanuit, non quia corrumpere, aut resolveretur in aliqua invisibilia; sed quia sua voluntate desiit ab eis videri, vel eo præsentem, vel etiam eo abscedente velociter per dotem agilitatis.

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut Severianus dicit in sermone paschali <sup>9</sup>,

(5) In quadam hom. de octava Paschæ, 26 in Evang., circa princ. (6) I. Cor. xv.

(7) De anima lib. II, text. 73 et 74.

(2) Equivalenter sub his verbis: *Cum fores essent clausæ, ubi erant discipuli congregati, venit Jesus*, etc. Expresse autem: *Venit januis clausis*.

(3) Colligitur ex serm. 159 de Temp.

(4) Tract. 121, a med.

(8) Sic in antiquo Prædicatorum rituali, quod anno 1254, quo tempore vivebat S. Thomas, editum in conventu Parisiensi S. Jacobi assertatur (Hæc ad marginem Nicolajus).

(9) Id habet Pet. Chrysol. in serm. 82, ad fin.

\* nemo putet Christum sua resurrectione sui vultus effigiem commutasse. „ Quod est intelligendum quantum ad lineamenta membrorum; quia nihil inordinatum et deforme fuerat in corpore Christi per Spiritum sanctum concepto, quod in resurrectione corrigendum esset. Accepit tamen in resurrectione gloriam claritatis; unde idem<sup>1</sup> subdit: „ Sed mutatur effigies, dum efficitur ex mortali immortalis: ut hoc sit acquisivisse vultus gloriam, non vultus substantiam perdidisse. „ Nec tamen illis discipulis in specie gloriosa apparuit; sed sicut in potestate ejus erat ut corpus suum videretur vel non videretur, ita in potestate ejus erat ut ex ejus aspectu formaretur in oculis intuentium vel forma gloriosa, vel non gloriosa, aut etiam commixta, vel qualitercunque se habens. Modica tamen differentia sufficit ad hoc quod aliquis videatur in aliena effigie apparere.

**ART. II. — UTRUM CHRISTI CORPUS RESURREXERIT INTEGRUM<sup>2</sup>.**

De his etiam locis sup. induct.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod corpus Christi non resurrexerit integrum. Sunt enim de integritate humani corporis caro et sanguis; quæ Christus non videtur habuisse; dicitur enim I. Corinth. xv, 50: *Caro et sanguis regnum Dei non possidebunt*. Christus autem resurrexit in gloria regni Dei<sup>3</sup>. Videtur ergo quod non habuerit carnem et sanguinem.

2. Præterea, sanguis est unus de quatuor humoribus. Si ergo Christus habuit sanguinem, pari ratione habuit et alios humores, ex quibus causatur corruptio in corporibus animalium. Sic ergo sequeretur quod corpus Christi fuerit corruptibile, quod est inconueniens. Non igitur Christus habuit carnem et sanguinem.

3. Præterea, corpus Christi, quod resurrexit, in cælum ascendit. Sed aliquid de sanguine ejus in quibusdam Ecclesiis reservatur pro reliquiis. Non ergo

resurrexit corpus Christi cum integritate omnium suarum partium.

Sed *contra* est quod Dominus dicit<sup>4</sup>, post resurrectionem discipulis loquens: *Spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere*.

**CONCLUSIO.** — Cum Christi resurrectio perfecta fuerit, corpus Christi in resurrectione omni ex parte gloriosum fuit et integrum.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. præc.), corpus Christi in resurrectione fuit ejusdem naturæ, sed alterius gloriæ. Unde quidquid ad naturam corporis humani pertinet, totum fuit in corpore Christi resurgentis. Manifestum est autem quod ad naturam corporis humani pertinent carnes, et ossa, et sanguis, et alia hujusmodi. Et ideo omnia ista in corpore Christi resurgentis fuerunt, et etiam integraliter absque omni diminutione: alioquin non fuisset perfecta resurrectio, si non fuisset reintegratum quicquid per mortem ceciderat. Unde et Dominus fidelibus suis promittit, dicens<sup>5</sup>: *Vestri autem capilli capitis omnes numerati sunt*, et Luc. xxi, 18 dicitur: *Capillus de capite vestro non peribit*. Dicere autem quod corpus Christi carnem et ossa non habuerit, et alias hujusmodi partes humano corpori naturales, pertinet ad errorem Eutychii, Constantinopolitanæ urbis episcopi, qui dicebat, ut habet Greg.<sup>6</sup>, quod „ corpus nostrum in illa resurrectionis gloria erit impalpabile, et ventis aereque subtilius; et quod Dominus post confirmata corda discipulorum palplantium, omne illud quod in eo palpari poterat, in subtilitatem aliquam redegit. „ Quod improbat Gregorius<sup>7</sup>, quia corpus Christi post resurrectionem immutatum non fuit, secundum illud Rom. vi, 9: *Christus resurgens ex mortuis jam non moritur*. Unde et ille quæ dixerat in morte retractavit<sup>8</sup>. Si enim inconueniens est ut Christus alterius naturæ corpus in sua conceptione acciperet, puta cæleste, sicut Valentinus asseruit, multo magis inconueniens est quod in resurrectione alte-

(1) Ibidem, loc. sup. cit.

(2) Id est cum iis omnibus quæ ad integritatem corporis pertinent, qualia sunt ossa, caro et sanguis: affirmativo respondetur, quia ejusdem fuit naturæ, etsi alterius gloriæ.

(3) Id est in statu glorioso qualem in regno Dei habituri sunt sancti cum resurgent.

(4) Luc. ult., 39.

(5) Matth. x, 30.

(6) Moral. lib. xiv, cap. 29.

(7) Ibid. et hom. xxvi in Evang., a princ.

(8) Gregorius enim narrat Eutychium, cum jam esset morti proximus, ante oculos eorum qui ægotantem ac moribundum visitabant, pedem suæ manus tenuisse dicendo: *Confiteor quia omnes in hac carne resurgemus*.



rius naturæ corpus resumpserit; quia corpus in resurrectione resumpsit ad vitam immortalem, quod in conceptione assumpserat ad vitam mortalem.

Ad primum ergo dicendum, quod caro et sanguis ibi non accipitur pro natura carnis et sanguinis, sed vel pro culpa carnis et sanguinis, sicut Gregorius dicit<sup>1</sup>, vel pro corruptione carnis et sanguinis: quia, ut Augustinus dicit ad Consentium de Resurrectione carnis<sup>2</sup>, "non ibi erit corruptio et mortalitas carnis et sanguinis." Caro igitur secundum substantiam possidet regnum Dei, secundum quod dictum est Luc. ult.: *Spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere*: caro autem, cum secundum corruptionem intelligitur, non possidebit; unde continuo additum est in verbis Apostoli: *Neque corruptio incorruptelam*.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in eodem lib.<sup>3</sup>, "fortassis, accepta occasione sanguinis, urgebit nos molestior perscrutator, et dicet: Si sanguis in corpore Christi resurrectionis fuit, cur non et pituita, id est, phlegma, cur non et fel flavum, id est, cholera, et fel nigrum, id est, melancholia, quibus quatuor humoribus naturam carnis temperari, etiam medicinæ disciplina testatur? Sed quodlibet quisquis addat, corruptionem addere caveat, ne suæ fidei sanitatem castitatemque corrumpat; valet enim divina potentia de ista visibili atque tractabili natura corporum, quibusdam manentibus, auferre quas voluerit qualitates, ut absit labes, scilicet corruptionis, adsit effigies; adsit motio, adsit fatigatio; adsit vescendi potestas, absit esuriendi necessitas."

Ad tertium dicendum, quod totus sanguis qui de corpore Christi fluxit, cum ad veritatem humanæ naturæ pertineat, in corpore Christi resurrexit; et eadem ratio est de omnibus particulis ad veritatem et integritatem humanæ naturæ pertinentibus. Sanguis autem ille qui in quibusdam Ecclesiis pro reli-

quiis conservatur, non fluxit de latere Christi, sed miraculose dicitur effluxisse de quadam imagine Christi percussa<sup>4</sup>.

### ART. III. — UTRUM CHRISTI CORPUS RESURREXERIT GLORIOSUM.

De his etiam inf. quest. LV, art. 6 ad 4, et quol. v, quest. II, art. 1, et Opusc. III, cap. 245.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod corpus Christi non resurrexerit gloriosum. Corpora enim gloriosa sunt fulgentia, secundum illud Matth. XIII, vers. 43: *Fulgunt iusti, sicut sol, in regno Patris eorum*. Sed corpora fulgentia videntur secundum rationem lucis, non autem secundum rationem coloris. Cum ergo corpus Christi visum fuerit sub coloris specie, sicut et prius<sup>5</sup> videbatur, videtur quod non fuerit gloriosum.

2. Præterea, corpus gloriosum est incorruptibile. Sed corpus Christi non videtur fuisse incorruptibile; fuit enim palpabile, sicut et ipse dicit<sup>6</sup>: *Palpate et videte*. Dicit autem Gregorius in quadam hom.<sup>7</sup>, quod "corrumpi necesse est quod palpatur; et palpari non potest quod non corrumpitur." Non ergo corpus Christi fuit gloriosum.

3. Præterea, corpus gloriosum non est animale, sed spirituale, ut patet I. Cor. cap. XV<sup>8</sup>. Sed corpus Christi videtur fuisse animale post resurrectionem; quia cum discipulis manducavit et bibit, ut legitur Luc. ult. et Joan. ult. Ergo videtur quod corpus Christi non fuerit gloriosum.

Sed contra est quod Apostolus dicit<sup>9</sup>: *Reformabit corpus humilitatis nostræ, configuratum corpori claritatis suæ*.

CONCLUSIO. — Cum Christus per humilitatem passionis, resurrectionem meruerit, ipsiusque resurrectio nostræ resurrectionis causa et exemplar fuerit, corpus Christi gloriosum resurgere debuit.

Respondeo dicendum quod corpus Christi in resurrectione fuit gloriosum. Et hoc apparet triplici ratione: primo quidem quia resurrectio Christi fuit exemplar et causa nostræ resurrectionis, ut

(1) Moral. lib. XVI, loc. sup. cit.

(2) Epist. 205, al. 146, a med.

(3) Loc. cit., parum a princ.

(4) Sicut narrat Athanasius vel apud eum alius auctor, Orat. de passione imaginis Christi, unde refertur in syn. VII, act. 4.

(5) Id est, sicut antea videbatur, cum gloriosum nondum esset: sic autem visum esse post

resurrectionem satis ex ipsa Evangelii narratione patet. (6) Luc. ult., 39.

(7) 26 in Evang., parum a princ.

(8) Ubi dicitur vers. 41: *Seminatur corpus animale, surget spirituale*: de Christi autem post resurrectionem comestione Luc. XXIV, 42; Joan. XXI, 12 et 15; Act. X, 41.

(9) Philip III, 21.

habetur I. Cor. xv, 43. Sancti autem in resurrectione habebunt corpora gloriosa, sicut ibidem dicitur: *Seminatur in ignobilitate, surget in gloria*. Unde cum causa sit potior causato, et exemplar exemplato, multo magis corpus Christi resurgentis fuit gloriosum. Secundo, quia per humilitatem passionis meruit gloriam resurrectionis. Unde et ipse dicebat <sup>1</sup>: *Nunc anima mea turbata est*, quod pertinet ad passionem; et postea subdit: *Pater, clarifica nomen tuum*; in quo petit gloriam resurrectionis. Tertio, quia, sicut supra habitum est (q. xxxiv, art. 4), anima Christi a principio suae conceptionis fuit gloriosa per fruitionem divinitatis perfectam. Est autem dispensative factum, sicut supra dictum est (quæst. xiv, art. 1 ad 2), ut ab anima gloria non redundaret in corpus, ad hoc quod mysterium nostræ redemptionis sua passione impleret. Et ideo, peracto hoc mysterio passionis et mortis Christi, statim anima in corpus in resurrectione resumptum suam gloriam derivavit; et ita factum est corpus illud gloriosum.

Ad primum ergo dicendum, quod omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo secundum modum recipientis. Quia igitur gloria corporis derivatur ab anima, ut Augustinus dicit <sup>2</sup>, fulgor seu claritas corporis gloriosi est secundum colorem humano corpori naturalem; sicut vitrum diversimode coloratum recipit splendorem ex illustratione solis, secundum modum sui coloris. Sicut autem in potestate hominis glorificati est ut corpus ejus videatur vel non videatur, sicut dictum est (art. 1 hujus quæst. ad 2), ita in potestate ejus est quod claritas ejus videatur vel non videatur; unde potest in suo colore sine aliqua claritate videri. Et hoc modo Christus suis discipulis post resurrectionem suam apparuit.

Ad secundum dicendum, quod corpus aliquod dicitur esse palpabile, non solum ratione resistantiæ, sed ratione suæ spissitudinis. Ad rarum autem et spissum sequuntur grave et leve, calidum et frigidum, et alia hujusmodi contraria,

(1) Joan. xii, 27. (2) Ep. ad Diosc., 118, al. 53, ante med. (3) Ubi sup.

(4) Juxta illud Apostoli (Rom. vi): *Christus resurgens ex mortuis jam non moritur, mors illi ultra non dominabitur*.

(5) Hom. xxvi in Evang., parum a princ.

quæ sunt principia corruptionis corporum elementarium. Unde corpus quod est palpabile humano tactu, est naturaliter corruptibile. Si autem sit aliquod corpus resistens tactui, quod non sit dispositum secundum prædictas qualitates, quæ sunt propria objecta tactus humani, sicut est corpus cæleste, tale corpus non potest dici palpabile. Corpus autem Christi post resurrectionem vere fuit ex elementis compositum, habens in se tangibiles qualitates, secundum quod requirit natura corporis humani; et ideo naturaliter erat palpabile, et si nihil aliud habuisset supra corporis humani naturam, fuisset etiam corruptibile. Habuit autem aliquid aliud quod ipsum incorruptibile reddidit, non quidem naturam cælestis corporis, ut quidam dicunt, de quo infra magis inquireretur (vide Supplem. quæst. lxxxii, art. 1), sed gloriam redundantem ab anima beata: quia, ut Augustinus dicit in epistola ad Dioscorum <sup>3</sup>, "tam potenti natura Deus fecit animam, ut ex ejus plenissima beatitudine redundet in corpus plenitudo sanitatis, id est, incorruptionis vigor <sup>4</sup>. „ Et ideo, sicut Gregorius dicit <sup>5</sup>, "ostenditur corpus Christi post resurrectionem fuisse ejusdem naturæ, sed alterius gloriæ. „

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit <sup>6</sup>, "Salvator noster post resurrectionem, jam quidem in spirituali carne, sed tamen vera, cibum et potum cum discipulis sumpsit, non alimentorum indigentia, sed ea qua hoc poterat potestate. „ Ut enim Beda dicit <sup>7</sup>, "aliter absorbet aquam terra sitiens, aliter solis radius calens; illa indigentia, iste potentia. „ Manducavit ergo post resurrectionem, non quasi cibo indigens, sed ut eo modo naturam corporis resurgentis adstrueret. Et propter hoc non sequitur quod fuerit ejus corpus animale, quod est indigens cibo.

#### ART. IV. — UTRUM CORPUS CHRISTI

DEBUERIT CUM CICATRICIBUS RESURGERE <sup>8</sup>.

De his etiam Sent. iv, dist. 21, qu. ii, art. 4, qu. iii, et Opusc. ii, cap. 236, et Op. xx, cap. 22.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod corpus Christi non debuerit cum

(6) De civ. Dei, lib. xiii, cap. 12, in fin.

(7) Super Luc. cap. 97.

(8) Affirmative respondet S. Doctor; quod non intelligendum est de solis vulnerum signis et vestigiis, sed de patentibus et apertis foraminibus, ut ex responsione ad 2 patet.



cicatricibus resurgere. Dicitur enim I. Corinth. xv, 52, quod *mortui resurgent incorrupti*. Sed et cicatrices et vulnera ad quamdam corruptionem pertinent et defectum. Non ergo fuit conveniens ut Christus, qui est resurrectionis auctor, cum cicatricibus resurgeret.

2. Præterea, corpus Christi integrum resurrexit, sicut dictum est (art. I hujus quæst.). Sed aperturæ vulnerum contrariantur integritati corporis, quia per eas discontinuatur corpus. Non ergo videtur fuisse conveniens quod in corpore Christi aperturæ vulnerum remanerent; etsi remanerent ibi quædam vulnerum insignia, quæ sufficiebant ad aspectum, ad quem Thomas credidit, cui dictum est: *Quia vidisti me, Thoma, credidisti* <sup>1</sup>.

3. Præterea, Damascenus dicit <sup>2</sup>, quod post resurrectionem de Christo dicuntur quædam vere, quæ non habuit secundum naturam, sed secundum dispensationem, ad certificandum quod ipsum quod passum est corpus resurrexit, ut cicatrices. Cessante autem causa, cessat effectus. Ergo videtur quod certificatis discipulis de sua resurrectione, cicatrices ulterius non habuerit. Sed non conveniebat immutabilitati gloriæ quod aliquid assumeret quod perpetuo in eo non remaneret. Ergo videtur quod non debuerit corpus cum cicatricibus in resurrectione resumere.

Sed contra est quod Dominus dicit Thomæ <sup>3</sup>: *Infer digitum tuum huc, et vide manus meas, et affer manum tuam, et mitte in latus meum; et noli esse incredulus, sed fidelis* <sup>4</sup>.

CONCLUSIO. — Decuit animam Christi in resurrectione corpus cum cicatricibus resumere, ut victoriæ suæ triumphum circumferret, et dubios in fide firmaret.

Respondeo dicendum quod conveniens fuit animam Christi in resurrectione corpus cum cicatricibus resumere: primo quidem propter gloriam ipsius Christi. Dicit enim Beda <sup>5</sup>, quod "non ex impotentia curandi cicatrices servavit, sed ut in perpetuum victoriæ suæ circumferat triumphum." Unde et Augustinus dicit <sup>6</sup>, quod "fortassis in illo

regno in corporibus martyrum videbimus vulnerum cicatrices, quæ pro Christi nomine pertulerunt; non enim deformitas in eis, sed dignitas erit; et quædam, quamvis in corpore, non corporis, sed virtutis pulchritudo fulgebit." Secundo, ad confirmandum corda discipulorum circa fidem suæ resurrectionis. Tertio, ut Patri pro nobis supplicans, quale genus mortis pro homine pertulerit, semper ostendat. Quarto, ut sua morte redemptis, quam misericorditer sint adjuti, propositis ejusdem mortis indicibus, insinuet. Postremo, ut in iudicio, quam veritas damnetur, ibidem denuntiet. Unde, sicut Augustinus dicit <sup>7</sup>, "sciebat Christus, quare cicatrices in suo corpore servaret. Sicut enim demonstravit Thomæ non credenti, nisi tangeret et videret, ita etiam inimicis vulnera demonstraturus est sua, ut convincens eos veritas dicat: Ecce hominem quem crucifixistis; videtis vulnera quæ infixistis, agnoscitis latus quod pupugistis, quoniam per vos et propter vos apertum est, nec tamen intrare voluistis."

Ad primum ergo dicendum, quod cicatrices illæ quæ in corpore Christi permanserunt, non pertinent ad corruptionem vel defectum, sed ad majorem cumulum gloriæ, inquantum sunt quædam virtutis insignia; et in illis locis vulnerum quidam specialis decor apparebit.

Ad secundum dicendum, quod quamvis illa apertura vulnerum sit cum quadam solutione continuitatis, totum tamen hoc recompensatur per majorem decorem gloriæ, ut corpus non sit minus integrum, sed magis perfectum. Thomas autem non solum vidit, sed etiam vulnera tetigit, quia, ut dicit Leo papa <sup>8</sup>, "suffecit ei ad fidem propriam vidisse quod viderat, sed nobis operatus est, ut tangeret quem videbat."

Ad tertium dicendum, quod Christus in suo corpore voluit cicatrices vulnerum remanere, non solum ad certificandum discipulorum fidem, sed etiam propter alias rationes. Ex quibus apparet quod semper in ejus corpore cicatrices illæ remanebunt; quia, ut Augustinus

(1) Joan. xx, 29.

(2) Orth. fid. lib. iv, cap. 19, ad fin.

(3) Joan. xx, 27.

(4) Eodem pertinere censet Cyrillus (lib. in Joan., cap. 58) illud Zach. xxi: *Quid sunt plagæ istæ in medio manuum tuarum?*

(5) Super Luc., cap. 97, secundum ejus ord.

(6) De civit. Dei, lib. xxii, cap. 20, in princ.

(7) De symbolo, lib. ii, cap. 8, ante med.

(8) Vel Augustinus, serm. 56, in appendice de diversis, ante med.

dicit ad Consentium, de Resurrectione carnis<sup>1</sup>, " Domini corpus in cælo esse credo, ut erat quando ascendit in cælum. „ Et Gregorius<sup>2</sup> dicit, quod " si quid in corpore Christi post resurrectionem potuit immutari, contra veridicam Pauli sententiam, post resurrectionem Dominus rediit in mortem; quod quis dicere nisi stultus præsumat, qui veram carnis resurrectionem denegat? „ Unde patet quod cicatrices quas Christus post resurrectionem in suo corpore ostendit, nunquam postmodum ab illius corpore sunt remotæ.

## QUESTIO LV.

### DE MANIFESTATIONE RESURRECTIONIS, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de manifestatione resurrectionis Christi, et circa hoc quærentur sex: 1. Utrum Christi resurrectio omnibus manifestari debuerit, an solum quibusdam specialibus personis. — 2. Utrum fuisset conveniens quod eis videntibus resurgeret. — 3. Utrum post resurrectionem debuerit cum suis discipulis conversari. — 4. Utrum fuerit conveniens quod suis discipulis in aliena effigie appareret. — 5. Utrum resurrectionem suam argumentis manifestare debuerit. — 6. De sufficientia illorum argumentorum.

#### ART. I. — UTRUM RESURRECTIO CHRISTI DEBUERIT OMNIBUS MANIFESTARI.

De his etiam supra, quest. xxxvi, art. 2 corp. et Opusc. II, cap. 236, et I. Cor. xv.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod resurrectio Christi debuerit omnibus manifestari. Sicut enim publico peccato debetur pœna publica, secundum illud I. Tim. v, 20: *Peccantes coram omnibus argue*, ita merito publico debetur præmium publicum. Sed " claritas resurrectionis est præmium humilitatis passionis, „ ut Augustinus dicit<sup>3</sup>. Cum ergo passio Christi fuerit omnibus manifestata, eo publice patiente, videtur quod gloria resurrectionis ipsius omnibus manifestari debuerit.

2. Præterea, sicut passio Christi ordinatur ad nostram salutem, ita et ejus resurrectio, secundum illud Rom. iv, 25: *Resurrexit propter justificationem nostram*. Sed illud quod ad communem utilitatem pertinet, omnibus debet manifestari. Ergo resurrectio Christi omnibus debuit manifestari, et non specialiter quibusdam.

3. Præterea, illi quibus manifestata est resurrectio Christi, fuerunt resurrectionis testes; unde dicitur Act. II, 15: *Quem Deus suscitavit a mortuis, ejus nos testes sumus*. Hoc autem testimonium ferebant publice prædicando; quod quidem non convenit mulieribus, secundum illud I. Cor. xiv, 34: *Mulieres in ecclesiis taceant*; et I. Tim. II, 12: *Docere mulieri non permitto*. Ergo videtur quod inconvenienter resurrectio Christi manifestata fuerit primo mulieribus, quam omnibus communiter.

Sed contra est quod dicitur Act. x, 40: *Quem<sup>4</sup> Deus suscitavit tertia die, et dedit eum manifestum fieri, non omni populo, sed testibus præordinatis a Deo*.

CONCLUSIO. — Cum ea quæ communem hominum cognitionem excedunt, mediantibus superioribus, ad inferiores perveniant, gloriosa Christi resurrectio non omni populo manifestari debuit, sed quibusdam testibus a Deo præordinatis, per quos manifestata ab aliis crederetur.

Respondeo dicendum quod eorum quæ cognoscuntur quædam cognoscuntur communi lege naturæ, quædam autem cognoscuntur ex speciali munere gratiæ, sicut ea quæ divinitus revelantur: quorum quidem, ut Dionysius dicit<sup>5</sup>, " hæc est lex divinitus instituta, ut a Deo immediate superioribus revelentur, quibus mediantibus deferantur ad inferiores, „ sicut patet in ordinatione cælestium spirituum. Ea vero quæ pertinent ad futuram gloriam, communem hominum cognitionem excedunt, secundum illud Isa. lxiv, 4: *Oculus non vidit, Deus, absque te, quæ præparasti expectantibus te*. Et ideo hujusmodi ab homine non cognoscuntur, nisi divinitus revelata, sicut Apostolus dicit<sup>6</sup>: *Nobis revelavit Deus per Spiritum suum*. Quia igitur Christus resurrexit gloriosa resurrectione, ideo ejus resurrectio non omni populo manifestata est, sed quibusdam, quorum testimonio deferretur in aliorum notitiam.

Ad primum ergo dicendum, quod passio Christi peracta est in corpore adhuc habente naturam passibilem, quæ communi lege nota est omnibus: et ideo passio Christi omni populo immediate manifestari potuit. Resurrectio autem

(1) Epist. 205, al. 146, paulo a princ.

(2) Moral. lib. xiv, cap. 29, ante med.

(3) Super Joan. tract. 104, circa fin.

(4) Vulgata, hunc.

(5) Cælest. hierarch. cap. 4, a med.

(6) I. Cor. II, 10.



Christi facta est *per gloriam Patris*, ut Apostolus dicit <sup>1</sup>. Et ideo immediate manifestata est, non omnibus, sed quibusdam: quod autem publice peccantibus pœna publica imponitur, intelligendum est de pœna præsens vitæ; et similiter publica merita publice premiari oportet, ut alii provocentur. Sed pœnæ et præmia futuræ vitæ non publice omnibus manifestantur, sed specialiter illis qui ad hoc præordinati sunt a Deo.

Ad *secundum* dicendum, quod resurrectio Christi sicut est ad commune omnium salutem, ita in notitiam omnium pervenit; non quidem sic quod immediate omnibus manifestaretur, sed quibusdam, per quorum testimonium deferretur ad omnes.

Ad *tertium* dicendum, quod mulieri non permittitur publice docere in Ecclesia; permittitur autem ei privatim aliquos domestica admonitione instruere. Et ideo, sicut Ambrosius dicit super Luc. <sup>2</sup>, "Ad eos fœmina mittitur qui domestici sunt; non autem mittitur ad hoc quod resurrectionis testimonium ferat ad populum. Ideo autem primo mulieribus apparuit, ut mulier, quæ primo nuntium mortis ad hominem detulit, primo etiam vitam resurgentis Christi in gloria nuntiaret. Unde Cyrillus dicit <sup>3</sup>: "Fœmina, quæ quondam mortis fuit ministrâ, venerandum resurrectionis mysterium prima percipit et nuntiat. Adeptum est igitur fœmineum genus et ignominie absolutionem, et maledictionis repudium. Similiter etiam per hoc ostenditur quod, quantum ad statum gloriæ pertinet, nullum detrimentum patietur fœminæ sexus; sed si majori charitate fervebunt, majori etiam gloria ex visione divina potentiuntur; eo quod mulieres, quæ Dominum arctius amaverunt, in tantum ut ab ejus sepulchro discipulis etiam recedentibus non recederent, primo viderunt Dominum in gloria resurgentem <sup>4</sup>.

**ART. II.** — UTRUM FUISSET CONVENIENS QUOD DISCIPULI VIDERENT CHRISTUM RESURGERE.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod conveniens fuisset quod discipuli viderent Christum resurgere. Ad discipulos enim pertinebat resurrectionem Christi testificari, secundum illud Act. iv, 33: *Virtute magna reddebant Apostoli testimonium resurrectionis Jesu Christi Domini nostri*. Sed certissimum est testimonium de visu. Ergo conveniens fuisset ut ipsam resurrectionem Christi viderent.

2. Præterea, ad certitudinem fidei habendam discipuli ascensionem Christi viderunt, secundum illud Act. i, 9: *Videntibus illis elevatus est*. Sed similiter oportet de resurrectione Christi certam fidem habere. Ergo videtur quod discipulis videntibus debuerit Christus resurgere.

3. Præterea, resurrectio Lazari quoddam indicium fuit futuræ resurrectionis Christi. Sed discipulis videntibus Dominus Lazarum suscitavit. Ergo videtur quod etiam Christus resurgere debuerit discipulis videntibus.

Sed *contra* est quod dicitur Marci ult., vers. 9: *Resurgens Dominus mane prima sabbati, apparuit primo Mariæ Magdalene*. Sed Maria Magdalena non vidit eum resurgere; sed cum eum quæreretur in sepulchro, audivit ab angelo: *Surrexit, non est hic*. Ergo nullus vidit eum resurgere.

**CONCLUSIO.** — Cum Christus resurgens, ad vitam communiter hominibus notam minime redierit, non debuit ejus resurrectio immediate ab hominibus videri, sed eis ab angelis nuntiari.

Respondeo dicendum quod, sicut dicit Apostolus <sup>5</sup>, *Quæ a Deo sunt, ordinata sunt*. Est autem hic ordo divinitus institutus ut ea quæ supra homines sunt, hominibus per angelos revelentur <sup>6</sup>, ut patet per Dionysium <sup>7</sup>. Christus autem resurgens non rediit ad vitam communiter hominibus notam, sed ad vitam quamdam immortalem, et Deo conformem, secundum illud Rom. vi, 10: *Quod*

(6) Observandum est tamen, ait Sylvius, quod ille ordo communiter quidem servatur, non tamen universum. Negari enim non potest quin Apostoli quædam mysteria fidel immediate sive a Christo loquente, sive a Spiritu sancto in spirante acceperint.

(7) Cæl. hier. cap. 4, a med.

(1) Rom. vi  
(2) Sup. illud cap. xxiv: *Mulieres ex nostris*.  
(3) Lib. xii in Joan. sup. illud cap. xx: *Vade ad fratres, etc.*

(4) Juxta piam et probabilem sententiam, Christus primo apparuit matri suæ; quia decebat filium honorare matrem præ cæteris; attamen altera sententia quæ negat dictum quod primo omnium apparuerit Mariæ Magdalene, non videtur rejicienda tanquam improbabilis et impia, ut fit a quibusdam.

(5) Rom. xiii, 1

*enim*<sup>1</sup> *vicit, vivit Deo*. Et ideo ipsa Christi resurrectio non debuit immediate ab hominibus videri, sed eis ab angelis nuntiari. Unde Hilarius dicit<sup>2</sup>, quod "ideo angelus prior resurrectionis ostendit, ut quodam famulatu paternæ voluntatis resurrectio nuntiaretur."

Ad *primum* ergo dicendum, quod apostoli potuerunt testificari Christi resurrectionem etiam de visu; quia Christum post resurrectionem viventem oculata fide viderunt, quem mortuum sciverant. Sed sicut ad visionem beatam pervenitur per auditum fidei, ita ad visionem Christi resurgentis pervenerunt homines per ea quæ prius ab angelis audierunt.

Ad *secundum* dicendum, quod ascensio Christi quantum ad terminum *a quo* non transcendebat hominum communem notitiam, sed solum quantum ad terminum *ad quem*<sup>3</sup>. Et ideo discipuli potuerunt videre ascensionem Christi quantum ad terminum *a quo*, id est, secundum quod elevabatur a terra; non autem viderunt ipsum quantum ad terminum *ad quem*; quia non viderunt quomodo reciperetur in cælo. Sed resurrectio Christi transcendebat communem notitiam et quantum ad terminum *a quo*, secundum quod anima rediit ab inferis, et corpus de sepulcro clauso exivit, et quantum ad terminum *ad quem*, secundum quod est adeptus vitam gloriosam. Et ideo non debuit resurrectio fieri sic quod ab homine videretur.

Ad *tertium* dicendum, quod Lazarus resuscitatus est, ut rediret ad vitam qualem prius habuerat, quæ communem notitiam hominum non transcendit. Et ideo non est similis ratio.

**ART. III. — UTRUM CHRISTUS POST RESURRECTIONEM DEBUERIT CONTINUE CUM DISCIPULIS CONVERSARI.**

De his etiam Sent. iii, dist. 21, q. ii, art. 3 corp. et dist. 22, quest. iii, art. 2, quest. iii, corp. et Joan. xx, lect. 6 princ. et cap. 21 princ.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod Christus post resurrectionem debuerit continue cum discipulis conversari. Ad hoc enim discipulis post resurrectionem apparuit, ut eos de fide resurrectionis certificaret, et consolationem perturbatis afferret, secundum il-

lud Joan. xx, 20: *Gavisi sunt discipuli viso Domino*. Sed magis fuissent certificati et consolati, si eis continue suam præsentiam exhibuisset. Ergo videtur quod continue cum eis debuerit conversari.

2. Præterea, Christus resurgens a mortuis non statim ascendit in cælum, sed post dies quadraginta, ut habetur Act. i. Illo autem tempore intermedio, in nullo alio loco potuit convenientius esse, quam ubi discipuli ejus erant pariter congregati. Ergo videtur quod continue cum eis conversari debuerit.

3. Præterea, ipso die resurrectionis dominicæ quinquies Christus apparuisse legitur, ut Augustinus dicit<sup>4</sup>; primo quidem mulieribus ad monumentum; secundo eisdem regredientibus a monumento in itinere; tertio Petro; quarto duobus discipulis euntibus in castellum; quinto pluribus in Jerusalem, ubi non erat Thomas. Ergo etiam videtur quod et aliis diebus ante suam ascensionem ad minus pluries debuerit apparere.

4. Præterea, Dominus ante passionem eis dixerat<sup>5</sup>: *Postquam resurrexero, præcedam vos in Galileam*; quod etiam angelus et ipsemet Dominus post resurrectionem mulieribus dixit; et tamen antea in Jerusalem ab eis visus est, et ipso die resurrectionis, ut dictum est (in arg. præc.), et etiam die octavo, ut legitur Joan. xx. Non ergo videtur quod convenienti modo post resurrectionem cum discipulis fuerit conversatus.

Sed *contra* est quod Joan. xx, 26 dicitur quod *post dies octo Christus discipulis apparuit*. Non ergo continue conversabatur cum eis.

**CONCLUSIO.** — Non debuit Christus, postquam surrexit a mortuis, diu cum discipulis suis conversari, ne ad vitam rediisse mortalem putaretur, sed aliquanto tempore, ut se vere resurrexisse ostenderet.

Respondeo dicendum quod circa resurrectionem Christi duo erant discipulis declaranda, scilicet ipsa veritas resurrectionis et gloria resurgentis. Ad veritatem autem resurrectionis manifestandam sufficit quod pluries eis apparuit, et cum eis familiariter est locutus,

venit; *ad quem* indicat terminum ad quem aliquid tendit.

(4) De consensu Evangelistarum, lib. iii, cap. ult., a med. (5) Matth. xxvi 32

(1) Vulgata, *autem*.

(2) Sup. Matth. can. ult., in fin.

(3) *A quo* indicat principium a quo aliquid



et comedit, et bibit, et se eis palpaandum præbuit. Ad gloriam autem resurgentis manifestandam noluit continue conversari cum eis, sicut prius fecerat, ne videretur ad talem vitam resurrexisse, qualem prius habuerat. Unde Luc. ult., vers. 44: *Hæc sunt verba quæ locutus sum ad vos, cum adhuc essem vobiscum.* Tunc quidem erat cum eis præsentia corporali, sed ante cum eis fuerat non solum corporali præsentia, sed etiam per similitudinem mortalitatis. Unde Beda prædicta verba exponens<sup>1</sup> dicit: "*Cum adhuc essem vobiscum*, id est, cum adhuc essem in carne mortali, in qua estis et vos. Tunc quidem in eadem carne resuscitatus erat, sed cum illis in eadem mortalitate non erat. "

Ad primum ergo dicendum, quod frequens Christi apparitio sufficiebat ad certificandum discipulos de veritate resurrectionis. Conversatio autem continua eos potuisset ducere in errorem, ut ad similem vitam eum resurrexisse crederent, quam prius habuerat. Consolationem autem de continua sui præsentia eis in alia vita repromisit, secundum illud Joan. xvi, 22: *Iterum videbo vos, et gaudebit cor vestrum, et gaudium vestrum nemo tollet a vobis.*

Ad secundum dicendum, quod Christus non ideo non continue conversabatur cum discipulis, quia reputaret se alibi convenientius esse; sed quia discipulis instruendis convenientius iudicabat, si non continue conversaretur cum eis, ratione prædicta (in corp.). Incognitum autem est<sup>2</sup> quibus in locis intermedio tempore corporaliter esset, cum hoc Scriptura non tradat, et in omni loco sit dominatio ejus.

Ad tertium dicendum, quod ideo prima die frequentius apparuit, quia per plura indicia erant admonendi, ut a principio fidem resurrectionis reciperent; postquam autem jam eam receperant, non oportebat eos jam certificados tam frequentibus apparitionibus instrui. Unde in Evangelio non legitur quod post pri-

mum diem eis apparuerit, nisi quinque<sup>3</sup>. Utenim Augustinus dicit<sup>4</sup>, post primas quinque apparitiones sexto eis apparuit, ubi vidit eum Thomas; septimo ad mare Tiberiadis in captione piscium; octavo in monte Galilææ, secundum Matthæum; nono, quod dicit Marcus, *novissime recumbentibus*, quia jam non erant in terra cum illo convivaturi; decimo in ipso die ascensionis, non jam in terra, sed elevatus in nube, cum in cælum ascenderet. Sed non omnia scripta sunt, sicut Joannes fateatur<sup>5</sup>. Crebra enim erat ejus cum eis conversatio, priusquam ascendisset in cælum; et hoc ad consolationem ipsorum. Unde et I. Cor. xv, 6 dicitur quod *visus est plus quam quingentis fratribus simul; deinde visus est Jacobo; de quibus apparitionibus in Evangelio non habetur mentio.*

Ad quartum dicendum, quod Chrysostomus exponens illud quod dicitur Matth. xxvi: *Postquam resurrexero, præcedam vos in Galilæam*<sup>6</sup>: "Non, inquit, in longinquam quamdam regionem, ut eis appareat, vadit, sed in ipsa gente, et in ipsis fere regionibus in quibus cum eo plurimum fuerant conversati; ut et hinc crederent, quoniam qui crucifixus est, ipse est et qui resurrexit. " Propter hoc etiam in Galilæam se ire dicit, ut a timore Judæorum liberarentur. Sic ergo, ut Ambrosius dicit<sup>7</sup>, "Dominus mandaverat discipulis ut in Galilæa eum viderent; sed illis ob metum intra conclave residentibus, ipse primum se obtulit (nec hoc est promissi transgressio, sed potius festinata ex benignitate impletio); postea vero, confirmatis animis, illi Galilæam petierunt. " — Vel nihil obstat si dicamus pauciores intra conclave, et complures in monte fuisse. Ut enim Eusebius dicit<sup>8</sup>, "duo Evangelistæ, scilicet Lucas et Joannes, solis undecim hunc scribunt apparuisse in Jerusalem; cæteri vero duo in Galilæam properare non solis undecim, sed universis discipulis et fratribus

Petro. Quarta discipulis in Emmaus euntibus. Quinta cum januis clausis intravit ad discipulos.

(1) De consensu Evang., lib. iii, c. ult., a med.

(2) Non improbabile est, ait Sylvius, interdum fuisse apud B. Virginem, ut tradit Ludolphus Chartus. p. 2, c. 81, alias apud sanctos Patres quos in die mortis suæ visitaverat et beatitudine donaverat, secundum ea quæ S. Bonaventura scribit in vita Christi (c. 79, 81 et 92).

(3) Prima apparitio facta est Mariæ Magdalene (Marc. ult. et Joan. xx). Secunda mulieribus a sepulcro regredientibus (Matth. xxviii). Tertia

(4) Præter has apparitiones quæ in Evangelio referuntur, certum est varias adhuc fuisse, quæ partim referuntur I. Cor. xv, partim non sunt scriptæ. (6) Rom. lxxxiii in Matth., ante med.

(7) Super Luc. in fin. comment.

(8) Habetur in Cat. div. Thomæ sup. illud Lucæ ult.: *Stetit in medio, etc.*

dixerunt angelum et Salvatorem jus-  
sisse; de quibus et Paulus meminit di-  
cens: *Deinde apparuit plus quam quin-  
gentis fratribus simul.* „ — Est autem  
verior solutio, quod prius in Jerusalem  
latitantibus semel aut bis visus est, ad  
eorum consolationem; in Galilæa vero  
non clam, aut semel, aut bis, sed cum  
multa potestate ostensionem sui fecit,  
præbens se eis viventem post passionem  
in signis multis, ut Lucas testatur <sup>1</sup>.  
Vel, sicut dicit Augustinus <sup>2</sup>, „ quod ab  
angelo et Domino dictum est, quod præ-  
cederet eos in Galilæam, prophetice  
accipiendum est. In Galilæa enim se-  
cundum transmigrationis significatio-  
nem intelligendum occurrit quod Chri-  
sti gratia de populo Israel transmigra-  
tura erat ad gentes; quibus apostoli  
prædicantes non crederentur, nisi eis  
ipse Dominus viam in cordibus homi-  
num præpararet; et hoc intelligitur:  
*Præcedet vos in Galilæam.* Secundum il-  
lud autem quod Galilæa interpretatur  
revelatio, non jam in forma servi intel-  
ligendus est, sed in illa in qua æqualis  
est Patri, quam promisit dilectoribus  
suis; et illuc præcessit, unde ad nos  
veniens non recessit, et quo nos præce-  
dens non deseruit. „

**ART. IV. — UTRUM CHRISTUS DEBUERIT  
DISCIPULIS IN ALIA EFFIGIE APPARERE <sup>3</sup>.**

De his etiam Sent. I, dist. II, quæst. II, art. 4,  
quæst. I ad 3, et Opusc. LX, cap. 22 fin.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur  
quod Christus non debuerit discipulis  
in alia effigie apparere. Non enim po-  
test apparere secundum veritatem, nisi  
quod est. Sed in Christo non fuit nisi  
una effigies. Si ergo Christus in alia ef-  
figie apparuit, non fuit apparitio vera,  
sed ficta; quod est inconveniens; quia,  
ut Augustinus dicit <sup>4</sup>, „ si fallit Chri-  
stus, veritas non est; est autem veritas  
Christus. „ Ergo videtur quod Christus  
non debuerit discipulis in alia effigie  
apparere.

2. Præterea, nihil potest in alia ef-  
figie apparere quam habeat, nisi oculi in-  
tuentium aliquibus præstigiis detinean-  
tur. Hujusmodi autem præstigia, cum  
fiant magicis artibus, non conveniunt

Christo, secundum illud II. Cor. VI, 15:  
*Quæ conventio Christi ad Belial?* Ergo  
videtur quod non debuerit in alia ef-  
figie apparere.

3. Præterea, sicut per sacram Scri-  
pturam nostra fides certificatur, ita di-  
scipuli certificati sunt de fide resurre-  
ctionis per Christi apparitiones. Sed,  
sicut Augustinus dicit in epistola ad  
Hieronimum <sup>5</sup>, „ si vel unum menda-  
cium in sacra Scriptura recipiatur, in-  
firmabitur tota sacra Scripturæ aucto-  
ritas. „ Ergo si vel in una apparitione  
Christus discipulis apparuit aliter quam  
esset, infirmabitur quicquid discipuli  
post resurrectionem viderunt in Christo,  
quod est inconveniens. Non ergo debuit  
in alia effigie apparere.

Sed contra est quod dicitur Marci ult.,  
vers. 12: *Post hæc duobus ex eis ambulanti-  
bus ostensus est in alia effigie euntibus in  
villam.*

**CONCLUSIO.** — Debuit Christus ad  
credendum dispositis in propria post  
resurrectionem apparere effigie, cæte-  
ris autem minus dispositis effigiem mu-  
tare pro varia illorum dispositione.

Respondeo dicendum quod, sicut di-  
ctum est (art. 1 et 2 huj. quæst.), resur-  
rectio Christi manifestanda fuit homi-  
nibus per modum quo eis divina reve-  
lantur. Innotescunt autem divina ho-  
minibus diversimode, secundum quod  
diversimode sunt affecti. Nam illi qui  
habent mentem bene dispositam, se-  
cundum veritatem divina percipiunt;  
illi autem qui non habent mentem bene  
dispositam, divina percipiunt cum qua-  
dam confusione dubietatis, vel erroris;  
*animalis enim homo non percipit ea quæ  
sunt Spiritus Dei*, ut dicitur I. Corinth. II,  
vers. 14. Et ideo Christus quibusdam ad  
credendum dispositis post resurrectio-  
nem apparuit in sua effigie; illis autem  
in alia effigie apparuit, qui jam vide-  
bantur circa fidem tepescere; unde di-  
cebant <sup>6</sup>: *Nos autem sperabamus quia ipse  
esset redempturus Israel.* Unde Gregorius  
dicit <sup>7</sup>, quod „ talem se exhibuit eis in  
corpore, qualis apud illos erat in mente:  
quia enim adhuc in eorum cordibus pe-  
regrinus erat a fide, ire se longius fin-  
xit, „ scilicet ac si esset peregrinus.

(1) In Actib. cap. 1.

(2) In lib. III De cons. Evang. cap. ult. ad fin.

(3) Docet S. Doctor Christum convenienter  
apparuisse in alia effigie, non quam in se susce-  
perit, sed quæ in oculis intuentium formata est.

(4) Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 13.

(5) Implic. epist. 8, cap. 3, parum a princ., et  
epist. 9, cap. 3. (6) Lucæ ult., 21.

(7) Hom. XXIII in Evang., ante med.



Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit <sup>1</sup>, "non omne quod fingimus mendacium est; sed quando illud fingimus quod nihil <sup>2</sup> significat, tunc est mendacium; cum autem fictio nostra refertur in aliquam significationem, non est mendacium, sed, aliqua figura veritatis; alioquin omnia quæ a sapientibus et sanctis viris, vel etiam ab ipso Domino figurate dicta sunt, mendacia deputabuntur, quia secundum usitatum intellectum non consistit veritas in talibus dictis. Sicut autem dicta, ita etiam finguntur facta sine mendacio, ad aliquam rem significandam. Et ita factum est hic, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit <sup>3</sup>, "Dominus poterat transformare carnem suam, ut alia revera esset effigies ab illa quam solebant intueri; quandoquidem et ante passionem suam transformatus est in monte, ut facies ejus claresceret, sicut sol. Sed non ita nunc factum est. Non autem incongruenter accipimus, hoc impedimentum in oculis eorum a Satana factum fuisse, ne agnosceretur Jesus. Unde Luc. ult., 16 dicitur quod *oculi eorum tenebantur, ne eum agnoscerent*.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa sequeretur, si ab alienæ effigiei aspectu non fuissent reducti ad vere videndum Christi effigiem. Sicut enim Augustinus dicit <sup>4</sup>, "a Christo facta est permissio, ut scilicet prædicto modo oculi eorum tenerentur, usque ad fractionem panis; ut unitate corporis ejus participata, removeri intelligatur impedimentum inimici, ut Christus possit agnosci. Unde ibidem subditur quod *aperti sunt oculi eorum, et cognoverunt eum*; "non quod ante clausis oculis ambularent; sed inerat aliquid quo non sinerentur agnoscere quod videbant, "quod scilicet caligo et aliquis humor efficere solet.

**ART. V. — UTRUM CHRISTUS VERITATEM RESURRECTIONIS DEBUERIT ARGUMENTIS DECLARARE <sup>5</sup>.**

De his etiam Sent. III, dist. 21, quæst. II, art. 3, et Opusc. II, cap. 233, et Opusc. LX, cap. 22.

Ad quintum sic proceditur. I. Videtur quod Christus veritatem resurrectionis

(1) De quæstionibus evang. lib. II, quæst. ult., in princ.

(2) Hic subaudiendum est nihil quod verum sit, sed tantum quod falsum est.

(3) De consensu Evang. lib. III, cap. 25, inter princ. et med.

(4) Ibidem.

non debuerit argumentis declarare. Dicit enim Ambrosius <sup>6</sup>: "Tolle argumenta ubi fides quæritur. Sed circa resurrectionem Christi quæritur fides. Non ergo habent ibi locum argumenta.

2. Præterea, Gregorius dicit <sup>7</sup>: "Fides non habet meritum, cui humana ratio præbet experimentum. Sed ad Christum non pertinebat meritum fidei evacuare. Ergo ad eum non pertinebat resurrectionem per argumenta confirmare.

3. Præterea, Christus in mundum venit, ut per eum homines beatitudinem adipiscantur, secundum illud Joan. x, 10: *Ego veni ut vitam habeant, et abundantius habeant*. Sed per hujusmodi ostensiones argumentorum videtur humanæ beatitudini impedimentum præstari; dicitur enim Joan. xx, 29: *Beati qui non vident et crediderunt*. Ergo videtur quod Christus non debuerit per aliqua argumenta resurrectionem suam manifestare.

Sed contra est quod dicitur Act. I, 3, quod apparuit discipulis Christus *per dies quadraginta in multis argumentis, loquens de regno Dei*.

**CONCLUSIO.** — Christus non probavit resurrectionem suam per evidentia discipulis argumenta, sed sacræ Scripturæ testimonio contentus fuit: probavit autem secundum quædam evidentia signa, scilicet vere a mortuis resurrexisse.

Respondeo dicendum quod argumentum dicitur dupliciter: quandoque dicitur argumentum quæcumque ratio rei dubiæ faciens fidem; quandoque autem dicitur argumentum aliquod sensibile signum quod inducitur ad alicujus veritatis manifestationem, sicut etiam Aristoteles in libris suis aliquando utitur nomine argumenti <sup>8</sup>. Primo igitur modo accipiendo argumentum, Christus non probavit discipulis suam resurrectionem per argumenta, quia talis probatio argumentativa processisset ex aliquibus principiis quæ si non essent nota discipulis, nihil per ea eis manifestaretur, quia ex ignotis non potest aliquid fieri notum; si autem essent eis nota, non

(5) Affirmative dari responsio potest si argumentum tam generaliter intelligatur ut non solum rationes speculativas, sed etiam signa quæ facto et experimento constant, includat.

(6) De fide, lib. I, cap. 5, ad fin.

(7) Hom. xxvi in Evang., in princ.

(8) Ut lib. De rhetorica, ad Alex., cap. 14 et 15.

transcenderent rationem humanam, et ita non essent efficacia ad fidem resurrectionis adstruendam, quæ rationem humanam excedit; oportet enim principia ex eodem genere assumi <sup>1</sup>, ut dicitur <sup>2</sup>. Probavit autem eis resurrectionem suam per auctoritatem sacræ Scripturæ, quæ est fidei fundamentum, cum dixit: *Oportet impleri omnia quæ scripta sunt in lege, et psalmis, et prophetis de me*, ut habetur Luc. ult., 44. Si autem accipiatur secundo modo argumentum, sic dicitur Christus suam resurrectionem argumentis declarasse, inquantum per quædam evidentiā signa se vere resurrexisse ostendit <sup>3</sup>. Unde in Græco, ubi nos habemus: *In multis argumentis*, loco argumenti ponitur *τεκμήριον*, quod est signum evidens ad probandum. Quæ quidem signa resurrectionis Christus ostendit discipulis propter duo: primo quidem quia non erant corda eorum disposita ad hoc quod de facili fidem resurrectionis acciperent. Unde ipse dicit eis <sup>4</sup>: *O stulti et tardi corde ad credendum!* et <sup>5</sup> *exprobravit illis incredulitatem eorum et duritiam cordis*. Secundo ut per huiusmodi signa eis ostensa efficacius eorum testimonium redderetur, secundum illud I. Joan. I, 1: *Quod vidimus et audivimus, et manus nostræ contrectaverunt....., hoc testamur*.

Ad primum ergo dicendum, quod Ambrosius ibi loquitur de argumentis secundum rationem humanam procedentibus; quæ invalida sunt ad ea quæ sunt fidei ostendenda, sicut ostensum est (in corp. art.).

Ad secundum dicendum, quod meritum fidei est ex hoc quod homo ex mandato Dei credit quod non videt. Unde illa sola ratio meritum excludit quæ facit videri per scientiam id quod credendum proponitur; et talis est ratio demonstrativa <sup>6</sup>. Huiusmodi autem rationem Christus non induxit ad resurrectionem suam declarandam.

(1) Alloquin fit sophisma quod logici vocant: *transitus a genere ad genus*.

(2) Poster. lib. 1, text. 20.

(3) Hæc signa nihil aliud sunt quam facta quæ experimento et sensibus constant.

(4) Luc. ult., 25. (5) Marc. ult., 14.

(6) Quod tamen ea neque semper, neque in omnibus meritum tollat, sed tunc et in eo solum qui rationem eam requirit ut assentatur alioquin non assensuris; colligi potest ex hoc loco et ex 22, quæst. 11, art. 10.

(7) Joan. xx, 29. (8) Joan. iv, 48.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est (in solut. præc.), meritum beatitudinis, quod causat fides, non totaliter excluditur, nisi homo nollet credere nisi ea quæ videt. Sed quod aliquis ea quæ non videt credat per aliqua signa visa, non totaliter fidem evacuat, nec meritum ejus; sicut et Thomas cui dictum est <sup>7</sup>: *Quia vidisti me, credidisti*, aliud vidit, et aliud credidit; vidit vulnera, et credidit Deum. Est autem perfectionis fidei qui non requirit huiusmodi auxilia ad credendum. Unde ad arguendum defectum fidei in quibusdam Dominus dicit <sup>8</sup>: *Nisi signa et prodigia videritis, non creditis*. Et secundum hoc potest intelligi quod illi qui sunt tam prompti animi ut credant Deo, etiam signis non visis, sint beati per comparisonem ad illos qui non credunt, nisi talia videant.

**ART. VI. — UTRUM ARGUMENTA QUÆ CHRISTUS INDUXIT, SUFFICIENTER MANIFESTAVERINT RESURRECTIONEM EJUS <sup>9</sup>.**

De his etiam locis sup. art. 5 adductis.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod argumenta quæ Christus induxit, non sufficienter manifestaverint veritatem resurrectionis ejus. Nihil enim ostendit Christus discipulis post resurrectionem, quod etiam angeli hominibus apparentes vel non ostenderint, vel ostendere non potuerint; nam angeli frequenter in humana effigie se hominibus ostenderunt, et cum eis loquebantur, et conversabantur, et comedebant, ac si essent homines veri, sicut patet Genes. xviii de angelis quos Abraham suscepit hospitio <sup>10</sup>; et in lib. Tobiae de angelo qui eum duxit et reduxit. Et tamen angeli non habent vera corpora naturaliter sibi unita, quod requiritur ad resurrectionem. Non ergo signa quæ Christus discipulis exhibuit fuerunt sufficientiā ad resurrectionem ejus manifestandam.

2. Præterea, Christus resurrexit resurrectione gloriosa, id est, habens si-

(9) Circa hæc argumenta Cf. De la Luzerne: *Dissertatione sulla verità della religione*; Abbadie et Bergier: *Trattato della religione*; Dition: *La religione provata dal solo fatto della morte di Gesù Cristo*; Sherlock: *I testimoni della risurrezione di Gesù Cristo esaminati secondo le regole del foro*.

(10) Nesciens tamen quinam essent, vel quod angeli essent, sed homines potius existimans quales oculis apparebant. Hinc (Hebr. xiii, 2): *Hospitalitatem nolite oblivisci: per hanc enim lauerunt quidam angeli hospitio recepti*.



mul humanam naturam cum gloria. Sed quædam Christus ostendit discipulis quæ videntur esse contraria naturæ humanæ, sicut quod ab oculis eorum evanuit, et quod ad eos januis clausis intravit; quædam autem videntur esse contraria gloriæ, puta quod manducavit, et bibit, et quod habuit vulnere cicatrices. Ergo videtur quod illa argumenta non fuerint sufficientia, neque convenientia ad fidem resurrectionis ostendendam.

3. Præterea, corpus Christi non erat tale post resurrectionem, ut tangi deberet ab homine mortali; unde et ipse dixit Magdalene <sup>1</sup>: *Noli me tangere; nondum enim ascendi ad Patrem meum*; non ergo fuit conveniens quod ad manifestandam veritatem resurrectionis suæ seipsum discipulis palpandum exhiberet.

4. Præterea, inter dotes glorificati corporis præcipua videtur esse claritas <sup>2</sup>; quam tamen in resurrectione nullo argumento ostendit. Ergo videtur quod insufficientia fuerint illa argumenta ad manifestandam qualitatem resurrectionis Christi.

5. Præterea, angeli in testes resurrectionis inducti ex ista dissonantia Evangelistarum insufficientes videntur. Nam apud Matthæum angelus super lapidem revolutum <sup>3</sup>, apud Marcum vero intus angelus describitur visus a mulieribus ingressis monumentum; et rursus ab istis unus, a Joanne <sup>4</sup> duo sedentes, a Luca vero <sup>5</sup> duo stantes describuntur. Inconvenientia ergo videntur testimonia resurrectionis.

Sed contra est quod Christus, qui est Dei sapientia, suaviter et convenienter disponit omnia, ut dicitur Sap. viii <sup>6</sup>.

CONCLUSIO. — Christus resurrectionem suam testimoniis signisque in suo genere sufficientibus ostendit.

Respondeo dicendum quod Christus resurrectionem suam dupliciter manifestavit, scilicet testimonio et argumento, sive signo; et utraque manifestatio in suo genere fuit sufficiens. Est

enim usus duplici testimonio ad manifestandam suam resurrectionem discipulis, quorum neutrum potest refelli: quorum primum est testimonium angelorum, qui mulieribus resurrectionem annuntiaverunt, ut patet per omnes evangelistas <sup>7</sup>; aliud autem est testimonium Scripturarum, quas ipse proposuit ad ostensionem suæ resurrectionis, ut dicitur Luc. ult. Argumenta etiam fuerunt sufficientia ad ostendendam veram resurrectionem, et gloriosam. — Quod autem fuerit vera resurrectio, ostendit uno modo ex parte corporis; circa quod tria ostendit: primo quidem quod esset corpus verum et solidum, non corpus phantasticum vel rarum, sicut est aer. Et hoc ostendit per hoc quod corpus suum palpabile præbuit; unde ipse dicit <sup>8</sup>: *Palpate et videte, quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere*. Secundo ostendit quod esset corpus humanum, ostendendo eis veram effigiem, quam oculis intuerentur. Tertio ostendit eis quod esset idem numero corpus quod prius habuerat, ostendendo eis vulnere cicatrices; unde, ut legitur Luc. ult., 39, dixit eis: *Videte manus meas et pedes meos, quia ego ipse sum*. — Alio modo ostendit eis veritatem suæ resurrectionis ex parte animæ iterato corpori unitæ. Et hoc ostendit per opera triplicis vitæ: primo quidem per opus vitæ nutritivæ in hoc quod cum discipulis manducavit et bibit, ut legitur Luc. ult. Secundo per opera vitæ sensitivæ in hoc quod discipulis ad interrogata respondebat, et præsentibus salutabat; in quo ostendebat se et videre et audire. Tertio per opera vitæ intellectivæ in hoc quod eis loquebatur, et de Scripturis disserebat. Et ne quid deesset ad perfectionem manifestationis, ostendit etiam se habere divinam naturam per miraculum, quod fecit in piscibus capiendis, et ulterius per hoc quod eis viventibus ascendit in cælum: quia, ut dicitur Joan. iii, 13, *nemo ascendit in cælum, nisi qui descendit de cælo, Filius hominis qui est in cælo*. — Gloriam etiam

(1) Joan. xx, 17.

(2) Ut infra suo loco in supplemento notabitur, cum de proprietatibus corporis gloriosi agetur (quæst. lxxxv, art. 1).

(3) Sic enim ibi cap. xxviii, 2: *Angelus Domini descendit de cælo, et accedens revolvit lapidem et sedebat super eum*, etc.

(4) Cap. xx. (5) Cap. xiv.

(6) Quoad sapientiam nempe, non quoad Christum, nisi quatenus indicari nomine sapientiæ præsumitur.

(7) Matth. xxviii, 5; Marc. xvi, 5; Luc. xxiv, 4; Joan. autem xx, æquivalenter et implicite tantum vers. 13, cum ploranti Mariæ duo angeli dicunt: *Mulier, quid ploras?*

(8) Luc. ult., 39.

suæ resurrectionis ostendit discipulis per hoc quod ad eos januis clausis intravit; secundum enim quod Gregorius dicit <sup>1</sup>, "palpandam carnem Dominus præbuit, quam januis clausis introduxit, ut esse post resurrectionem ostenderet corpus suum et ejusdem naturæ et alterius gloriæ." Similiter etiam ad proprietatem gloriæ pertinebat, quod subito ab oculis eorum evanuit, ut dicitur Luc. ult.; quia per hoc ostendebatur quod in potestate ejus erat videri et non videri; quod pertinet ad conditionem corporis gloriosi, ut supra dictum est (qu. lrv, art. 1 ad 2, et art. 3 ad 1).

Ad primum ergo dicendum, quod licet singula argumentorum non sufficerent ad manifestandam perfecte Christi resurrectionem, tamen omnia simul accepta perfecte Christi resurrectionem manifestant, maxime propter Scripturæ testimonium, et angelorum dicta, et etiam ipsius Christi assertionem miraculis confirmatam. Angeli autem apparentes non asserebant se homines esse, sicut asseruit Christus vere se hominem esse. Et tamen aliter Christus manducavit, et aliter angeli. Nam quia corpora ab angelis assumpta non erant corpora viva, vel animata, non erat vera comestio, licet esset vera cibi contritio, et trajectio in interiorem partem corporis assumpti; unde et angelus dixit <sup>2</sup>: *Cum essem vobiscum.... videbar quidem vobiscum manducare et bibere; sed ego cibo invisibili utor.* Sed quia corpus Christi vere fuit animatum, vera fuit ejus comestio. Ut enim Augustinus dicit <sup>3</sup>, "non potestas, sed egestas edendi corporibus resurgentium auferetur." Unde, sicut Beda dicit <sup>4</sup>, "Christus manducavit potestate, non egestate."

Ad secundum dicendum, quod, sicut dictum est (in corp. art.), argumenta quædam inducebantur a Christo ad probandam veritatem humanæ naturæ, quædam vero ad probandam gloriam resurgentis. Condicio autem naturæ humanæ, secundum quod in se consideratur, quantum scilicet ad statum præsentem, contrariatur conditioni gloriæ, secundum illud I. Cor. xv, 43: *Semina-*

*tur in infirmitate, surget in virtute.* Et ideo ea quæ inducuntur ad ostendendam conditionem gloriæ, videntur habere contrarietatem ad naturam, non simpliciter, sed secundum statum præsentem, et e converso. Unde Gregorius dicit <sup>5</sup>, quod "duo mira, et juxta humanam rationem sibi valde contraria Dominus ostendit, dum post resurrectionem corpus suum et incorruptibile, et tamen palpabile demonstravit."

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit <sup>6</sup>, "hoc quod Dominus dixit: *Noli me tangere, nondum enim ascendi ad Patrem meum*, sic dictum est, ut in illa fœmina figuraretur Ecclesia de gentibus quæ in Christum non credidit, nisi cum ascendisset ad Patrem. Aut sic in se credi voluit Jesus, hoc est, sic se spiritualiter tangi, quod ipso et Pater unum sunt: ejus quippe intimis sensibus quodammodo ascendit ad Patrem, qui sic in eo profecerit, ut Patri agnoscat æqualem. Hæc autem carnaliter adhuc in cum credebat, quæ sicut hominem flebat." Quod autem Maria alibi legitur Christum tetigisse, quando simul cum aliis mulieribus accessit, et tenuit pedes ejus, "quæstionem non facit, ut Severianus dicit <sup>7</sup>, siquidem illud de figura est, hoc de sexu; illud de divina gratia, hoc de humana natura." Vel, sicut Chrysostomus dicit <sup>8</sup>, "volebat hæc mulier adhuc cum Christo conversari, sicut et ante passionem, et præ gaudio nihil magnum cogitabat, quamvis caro Christi multo melior facta fuerit resurgendo. Et ideo dixit: *Nondum ascendi ad Patrem meum*; quasi dicat: Non æstimes me jam terrenam vitam agere; quod enim in terris me vides, hoc est quia nondum ascendi ad Patrem meum, sed in promptu est quod ascendam." Unde subditur: *Ascendo ad Patrem meum, et Patrem vestrum* <sup>9</sup>.

Ad quartum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit <sup>10</sup>, "clarificata carne Dominus resurrexit; sed noluit in ea clarificatione discipulis suis apparere, quia non possent oculis suis talem claritatem perspicere. Si enim antequam moreretur pro nobis, et resurgeret,

(1) Hom. xxvi in Evang., parum a princ.

(2) Tobie xii, 18.

(3) Do civ. Dei, lib. xiii, cap. 22, in fin.

(4) Cap. 97 in Luc.

(5) Hom. xxvi in Evang., paulo a princ.

(6) Super Joan. tract. 121, a med.

(7) Id habet Chrysol. serm. 76, a med.

(8) Hom. lxxxv in Joan., ante med

(9) Nicolai addit textum sumptum ex S. Bernardo, serm. xxviii in Cantic.

(10) In Dialogo ad Orosium, qu. 14.



quandē transfiguratus est in monte, discipuli sui eum videre non potuerunt, quanto magis glorificata carne Domini eum videre non potuerunt! „ Est etiam considerandum quod post resurrectionem Dominus hoc præcipue volebat ostendere quod idem ipse esset qui mortuus fuerat; quod multum poterat impedire, si eis sui corporis claritatem ostenderet: nam immutatio quæ fit secundum aspectum, maxime ostendit diversitatem ejus quod videtur; quia sensibilia communia, inter quæ est unum et multa, vel idem et diversum, maxime dijudicat visus. Sed ante passionem, ne infirmitatem passionis ejus discipuli despicerent, intendebat Christus eis gloriam majestatis suæ ostendere, quam maxime demonstrat claritas corporis. Et ideo ante passionem gloriam suam demonstravit discipulis per claritatem, post resurrectionem autem per alia indicia.

Ad *quintum* dicendum, quod, sicut August. dicit<sup>1</sup>, „ possumus intelligere unum angelum visum a mulieribus, secundum Matthæum et Marcum, ut eas ingressas in monumentum accipiamus, in aliquod scilicet spatium, quod erat aliqua materia communitum, atque ibi vidisse angelum sedentem supra lapidem revolutum a monumento, sicut dicit Matthæus; ut hoc sit, sedentem a dextris, quod dicit Marcus; deinde dum introspicerent locum, in quo jacuerat corpus Domini, visos ab eis alios duos angelos, primo quidem sedentes, „ ut dicit Joannes, „ et postea eos surrexisse, ut stantes viderentur, „ ut dicit Lucas.

## QUESTIO LVI.

### DE RESURRECTIONIS CHRISTI CAUSALITATE, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de causalitate resurrectionis Christi; et circa hoc quærentur duo: 1. Utrum resurrectio Christi sit causa nostræ resurrectionis. — 2. Utrum resurrectio Christi sit causa nostræ justificationis.

#### ART. I. — UTRUM RESURRECTIO CHRISTI SIT CAUSA RESURRECTIONIS CORPORUM<sup>2</sup>.

De his etiam Sent. iv, dist. 43, art. 2, quæst. 1, et Cont. gent. lib. iv, c. 80, et De verit. qu. xxvii, art. 3 ad 7, et Opusc. ii, cap. 236, et Opusc. lx, cap. 22, et I. Cor. xv, lect. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod resurrectio Christi non sit causa

resurrectionis corporum. Posita enim causa sufficienti, necesse est effectum poni. Si ergo resurrectio Christi est causa sufficiens resurrectionis corporum, statim eo resurgente omnes mortui resurgere debuerunt.

2. Præterea, causa resurrectionis mortuorum est divina justitia, ut scilicet corpora simul præmientur vel puniantur cum animabus, sicut communicaverunt in merito vel peccato, ut dicit Dionysius<sup>3</sup>, et etiam Damascenus dicit<sup>4</sup>. Sed justitiam Dei necesse esset impleri, etiamsi Christus non resurrexisset. Ergo etiam Christo non resurgente, mortui resurgerent. Non ergo resurrectio Christi est causa resurrectionis corporum.

3. Præterea, si resurrectio Christi sit causa resurrectionis corporum, aut esset causa exemplaris, aut causa effectiva, aut meritoria. Sed non est causa exemplaris, quia resurrectionem corporum Deus operabitur, secundum illud Joan. v, 21: *Sicut Pater suscitavit mortuos*; Deus autem non indiget inspicere ad aliquod exemplar extra se. Similiter etiam non est causa effectiva, quia causa efficiens non agit nisi per contactum, vel spiritualem vel corporalem. Manifestum est autem quod resurrectio Christi non habet contactum corporalem ad mortuos qui resurgent, propter distantiam temporis et loci; similiter etiam nec contactum spiritualem, qui est per fidem et charitatem, quia etiam infideles et peccatores resurgent. Neque etiam est causa meritoria, quia Christus resurgens jam non erat viator, et ita non erat in statu merendi; et ita nullo modo resurrectio Christi videtur esse causa nostræ resurrectionis.

4. Præterea, cum mors sit privatio vitæ, nihil videtur esse aliud destruere mortem quam reducere vitam, quod pertinet ad resurrectionem. Sed Christus moriendo mortem nostram destruxit. Ergo mors Christi est causa nostræ resurrectionis. Non ergo ejus resurrectio.

Sed *contra* est quod super illud I. Cor. xv: *Si Christus prædicatur quod resurrexit a mortuis*, etc., dicit Glossa in-

(1) De consensu Evang. lib. iii, cap. 24.

(2) Juxta mentem D. Thomæ, Christus est causa efficiens et exemplaris resurrectionis tum corporum, tum animarum.

(3) Ult. cap. cælest. hierarch., a med.

(4) Orth. fid. lib. iv, cap. 28, parum a princ.

terl.: "Qui est causa efficiens resurrectionis nostræ."

CONCLUSIO. — Cum Christus resurrexerit primitiæ omnium dormientium, ipsa ejus resurrectio causa est nostræ resurrectionis.

Respondeo dicendum quod "illud quod est primum in quolibet genere, est causa omnium quæ sunt post," ut dicitur <sup>1</sup>. Primum autem in genere veræ resurrectionis fuit resurrectio Christi <sup>2</sup>, sicut ex supra dictis patet (quæst. LIII, art. 3). Unde oportet quod resurrectio Christi sit causa nostræ resurrectionis; et hoc est quod Apostolus dicit <sup>3</sup>: *Christus resurrexit a mortuis primitiæ dormientium: quoniam quidem per hominem mors, et per hominem resurrectio mortuorum.* Et hoc rationabiliter: nam principium humanæ vivificationis est Verbum Dei, de quo dicitur Psal. xxxv, 10: *Apud te est fons vitæ*; unde et ipse dicit <sup>4</sup>: *Sicut Pater suscitavit mortuos et vivificavit, sic et Filius quos vult vivificavit.* Habet autem hoc naturalis ordo rerum divinitus institutus ut quælibet causa primo operetur in id quod est sibi propinquius, et per illud operetur in alia magis remota; sicut ignis primo calefacit aerem sibi propinquum, per quem calefacit corpora distantia; et ipse Deus primo illuminat substantias sibi magis propinquas, per quas illuminat magis remotas, ut Dionysius dicit <sup>5</sup>. Et ideo Verbum Dei primo tribuit vitam immortalem corpori sibi naturaliter unito, et per ipsum operatur resurrectionem in omnibus aliis.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dictum est (in corp. art.), resurrectio Christi est causa nostræ resurrectionis per virtutem Verbi uniti; quod quidem operatur secundum voluntatem. Et ideo non oportet quod statim sequatur effectus, sed secundum dispositionem Verbi Dei, ut scilicet primo conformemur Christo patienti et morienti in hac vita passibili et mortali; deinde perveniamus ad participandum <sup>6</sup> similitudinem resurrectionis ipsius.

Ad secundum dicendum, quod justitia Dei est causa prima resurrectionis nostræ; resurrectio autem Christi est causa

secundaria, et quasi instrumentalis. Licet autem virtus principalis agentis non determinetur ad hoc instrumentum determinate, tamen ex quo per hoc instrumentum operatur, instrumentum illud est causa efficiens. Sic ergo divina justitia, quantum est de se, non est obligata ad resurrectionem nostram causandam per resurrectionem Christi: potuit enim alio modo nos Deus liberare quam per Christi passionem et resurrectionem, ut supra dictum est (qu. XLVI, art. 2 et 3). Ex quo tamen decrevit hoc modo nos liberare, manifestum est quod resurrectio Christi est causa nostræ resurrectionis.

Ad tertium dicendum, quod resurrectio Christi non est, propriè loquendo, causa meritoria nostræ resurrectionis, sed est causa efficiens et exemplaris. Efficiens quidem, inquantum humanitas Christi, secundum quam resurrexit, est quodammodo instrumentum divinitatis ipsius, et operatur in virtute ejus, ut supra dictum est (quæst. XIII, art. 2 et 3). Et ideo sicut alia quæ Christus in sua humanitate fecit vel passus est, ex virtute divinitatis ejus sunt nobis salutaria, ut supra dictum est (quæst. XLVIII, art. 6), ita et resurrectio Christi est causa efficiens nostræ resurrectionis virtute divina, cujus proprium est mortuos vivificare; quæ quidem virtus præsentialiter attingit omnia loca et tempora: et talis contactus virtualis sufficit ad rationem hujus efficientiæ. Et quia, ut dictum est (in solut. præc.), primordialis causa resurrectionis humanæ est divina justitia, ex qua Christus habet potestatem judicium facere, inquantum Filius hominis est; virtus effectiva resurrectionis ejus se extendit non solum ad bonos, sed etiam ad malos, qui sunt ejus iudicio subjecti. Sicut autem resurrectio corporis Christi, ex eo quod corpus illud est personaliter Verbo unitum, est prima tempore, ita etiam est prima dignitate et perfectione, ut dicit Glossa I. ad Corinth. iv <sup>7</sup>. Semper autem id quod est perfectissimum, est exemplar ejus quod est minus perfectum secundum suum modum <sup>8</sup>; et ideo resurrectio Chri-

(1) Metaph. lib. II, text. 4.

(2) Hoc argumentum concludit in gratiam causæ in genere, sive efficientis, sive exemplaris, ut patet ex respons. ad 3.

(3) I. Cor. xv. 20.

(4) Joan. v. 21.

(5) Cælest. hierarch. cap. 13, parum a princ.

(6) Ita cum Mss. Tarrac., Alcan. et Paris. edit. passim. Al., ad percipiendum.

(7) Interl. sup. illud: *Primitiæ Christus.*

(8) Vel transpositis verbis, est secundum suum modum exemplar ejus quod est minus perfectum, et sensus est quod perfectius est exemplar minus



sti est causa exemplaris nostræ resurrectionis; quod quidem necessarium est, non ex parte resuscitantis, qui non indiget exemplari, sed ex parte resuscitatorum, quos oportet illi resurrectioni conformari, secundum illud Philipp. III, vers. 21: *Reformabit corpus humilitatis nostræ configuratum corpori claritatis suæ* <sup>1</sup>. Licet autem efficientia resurrectionis Christi se extendat ad resurrectionem tam bonorum quam malorum; exemplaritas tamen ejus se extendit proprie solum ad bonos, qui sunt facti conformes filiationis ipsius, ut dicitur Rom. VIII.

Ad quartum dicendum, quod secundum rationem efficientiæ, quæ dependet ex virtute divina, communiter tam mors Christi quam etiam resurrectio, est causa tam destructionis mortis quam reparationis vitæ; sed secundum rationem exemplaritatis mors Christi, per quam recessit a vita mortali, est causa destructionis mortis nostræ; resurrectio vero ejus, per quam inchoavit vitam immortalem, est causa reparationis vitæ nostræ. Passio tamen Christi est insuper causa meritoria, ut supra dictum est (qu. XLVIII, art. 1).

**ART. II. — UTRUM RESURRECTIO CHRISTI SIT CAUSA RESURRECTIONIS ANIMARUM** <sup>2</sup>.

De his etiam locis supra, art. I, notatis.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod resurrectio Christi non sit causa resurrectionis animarum. Dicit enim Augustinus <sup>3</sup>, quod "corpora resurgunt per dispensationem humanam, sed animæ resurgunt per substantiam Dei." Sed resurrectio Christi non pertinet ad substantiam Dei, sed ad dispensationem humanam. Ergo resurrectio Christi, etsi sit causa resurrectionis corporum, non tamen videtur esse causa resurrectionis animarum.

2. Præterea, corpus non agit in spiritum. Sed resurrectio Christi pertinet ad corpus ejus, quod cecidit per mortem. Ergo resurrectio Christi non est causa resurrectionis animarum.

3. Præterea, quia resurrectio Christi est causa resurrectionis corporum, o-

mnium corpora resurgent, secundum illud I. Corinth. XV, 51: *Omnes quidem resurgetemus*. Sed non omnium animæ resurgent, quia quidam *ibunt in supplicium æternum*, ut dicitur Matth. XXV, 46. Ergo resurrectio Christi non est causa resurrectionis animarum.

4. Præterea, resurrectio animarum fit per remissionem peccatorum. Sed hoc factum est per Christi passionem, secundum illud Apoc. I, 5: *Lavit nos a peccatis nostris in sanguine suo*. Ergo resurrectio animarum magis est causa Christi passio quam ejus resurrectio.

Sed contra est quod Apostolus dicit <sup>4</sup>: *Resurrexit propter justificationem nostram*, quæ nihil aliud est quam resurrectio animarum; et super illud Psal. XXIX: *Ad vesperum demorabitur fletus*, dicit Glossa quod "resurrectio Christi est causa resurrectionis nostræ, et animæ in præsentem et corporis in futuro."

**CONCLUSIO.** — Cum resurrectio Christi in virtute divinitatis agat, non modo resurrectionis corporum, sed etiam animarum causa effectiva et exemplaris est.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. præc. ad 3), resurrectio Christi agit in virtute divinitatis; quæ quidem se extendit non solum ad resurrectionem corporum, sed etiam ad resurrectionem animarum: a Deo enim est et quod anima vivat per gratiam, et quod corpus vivat per animam. Et ideo resurrectio Christi habet instrumentaliter virtutem effectivam, non solum respectu resurrectionis corporum, sed etiam respectu resurrectionis animarum. Similiter etiam habet rationem exemplaritatis respectu resurrectionis animarum, quia Christo resurgenti debemus etiam secundum animam conformari, *ut sicut, secundum Apostolum* <sup>5</sup>, *Christus surrexit a mortuis per gloriam Patris; ita et nos in novitate vite ambulemus; et sicut ipse resurgens ex mortuis jam non moritur, ita et nos existimemus nos mortuos esse peccato, ut iterum vivamus in illo* <sup>6</sup>.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus dicit resurrectionem animarum

perfecti, prout minus perfectum imitari potest id quod est perfectius, cui plene adæquari non potest.

(1) Et Rom. VI: *Si complantati facti sumus similitudini mortis ejus, simul et resurrectionis erimus*. Et Ephes. IV: *Induite novum hominem, etc.*

(2) Ex dictis in hoc articulo et præcedenti sequitur, ut animadvertit Sylvius, quod per resur-

rectionem Christi beatus Thomas non intelligat ipsum actum resurrectionis, qui statim transit, sed ejus terminum, scilicet perfectam humanitatem ex iisdem corpore et anima constantem.

(3) Super Joan., tract. 23, ante med.

(4) Rom. IV, 25. (5) Rom. VI, 4.

(6) Al., cum illo. Hæc posterior appendix implicite variis Apostoli locis continetur.

fiori per Dei substantiam, quantum ad participationem, quia scilicet participando divinam bonitatem animæ fiunt bonæ et justæ, non autem participando quæcumque creaturam. Unde cum dixisset: "Animæ resurgunt per substantiam Dei," subdit: "Participatione enim Dei fit anima beata, non participatione animæ sanctæ." Sed participando gloriam corporis Christi, efficiuntur corpora nostra gloriosa.

Ad secundum dicendum, quod efficientia resurrectionis Christi pertingit ad animas, non per propriam virtutem ipsius corporis resurgentis, sed per virtutem divinitatis, cui personaliter unitur.

Ad tertium dicendum, quod resurrectio animarum pertinet ad meritum, quod est effectus justificationis; sed resurrectio corporum ordinatur ad pœnam vel præmium, quæ sunt effectus judicantis. Ad Christum autem non pertinet justificare omnes, sed judicare, et ideo omnes resuscitat secundum corpus, sed non omnes secundum animam<sup>1</sup>.

Ad quartum dicendum, quod in justificatione animarum duo concurrunt, scilicet remissio culpæ, et novitas vitæ per gratiam. Quantum ergo ad efficientiam, quæ est per virtutem divinam, tam passio Christi quam resurrectio est causa justificationis quoad utrumque. Sed quantum ad exemplaritatem proprie passio et mors Christi est causa remissionis culpæ, per quam morimur peccato; resurrectio autem Christi est causa novitatis vitæ, quæ est per gratiam, sive justitiam; et ideo Apostolus dicit<sup>2</sup>, quod *traditus est*, scilicet in mortem, *propter delicta nostra*, scilicet tollenda; et *resurrexit propter justificationem nostram*. Sed passio Christi est etiam causa meritoria, ut dictum est (art. præc. ad 4).

## QUESTIO LVII.

### DE ASCENSIONE CHRISTI, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de ascensione Christi: t circa hoc quaruntur sex: 1. Utrum fuerit conveniens Christum ascendere. — 2. Secun-

dum quam naturam conveniat ei ascensio. — 3. Utrum propria virtute ascenderit. — 4. Utrum ascenderit super omnes cælos corporeos. — 5. Utrum ascenderit super omnes spirituales creaturas. — 6. De effectu ascensionis.

#### ART. I. — UTRUM FUERIT CONVENIENS CHRISTUM ASCENDERE<sup>3</sup>.

De his etiam Sent. III, dist. 22, quæst. III, art. 1, et Op. II, c. 240, et Op. IX, c. 23 princ.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non fuerit conveniens Christum ascendere. Dicit enim Philosophus<sup>4</sup> quod illa "quæ optimo modo se habent, possident suum bonum sine motu." Sed Christus optime se habuit, quia et secundum divinam naturam est summum bonum, et secundum humanam naturam est summe glorificatus. Ergo suum bonum habet sine motu. Sed ascensio est quidam motus. Ergo non fuit conveniens quod Christus ascenderet.

2. Præterea, omne quod movetur, movetur propter aliquid melius. Sed Christo non fuit melius esse in cælo quam in terra; nihil enim accrevit ei per hoc quod fuit in cælo, neque quantum ad animam, neque quantum ad corpus. Ergo videtur quod Christus non debuerit in cælum ascendere.

3. Præterea, Filius Dei humanam naturam assumpsit ad nostram salutem. Sed magis fuisset salutare hominibus quod semper conversaretur nobiscum in terris; unde ipse dixit discipulis suis<sup>5</sup>: *Venient dies, quando desideretis videre unum diem Filii hominis, et non videbitis*. Videtur ergo quod non fuerit conveniens Christum ascendere in cælum.

4. Præterea, sicut Gregorius dicit<sup>6</sup>, corpus Christi in nullo mutatum fuit post resurrectionem. Sed non immediate post resurrectionem ascendit in cælum, quia ipse dicit post resurrectionem<sup>7</sup>: *Nondum ascendi ad Patrem meum*. Ergo videtur quod nec post quadraginta dies ascendere debuerit.

Sed contra est quod Dominus dicit<sup>8</sup>: *Ascendo ad Patrem meum et Patrem vestrum*<sup>9</sup>.

CONCLUSIO. — Cum Christus post resurrectionem vitam immortalem inchoaverit, non decuit eum in terris remanere, sed super omnes cælos ascendere.

(1) Hinc dicitur: *Omnes quidem resurgemus, sed non omnes immutabimur*. (2) Rom. IV, 25.

(3) S. Doctor supponens id quod fidei est, Christum vere et proprie ascendisse in cælum, ostendit id convenienter factum.

(4) De cælo lib. II, text. 65 et 66.

(5) Luc. XVII, 22.

(6) Moral. lib. XIV, cap. 29.

(7) Joan. XX, 17.

(8) Ibidem.

(9) Sic quoque refertur Marc. XVI: *Dominus*



Respondeo dicendum quod locus debet esse proportionatus locato. Christus autem per resurrectionem vitam immortalem et incorruptibilem inchoavit. Locus autem in quo nos habitamus, est locus generationis et corruptionis; sed locus cælestis est locus incorruptionis. Et ideo non fuit conveniens quod Christus post resurrectionem remaneret in terris; sed conveniens fuit quod ascenderet in cælum.

Ad primum ergo dicendum, quod illud optime se habens, quod sine motu possidet suum bonum, est ipse Deus, quia est omnino immutabilis, secundum illud Malach. III, 6: *Ego Dominus, et non mutor*. Quælibet autem creatura est mutabilis aliquo modo, ut patet per Augustinum<sup>1</sup>. Et quia natura assumpta a Filio Dei remansit creatura, ut patet ex his quæ supra dicta sunt (quæst. II, art. 1, et art. 7 ad 1), non est inconveniens, si ei aliquis motus attribuatur.

Ad secundum dicendum, quod per hoc quod Christus ascendit in cælum, nihil ei accrevit quantum ad ea quæ sunt de essentia gloriæ sive secundum corpus, sive secundum animam; tamen accrevit ei aliquid quantum ad loci decentiam, quod est ad bene esse gloriæ; non quod corpus ejus aliquid aut perfectionis aut conservationis acquireret ex corpore cælesti; sed solummodo propter quamdam decentiam. Hoc autem aliquo modo pertinebat ad ejus gloriam; et de hac decentia gaudium quoddam habuit, non quidem quod tunc de novo de hoc gaudere inciperet, quando in cælum ascendit, sed quia novo modo de hoc gavisus est, sicut de re impleta. Unde super illud Psal. xv: *Delectationes in dextera tua usque ad finem*, dicit Glossa<sup>2</sup>: "Delectatio et lætitia erit mihi in consessu tuo, humanis obtutibus subtracto."

Ad tertium dicendum, quod licet præsentia corporalis Christi fuerit subtracta fidelibus per ascensionem, præsentia tamen divinitatis ipsius semper adest fidelibus, secundum quod ipse dicit<sup>3</sup>: *Ecce ego vobiscum sum omnibus diebus us-*

*que ad consummationem sæculi*. Qui enim "ascendit in cælos, non deserit adoptatos," ut Leo papa dicit<sup>4</sup>. Sed ipsa ascensio Christi in cælum, qua corporalem suam præsentiam nobis subtraxit, magis fuit utilis nobis quam præsentia corporalis fuisset: primo quidem propter fidei augmentum, quæ est de non visis. Unde ipse Dominus dicit discipulis suis<sup>5</sup>, quod Spiritus sanctus adveniens arguet mundum de justitia, scilicet eorum qui credunt, ut Augustinus dicit<sup>6</sup>: "Ipsa quippe fidelium comparatio infidelium est vituperatio; unde subdit: "Quia ad Patrem vado, et jam non videbitis me. Beati enim qui non vident, et credunt. Erit igitur vestra justitia, de qua mundus arguetur, quoniam in me, quem non videbitis, credetis." Secundo ad spei sublevationem; unde ipse dicit<sup>7</sup>: *Si abiero, et præparavero vobis locum, iterum veniam, et accipiam vos ad meipsum; ut ubi ego sum, et vos sitis*. Per hoc enim quod Christus humanam naturam assumptam in cælo collocavit, dedit nobis spem illuc perveniendi; quia ubi fuerit corpus, illuc congregabuntur et aquilæ, ut dicitur Matth. xxiv, 28. Unde et Mich. II, 13 dicitur: *Ascendit<sup>8</sup> pandens iter ante eos*. Tertio ad erigendum charitatis affectum in cælestia. Unde dicit Apostolus<sup>9</sup>: *Quæ sursum sunt quærite, ubi Christus est in dextera Dei sedens; quæ sursum sunt sapite, non quæ super terram*. Ut enim dicitur Matth. vi, 21, *ubi est thesaurus tuus, ibi est et cor tuum*. Et quia Spiritus sanctus est amor nos in cælestia rapiens, ideo Dominus dicit discipulis<sup>10</sup>: *Expediit vobis ut ego vadam; si enim non abiero, Paracletus non veniet ad vos; si autem abiero, mittam eum ad vos; quod exponens Augustinus super Joan. II dicit: "Non potestis capere Spiritum, quamdiu secundum carnem<sup>11</sup> nosse persistitis Christum. Christo autem descendente corporaliter, non solum Spiritus sanctus, sed et Pater, et Filius illis affuit spiritaliter."*

Ad quartum dicendum, quod licet Christo resurgenti in vitam immortalem congrueret locus cælestis, tamen

*Jesus postquam locutus est eis, assumptus est in cælum*. (Act. II): *Videntibus illis, elevatus est; et nubes suscepit eum ab oculis eorum*.

(1) Sup Gen. ad litt. lib. viii, cap. 11.

(2) Ord. implic. (3) Matth. ult. 20.

(4) Serm. 2 de Resurrect., cap. 3, in fin.

(5) Joan. xvi.

(6) Super Joan. tract. 95, ante med.

(7) Joan. xiv, 3. (8) Vulgata, *ascendet*.

(9) Coloss. iii, 1. (10) Joan. xvi, 7.

(11) Tract. xciv, a med.

(12) Alludendo ad illud Apostoli: *Etsi cognovimus Christum secundum carnem, sed nunc jam non novimus*, ut II. Cor. v, 16 videre est.

ascensionem distulit, ut veritas resurrectionis comprobaretur. Unde dicitur Act. I, 2, quod *post passionem suam præbuit seipsum vivum discipulis in multis argumentis, per dies quadraginta*; ubi dicit quædam Glossa <sup>1</sup> quod quia per quadraginta horas mortuus fuerat, quadraginta diebus se vivere confirmat; vel per quadraginta dies typus <sup>2</sup> præsentis sæculi, quo Christus in Ecclesia conversatur, potest intelligi; vel quia homo constans ex quatuor elementis, eruditur contra transgressionem Decalogi.

**ART. II. — UTRUM CONVENIAT CHRISTO ASCENDERE IN CÆLUM SECUNDUM DIVINAM NATURAM <sup>3</sup>.**

De his etiam Sent. III, dist. 22, qu. III, art. 1 ad 2, et Opusc. II, cap. 240.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod ascendere in cælum conveniat Christo secundum divinam naturam. Dicitur enim Psal. XLVI, 6: *Ascendit Deus in jubilatione*; et Deuter. XXXIII, 26: *Ascensor cæli, auxiliator tuus*. Sed ista dicuntur de Deo etiam ante Christi incarnationem. Ergo Christo convenit ascendere in cælum, secundum quod Deus.

2. Præterea, ejusdem est ascendere in cælum cujus est descendere de cælo, secundum illud Joan. III, 13: *Nemo ascendit in cælum, nisi qui de cælo descendit*; et Ephes. IV, 10: *Qui descendit, ipse est et qui ascendit*. Sed Christus descendit de cælo, non secundum quod homo, sed secundum quod Deus; non enim humana ejus natura ante in cælo fuerat, sed divina. Ergo videtur quod Christus ascenderit in cælum, secundum quod Deus.

3. Præterea, Christus sua ascensione ascendit ad Patrem. Sed ad Patris æqualitatem non pervenit, secundum quod homo; sic enim dicit: *Pater major me est*, ut habetur Joan. XIV, 28. Ergo videtur quod Christus ascenderit, secundum quod Deus.

Sed contra est quod Ephes. IV super illud: *Quod autem ascendit, quid est, nisi quia et descendit*? dicit Glossa <sup>4</sup>: "Constat quod secundum humanitatem Christus descendit et ascendit."

(1) Ordin.

(2) Ita legendum censet Garcia cum quibusdam Mss. et vetustioribus exemplis, quem sequuntur communiter. Al., *tempus*.

(3) Docet S. Doctor Christum ascendisse secundum humanam naturam, juxta illud concil. Lateran.: "Descendit ad inferos, resurrexit a mortuis, ascendit in cælum, sed descendit in

**CONCLUSIO.** — Ascendit Christus in cælum, non secundum divinam naturam, quæ nunquam cælum deseruit, sed secundum quod homo virtute divinitatis penetravit cælos.

Respondeo dicendum quod ly *secundum* duo potest notare, scilicet conditionem ascendentis, et causam ascensionis. Et si quidem designet conditionem ascendentis, tunc ascendere non potest convenire Christo secundum conditionem divinæ naturæ; tum quia nihil est divinitate altius, quo possit ascendere; tum etiam quia ascensio est motus localis, qui divinæ naturæ non competit, quæ est immobilis et inlocalis. Sed per hunc modum ascensio competit Christo secundum humanam naturam, quæ continetur loco, et motui subijci potest. Unde sub hoc sensu poterimus dicere quod Christus ascendit in cælum, secundum quod homo, non secundum quod Deus. Si vero ly *secundum* designet causam ascensionis, cum Christus ex virtute divinitatis in cælum ascenderit, non autem ex virtute humanæ naturæ <sup>5</sup>, dicendum est quod Christus ascendit in cælum, non secundum quod homo, sed secundum quod Deus. Unde Augustinus dicit in serm. de Ascens. <sup>6</sup>: "De nostro fuit quod Filius Dei pependit in cruce, sed de suo quod ascendit."

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritates illæ prophetice dicuntur de Deo secundum quod erat incarnandus. Potest tamen dici quod ascendere etsi non proprie conveniat divinæ naturæ, potest tamen ei metaphorice convenire, prout scilicet dicitur in cor hominis ascendere, quando cor hominis se subijcit et humiliat Deo; et eodem modo metaphorice dicitur ascendere respectu cujuslibet creaturæ, ex eo quod eam subijcit sibi.

Ad secundum dicendum, quod ipse idem est qui ascendit et qui descendit. Dicit enim Augustinus <sup>7</sup>: "Quis est qui descendit? Deus homo. Quis est qui ascendit? idem ipse Deus homo." Descensus tamen duplex attribuitur Chri-

anima, resurrexit in carne, ascenditque pariter in utroque. (4) Ordin. Petri Lomb.

(5) Hic loquitur S. Doctor vel de virtute principali, vel de naturali, quæ procedit ex principis naturæ. Tali enim virtute manifestum est quod Christus in cælum non ascendit, ut ait in art. seq. in corp. (6) 3 in eo festo, impl.

(7) De symbolo, lib. IV, cap. 7.



sto: unus quidem, quo dicitur descendisse de cælo; qui quidem attribuitur Deo homini, secundum quod Deus: non enim est iste descensus intelligendus secundum motum localem, sed secundum exinanitionem, qua, cum in forma Dei esset, servi formam suscepit; sicut enim dicitur exinanitus, non ex eo quod suam plenitudinem amiserit, sed ex eo quod nostram parvitatem suscepit, ita dicitur descendisse de cælo, non quod cælum deseruerit, sed quia naturam terrenam assumpsit in unitatem personæ. Alius autem est descensus, quo descendit in inferiores partes terræ, ut dicitur Ephes. iv, qui quidem est descensus localis; unde competit Christo secundum conditionem humanæ naturæ.

Ad tertium dicendum, quod Christus dicitur ad Patrem ascendere, inquantum ascendit ad consessum paternæ dexteræ; quod quidem convenit Christo aliquantulum secundum divinam naturam, aliquantulum autem secundum humanam, secundum quod infra dicitur (quæst. seq., art. 3).

**ART. III. — UTRUM CHRISTUS ASCENDERIT PROPRIA VIRTUTE <sup>1</sup>.**

De his etiam Opusc. II, c. 236, et Opusc. LX, c. 23.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non ascenderit propria virtute. Dicitur enim Marci ult., 19, quod *Dominus Jesus, postquam locutus est discipulis, assumptus est in cælum*; et Act. i, 9 dicitur: *Videntibus illis elevatus est, et nubes suscepit eum ab oculis eorum*. Sed illud quod assumitur et elevatur, ab alio videtur moveri. Ergo Christus non propria virtute, sed aliena ferebatur in cælum.

2. Præterea, corpus Christi fuit terrenum, sicut et corpora nostra. Corpori autem terreno contra naturam est ferri sursum; nullus autem motus est ex propria virtute ejus quod contra naturam movetur. Ergo Christus non ascendit propria virtute in cælum.

3. Præterea, propria virtus Christi est virtus divina. Sed motus ille non videtur fuisse ex virtute divina, quia cum virtus divina sit infinita, motus ille fuisset in instanti; et sic non potuis-

set videntibus discipulis elevari in cælum, ut dicitur Act. i. Ergo videtur quod Christus non ascenderit propria virtute.

Sed contra est quod dicitur Isa. LXIII, vers. 1: *Iste formosus in stola sua gradiens in multitudine fortitudinis suæ*. Et Gregorius dicit: "Notandum est quod Elias in curru legitur ascendisse, ut videlicet aperte demonstraretur quia homo purus adjutorio indigebat alieno. Redemptor autem noster non curru, non angelis sublevatus legitur, quia qui fecerat omnia, super omnia virtute sua ferebatur."

**CONCLUSIO.** — Ascendit Christus in cælum propria virtute, primo quidem divina, secundo vero virtute animæ gloriificatæ, quæ corpus pro arbitrio suo movebat.

Respondeo dicendum quod in Christo est duplex natura, divina scilicet et humana. Unde secundum utramque naturam potest accipi propria virtus ejus. Sed secundum humanam naturam potest accipi duplex virtus Christi: una quidem naturalis, quæ procedit ex principiis naturæ, et tali virtute manifestum est quod Christus in cælum non ascendit; alia autem virtus in humana natura Christi est virtus gloriæ, secundum quam Christus in cælum ascendit. Cujus quidem virtutis rationem quidam accipiunt ex natura quintæ essentiæ <sup>3</sup>, quæ est lux, ut dicunt, quam ponunt esse de compositione humani corporis, et per eam elementa contraria conciliari in unum, ita quod in statu hujus mortalitatis natura elementaris in corporibus humanis dominatur; et ideo secundum naturam elementi prædominantis corpus humanum naturali virtute deorsum fertur; in statu autem gloriæ prædominabitur natura cælestis, per cuius inclinationem et virtutem corpus Christi et alia sanctorum corpora feruntur in cælum. Sed de hac opinione et in prima parte habitum est (quæst. LXXVI, art. 7) et infra magis agetur in tractatu de resurrectione communi (in Supplem. quæst. LXXXIV, art. 1). Hac autem opinione prætermissa, alii assignant rationem

(1) Juxta mentem D. Thomæ, Christus ascendit propria virtute, divina quia verus Deus est, et humana, scilicet virtute animæ gloriificatæ.

(2) Hom. Ascensionis, 29 in Evang., circa med.

(3) Hæc quinta essentia nihil aliud est quam lux quæ ex cælo sidereo aut crystallino, aut empyreo dicebatur orta, quæ philosophi quidam conjunctionem animæ et corporis explicare tentabant.

prædictæ virtutis ex parte animæ glorificatæ, ex ejus redundantia glorificabitur corpus, ut Augustinus dicit <sup>1</sup>. Erit enim tanta obedientia corporis gloriosi ad animam beatam, ut, sicut Augustinus dicit <sup>2</sup>, "ubi volet spiritus, ibi protinus erit corpus; nec volet aliquid spiritus, quod nec spiritum possit decere, nec corpus." Decet autem corpus gloriosum et immortale esse in loco celesti, sicut dictum est (art. 1 hujus qu.). Et ideo ex virtute animæ volentis, corpus Christi ascendit in cælum. Sicut autem corpus efficitur gloriosum participatione animæ, ita, ut Augustinus dicit <sup>3</sup>, "participatione Dei fit anima beata." Unde prima origo ascensionis in cælum est virtus divina. Sic igitur Christus ascendit in cælum propria virtute, primo quidem virtute divina, secundo virtute animæ glorificatæ moventis corpus, prout vult.

Ad *primum* ergo dicendum, quod sicut Christus dicitur propria virtute surrexisse, et tamen est suscitatus a Patre, eo quod eadem est virtus Patris et Filii; ita etiam Christus ex propria virtute ascendit in cælum, et tamen a Patre est elevatus et assumptus.

Ad *secundum* dicendum, quod ratio illa probat quod Christus non ascendit in cælum propria virtute, quæ est naturæ humanæ naturalis; ascendit tamen in cælum propria virtute, quæ est virtus divina, et propria virtute, quæ est animæ beatæ. Et licet ascendere sursum sit contra naturam humani corporis secundum statum præsentem, in quo corpus non est omnino subjectum spiritui, tamen non erit contra naturam, neque violentum corpori glorioso, ejus tota natura est omnino subjecta spiritui.

Ad *tertium* dicendum, quod etsi virtus divina sit infinita, et infinite operetur, quantum est ex parte operantis, tamen effectus virtutis ejus recipitur in rebus secundum earum capacitatem, et secundum Dei dispositionem. Corpus autem non est capax ut in instanti localiter

moveatur <sup>4</sup>, quia oportet quod commutiatu se spatio, secundum ejus divisionem dividitur tempus, ut dicitur <sup>5</sup>. Et ideo non oportet quod corpus motum a Deo moveatur in instanti, sed moveatur ea velocitate quam Deus disponit.

#### ART. IV. — UTRUM CHRISTUS

##### ASCENDERIT SUPER OMNES CÆLOS <sup>6</sup>.

De his etiam Sent. III, dist. 21, quæst. III, art. 3, q. 1, et Cont. gent. lib. IV, cap. 87, et Op. VI, c. 9.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non ascenderit super omnes cælos. Dicitur enim Psal. x, 5: *Dominus in templo sancto suo, Dominus in cælo sedes ejus*. Quod autem est in cælo, non est supra cælum. Ergo Christus non ascendit super omnes cælos.

2. Præterea, super omnes cælos non est aliquis locus, ut probatur in lib. I De cælo <sup>7</sup>. Sed omne corpus oportet esse in loco. Ergo corpus Christi non ascendit super omnes cælos.

3. Præterea, duo corpora non possunt esse in eodem loco. Cum igitur non sit transitus de extremo in extremum nisi per medium, videtur quod Christus non potuisset ascendere super omnes cælos, nisi cælum divideretur, quod est impossibile.

4. Præterea, Act. I, 9 dicitur quod *nubes suscepit eum ab oculis eorum*. Sed nubes non possunt elevari super cælum. Ergo Christus non ascendit super omnes cælos.

5. Præterea, ibi credimus Christum in perpetuum permansurum, quo ascendit. Sed quod contra naturam est, non potest esse sempiternum, quia id quod est secundum naturam, est ut in pluribus, et ut frequentius. Cum ergo contra naturam sit corpori terreno esse supra cælum, videtur quod corpus Christi supra cælum non ascenderit.

Sed *contra* est quod dicitur Ephes. IV, vers. 10: *Ascendit super omnes cælos* <sup>8</sup>, ut *impleret omnia*.

CONCLUSIO. — Cum corpus Christi gloriosum perfectissimo modo divinam

(1) Ad Dioscorum epist. 118, al. 56, ante med.

(2) De civ. Dei lib. XII, c. ult., parum a princ.

(3) Super Joan. tract. 23, inter princ. et med.

(4) Quamvis disputetur an corpus moveri possit in instanti, nec improbabilis sit pars affirmans, attamen, ait Sylvius, probabilius est Christum motu successivo et continuo usque in cælum ascendisse.

(5) Phys. Ilib. VI, text. 36 et seq.

(6) Ex Scripturis patet Christum usque ad intimam cæli penetrasse, ipsosque cælos usque ad summum, ita ut supremum in rebus locum obtineat. (7) Text. 69.

(8) Non dicitur, inquit ipse S. Thomas (Sent. III, dist. 22, quæst. III, art. 3), Christum ascendisse super cælos, quia extra cælum empyreum est, sed quia in altissimam partem cæli empyrei ascendit.



participaverit bonitatem, decuit ut super omnes cælos elevaretur.

Respondeo dicendum quod quanto aliqua corpora perfectius participant bonitatem divinam, tanto sunt superiora corporali ordine, qui est ordo localis. Unde videmus quod corpora quæ sunt magis formalia sunt naturaliter superiora, ut patet per Philosophum <sup>1</sup>; per formam enim unumquodque corpus participat divinum *esse* <sup>2</sup>. Plus autem participat de divina bonitate corpus per gloriam, quam quodecumque corpus naturale per formam suæ naturæ; et inter cætera corpora gloriosa manifestum est quod corpus Christi majori refulget gloria. Unde convenientissimum est ei quod sit supra omnia corpora constitutum in alto. Et ideo super illud Ephes. iv: *Ascendens in altum*, dicit Glossa interl.: "Loco et dignitate."

Ad primum ergo dicendum, quod sedes Dei dicitur esse in cælo, non sicut in continente, sed magis sicut in contento. Unde non oportet aliquam partem cæli eo superiorem esse, sed ipsum esse super omnes cælos; sicut et Psal. viii, 3 dicitur: *Elevata est magnificentia tua super cælos, Deus*.

Ad secundum dicendum, quod locus habet rationem continentis; unde primum continens habet rationem primi locantis, quod est primum cælum. In tantum igitur corpora indigent esse in loco per se, inquantum indigent contineri a corpore cælesti. Corpora autem gloriosa, et maxime corpus Christi non indiget tali continentia, quia nihil recipit a corporibus cælestibus, sed a Deo, mediante anima. Unde nihil prohibet corpus Christi esse extra totam continentiam cælestium corporum, et non esse in loco continente. Nec tamen oportet quod extra cælum sit vacuum, quia non est ibi locus, nec est ibi aliqua potentia susceptiva alicujus corporis, sed potentia illuc perveniendi est in Christo. Quod autem Aristoteles probat <sup>3</sup>, quod extra cælum non est corpus, intelligendum est de corporibus in solis naturalibus constitutis, ut per probationes apparet.

Ad tertium dicendum, quod quamvis

de natura corporis non sit quod possit esse in eodem loco cum alio corpore; tamen potest hoc Deus facere per miraculum, quod in eodem loco possit esse simul cum alio corpore <sup>4</sup>; sicut et fecit, ut corpus Christi de clauso utero B. Virginis exiret, et quod intravit januis clausis ad discipulos, sicut dicit B. Gregorius <sup>5</sup>. Corpus ergo Christi simul potest esse cum alio corpore in eodem loco, non ex proprietate corporis, sed per virtutem divinam assistantem et hoc operantem.

Ad quartum dicendum, quod nubes illa non præbuit adminiculum Christo ascendenti per modum vehiculi, ut Gregorius <sup>6</sup> dicit; sed apparuit in signum divinitatis, secundum quod gloria Dei Israel apparebat super tabernaculum in nube <sup>7</sup>.

Ad quintum dicendum, quod corpus gloriosum non habet ex principiis suæ naturæ quod possit in cælo aut supra cælum esse; sed habet hoc ex anima beata, ex qua recipit gloriam; et sicut motus gloriosi corporis sursum non est violentus, ita nec quies est violenta; unde nihil prohibet eam esse sempiternam.

#### ART. V. — UTRUM

##### CORPUS CHRISTI ASCENDERIT

##### SUPER OMNEM CREATURAM SPIRITUALEM.

De his etiam infra, quest. lviii, art. 3 corp. et Psalm. viii fin. et Eph. i, lect. 7 fin.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod corpus Christi non ascenderit super omnem creaturam spirituales. Eorum enim quæ non dicuntur secundum unam rationem, non potest convenienter fieri comparatio. Sed locus non eadem ratione attribuitur corporalibus et spiritualibus creaturis, ut patet ex his quæ dicta sunt (part. I, quæst. lxi). Ergo videtur quod non possit dici corpus Christi ascendisse super omnem creaturam spirituales.

2. Præterea, Augustinus dicit <sup>8</sup>, quod "omni corpori spiritus præfertur." Sed nobiliori rei sublimior debetur locus. Ergo videtur quod Christus non ascenderit super omnem spirituales creaturam.

3. Præterea, in omni loco est aliquod

(1) Physic. lib. iv, Implic., text. 43 et seq., et De cælo lib. ii, text. 30.

(2) Ut patet Phys. lib. i, text. 81.

(3) De cælo lib. i.

(4) Ita communiter. Cod. Alcan., *possint esse duo corpora*. (5) Rom. xvi in Evang., a princ.

(6) Ibid. (7) Exod. xxxii.

(8) De vera relig. cap. 55, a. quant. a princ.

corpus, cum nihil sit vacuum in natura. Si ergo nullum corpus obtinet altiore locum quam spiritus in ordine naturalium corporum, nullus locus erit super omnem spiritualem creaturam. Non ergo corpus Christi potuit ascendere super omnem spiritualem creaturam.

Sed *contra* est quod dicitur Ephes. i, vers. 21: *Constituit illum supra omnem principatum, et potestatem, et supra omne nomen quod nominatur sive in hoc seculo, sive in futuro* <sup>1</sup>.

**CONCLUSIO.** — Quanquam Christicorpus secundum suæ naturæ conditionem sit infra substantias spirituales, ut conjunctum tamen Deo in persona, est omnibus spiritualibus substantiis excellentius: ideoque decuit ut super omnem creaturam elevaretur.

Respondeo dicendum quod tanto alicui rei debetur altior locus, quanto est nobilior; sive debeatur ei locus per modum contactus corporalis, sicut corporibus; sive per modum contactus spiritualis, sicut spiritualibus substantiis; exinde enim spiritualibus substantiis debetur secundum quamdam congruentiam locus cælestis, qui est supremus locorum, quia illæ substantiæ sunt supremæ in ordine substantiarum. Corpus autem Christi, licet, considerando conditiones naturæ corporeæ, sit infra spirituales substantias, considerando tamen dignitatem unionis, qua est personaliter Deo conjunctum, excellit dignitatem omnium spiritualium substantiarum. Et ideo secundum prædictæ congruentiæ rationem debetur ei locus altior ultra omnem creaturam etiam spiritalem. Unde et Gregorius dicit <sup>2</sup>, quod "qui fecerat omnia, super omnia sua virtute ferebatur <sup>3</sup>."

Ad *primum* ergo dicendum, quod licet alia ratione attribuatur locus corporali et spirituali substantiæ, tamen hoc est in utraque ratione commune, quod digniori rei attribuitur superior locus.

(1) Dicitur quoque Phil. ii: *Propter quod Deus exaltavit illum et donavit illi nomen quod est super omne nomen.* (Hebr. i): *Sedet ad dexteram maiestatis in excelsis, tanto melior angelis effectus, quanto differentius præ illis nomen hæreditavit.*

(2) In hom. Ascensionis, 29 in Evang., circa med.

(3) Ex dictis patet Christum exaltatum usque ad supremum locorum corporalium, non quod necessarium sit dicere quod ibi fixe maneat; sed

Ad *secundum* dicendum, quod ratio illa procedit de corpore Christi secundum conditionem naturæ corporeæ, non autem secundum rationem unionis.

Ad *tertium* dicendum, quod comparatio ista potest attendi vel secundum rationem locorum: et sic nullus locus est tam altus qui excedat dignitatem spiritualis substantiæ, secundum quod procedit objectio; vel secundum dignitatem eorum quibus attribuitur locus; et sic corpori Christi debetur ut sit supra spirituales creaturas.

#### **ART. VI. — UTRUM ASCENSIO CHRISTI SIT CAUSA NOSTRÆ SALUTIS** <sup>1</sup>.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod ascensio Christi non sit causa nostræ salutis. Christus enim fuit causa nostræ salutis, inquantum salutem nostram meruit. Sed per ascensionem nihil nobis meruit, quia ascensio pertinet ad præmium exaltationis ejus; non est autem idem meritum et præmium, sicut nec via et terminus. Ergo videtur quod ascensio Christi non sit causa nostræ salutis.

2. Præterea, si ascensio Christi est causa nostræ salutis, maxime hoc videtur quantum ad hoc quod ascensio ejus sit causa nostræ ascensionis. Sed hoc collatum est nobis per ejus passionem, quia, ut dicitur Hebr. x, 19, *habemus fiduciam in introitu sanctorum per sanguinem ipsius.* Ergo videtur quod ascensio Christi non fuerit causa nostræ salutis.

3. Præterea, salus nobis per Christum collata est sempiterna, secundum illud Isa. li, 6: *Salus autem mea in sempiternum erit.* Sed Christus non ascendit in cælum, ut ibi in sempiternum esset; dicitur enim Act. i, 11: *Quemadmodum vidistis eum ascendentem in cælum, ita veniet: legitur etiam multis sanctis se demonstrasse in terris post suam ascensionem, sicut de Paulo legitur Act. ix.* Ergo videtur quod ejus ascensio non sit causa nostræ salutis.

quia secundum congruentiam locus ille supremus illi debetur, ubicumque sit, et ad eum exaltatus fuit in die Ascensionis, ut in cælo empyreo emeretur super omnes. Ita fere S. Thom. (Sent. iii, dist. 22, quæst. iii, art. 3).

(4) Affirmative respondet S. Doctor, sed observandum est quod dicendo ascensionem esse causam efficientem, non intelligat ipsum actum ascensionis, sed ejus subjectum, seu Christum ascendentem.



Sed *contra* est quod ipse dicit <sup>1</sup>: *Expedi-  
dit vobis ut ego vadam*, id est, ut recedam  
a vobis per ascensionem <sup>2</sup>.

CONCLUSIO. — Ascensio Christi salu-  
tis nostræ causa fuit, tum ex parte no-  
stra, quatenus per ejus ascensionem mens  
nostra in ipsum movetur, tum ex parte  
sua, quatenus nobis viam in cælum præ-  
paravit.

Respondeo dicendum quod ascensio  
Christi est causa nostræ salutis dupli-  
citer: uno modo ex parte nostra; alio  
modo ex parte ipsius. Ex parte quidem  
nostra, inquantum per Christi ascen-  
sionem mens nostra movetur in ipsum,  
quia per ejus ascensionem, sicut supra  
dictum est (art. 1 huj. quæst. ad 3), pri-  
mo quidem datur locus fidei, secundo  
spei, tertio charitati, quarto etiam per  
hoc reverentia nostra augetur ad ipsum,  
dum jam non existimamus cum sicut  
hominem terrenum, sed sicut Deum cæ-  
lestem; sicut et Apostolus dicit <sup>3</sup>: *Etsi  
cognovimus secundum carnem Christum*;  
id est, " mortalem, per quod putavimus  
eum tantum hominem, " ut Glossa <sup>4</sup>  
exponit; *sed nunc jam non novimus*. Ex  
parte autem sua, quantum ad ea quæ  
ipse fecit, ascendens propter nostram  
salutem, primo quidem viam nobis præ-  
paravit ascendendi in cælum, secundum  
quod ipse dicit <sup>5</sup>: *Vado parare vobis lo-  
cum*; et <sup>6</sup>: *Ascendit pandens iter ante eos*.  
Quia enim ipse est caput nostrum, o-  
portet illuc sequi membra quo caput  
præcessit. Unde dicitur Joan. xiv, 3: *Ut  
ubi ego sum, et vos sitis*. Et in hujus si-  
gnum animas sanctorum, quas de in-  
ferno eduxerat, in cælum traduxit, se-  
cundum illud Psal. lxxvii, 17: *Ascendens  
Christus in altum, captivam duxit capti-  
vitatem* <sup>7</sup>, quia scilicet eos qui fuerant  
a diabolo captivati, secum duxit in cæl-  
um, quasi in locum peregrinum hu-  
manæ naturæ, bona captione captivos,  
utpote per victoriam acquisitos. Secundo  
quia sicut pontifex in veteri Testamento  
intrabat sanctuarium, ut assisteret Deo  
pro populo, ita et Christus *intravit cæl-  
um ad interpellandum pro nobis*, ut dici-  
tur Hebr. vii. Ipsa enim repræsentatio  
sui ex natura humana, quam in cælum

intulit, est quædam interpellatio pro  
nobis; ut ex quo Deus/humanam natu-  
ram sic exaltavit in Christo, etiam co-  
rum misereatur pro quibus Filius Dei  
humanam naturam assumpsit. Tertio  
ut in cælorum sede quasi Deus et Do-  
minus constitutus, exinde divina dona  
hominibus mitteret, secundum illud E-  
phes. iv, 10: *Ascendit super omnes cælos;  
ut adimpleret omnia*, scilicet " donis  
suis, " secundum Glossam <sup>8</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum; quod a-  
scensio Christi est causa nostræ salutis,  
non per modum meriti, sed per modum  
efficientiæ, sicut supra de resurrectione  
dictum est (quæst. præc., art. 1).

Ad *secundum* dicendum, quod passio  
Christi est causa nostræ ascensionis in  
cælum, proprie loquendo, per remotio-  
nem peccati prohibentis, et per modum  
meriti; ascensio autem Christi est di-  
recte causa ascensionis nostræ, quasi  
inchoando ipsam in capite nostro, cui  
oportet membra conjungi.

Ad *tertium* dicendum, quod Christus  
semel ascendens in cælum adeptus est  
sibi et nobis perpetuum jus et digni-  
tatem mansionis cælestis; cui tamen  
dignitati non derogat, si ex aliqua di-  
spensatione Christus quandoque corpo-  
raliter ad terram descendat; vel ut o-  
stendat se omnibus, sicut in judicio;  
vel ut ostendat se alicui specialiter,  
sicut Paulo, ut habetur Act. ix. Et ne  
quis credat hoc factum fuisse non Chri-  
sto ibi corporaliter præsentem, sed ali-  
qualiter apparentem, contrarium apparet  
per hoc quod ipse Apostolus dicit <sup>9</sup>, ad  
confirmandam resurrectionis fidem: *No-  
vissime omnium, tanquam abortivo, visus  
est et mihi* <sup>10</sup>. Quæ quidem visio verita-  
tem resurrectionis non probaret, nisi  
ipsum verum Christi corpus visum fuis-  
set ab eo.

## QUESTIO LVIII.

DE SESSIONE CHRISTI AD DEXTERAM  
PATRIS <sup>11</sup>, IN QUATUOR ARTICULOS  
DIVISA.

Deinde considerandum est de sessione Christi ad  
dexteram Patris; et circa hoc quærentur qua-  
tuor: 1. Utrum Christus sedeat ad dexteram

(1) Joan. xvi, 7.

(2) Hinc dicit concilium Nicænum: " Qui pro-  
pter nos homines et propter nostram salutem  
ascendit in cælum. " (3) 11. Cor. v, 16.

(4) Ord. et interl. Petri Lomb.

(5) Joan. xiv, 2.

(6) Mich. ii, 13.

(7) Ephes. iv, 8.

(8) Interl.

(9) 1. Cor. xv, 8.

(10) Et (1. Cor. ix, 1): *Nonne Christum Jesum Do-  
minum nostrum vidi?*

(11) In hac quæstione S. Doctor interpretatur

Dei Patris — 2. Utrum hoc conveniat ei secundum divinam naturam. — 3. Utrum conveniat ei secundum humanam naturam. — 4. Utrum hoc sit proprium Christi.

**ART. I. — UTRUM CHRISTO CONVENIAT SEDERE AD DEXTERAM DEI PATRIS.**

De his etiam Sent. iii, dist. 32, quæst. iii, art. 3, quæst. ii, et Opusc. ii, cap. 240, et Opusc. vi, cap. 9, et ad Hebr. viii, lect. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Christo non conveniat sedere ad dexteram Dei Patris. Dexteram enim et sinistra sunt differentie positionum corporalium. Sed nihil corporale convenit Deo, quia *Deus spiritus est*, ut habetur Joan. iv, 24. Ergo videtur quod Christus non sedeat ad dexteram Patris.

2. Præterea, si aliquis sedet ad dexteram alicujus, ille sedet ad sinistram ejus. Si ergo Christus sedet ad dexteram Patris, sequitur quod Pater sedeat ad sinistram Filii, quod est inconveniens.

3. Præterea, sedere et stare videtur oppositionem habere. Sed Stephanus dicit <sup>1</sup>: *Ecce video celos apertos, et Filium hominis stantem ad dexteram virtutis Dei*. Ergo videtur quod Christus non sedeat ad dexteram Patris.

Sed contra est quod dicitur Marci ult., vers. 19: *Dominus quidem Jesus, postquam locutus est eis, ascendit in cælum, et sedet a dextris Dei* <sup>2</sup>.

**CONCLUSIO.** — Convenit Christo ad dexteram Dei Patris sedere, inquantum æternaliter incorruptibilis manet in gloria Patris, et illi conregnans ab eo suscipit omnium judicariam potestatem.

Respondeo dicendum quod in nomine sessionis possumus duo considerare: videlicet quietem, secundum illud Lucæ ult., 49. *Sedete hic in civitate*, et etiam regiam, vel judicariam potestatem, secundum illud Prov. xx, 8: *Rex qui sedet in solio judicii, dissipat omne malum intuitu suo*. Utroque ergo modo Christo convenit sedere ad dexteram Patris: uno quidem modo, inquantum æternaliter manet incorruptibilis in beatitudine Patris, quæ ejus dextera dicitur, secundum illud Psal. xv, 10: *Delectatio-*

hæc verba Symboli: *Sedet ad dexteram Dei Patris*, quæ ex Scripturis excerpta sunt. (1) Act. vii, 55.

(2) Non autem hic duntaxat *sedens a dextris Dei* significatur, sed et Marc. xii, 36, et xiv, 62; Matth. xxii, 44 et xxvi, 64; Luc. xx, 42 et xxii, 69, et Act. ii, 34, conformiter ad Ps. cix, 1, ex quo etiam Luc. xx, Marc. xii, Matth. xxii usurpatur, ut et Coloss. iii, 1; Hebr. i, 3 et 13, viii, 1, x, 12, vel ad dexteram majestatis, vel in dextera Dei, etc.

*nes in dextera tua usque in finem*. Unde Augustinus dicit <sup>3</sup>: "Sedet ad dexteram Patris. Sedere, habitare intelligite, quomodo dicimus de quocumque homine: In illa patria sedit per tres annos. Sic ergo credite Christum habitare in dextera Dei Patris; beatus enim est, et ipsius beatitudinis nomen est dextera Patris. "Alio modo dicitur Christus sedere ad dexteram Dei Patris, inquantum Patri conregnat, et ab eo habet judicariam potestatem; sicut ille qui considet regi ad dexteram, assidet ei in regnando, et judicando. Unde Augustinus dicit <sup>4</sup>: "Ipsam dexteram intelligite potestatem, quam accepit ille homo susceptus a Deo, ut veniat judicaturus, qui prius venerat judicandus. "

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Damascenus dicit <sup>5</sup>, "non localem dexteram Patris dicimus; qualiter enim qui incircumscriptibilis est, localem adipiscitur dexteram? Dexteram enim et sinistra eorum quæ circumscribuntur, sunt. Dexteram autem Patris dicimus gloriam et honorem divinitatis. "

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit, secundum quod sedere ad dexteram intelligitur corporaliter. Unde Augustinus dicit in quodam sermone De symb. <sup>6</sup>: "Si carnaliter acceperimus quod Christus sedet ad dexteram Patris, ille erit ad sinistram. Ibi autem, scilicet in æterna beatitudine, omnis dextera est, quia nulla est ibi miseria. "

Ad tertium dicendum, quod, sicut Gregorius dicit <sup>7</sup>, "sedere judicantis est, stare vero pugnantis vel adjuvantis. Stephanus ergo in labore certaminis positus stantem vidit, quem adiutorem habuit. Sed hunc post ascensionem Marcus sedere describit, quia post ascensionis suæ gloriam iudex in fine videbitur. "

**ART. II. — UTRUM SEDERE AD DEXTERAM PATRIS CONVENIAT CHRISTO, SECUNDUM QUOD EST DEUS** <sup>8</sup>.

De his etiam Hebr. i, lect. 3, col. 1, et lect. 6 princ. et ad Hebr. viii, lect. 7, col. 1 et col. 4.

Ad secundum sic proceditur. 1. Vide-

(3) De symbolo, lib. i, cap. 4, in princ.

(4) In alio serm. De symb., lib. ii, c. 7, a princ.

(5) Orth. fid. lib. iv, cap. 2.

(6) Scilicet lib. i, cap. 4, ante med.

(7) In hom. Ascens., 29 in Evang., a med.

(8) Dicit ipse Christus se ad dexteram Patris sedere (Matth. xxii): *Quid vobis videtur de Christo? cujus filius est? dicunt ei: David. At illis: Quomodo ergo David in Spiritu vocat eum Dominum dicens: Dixit Dominus Domino meo: sede a dextris meis?*



tur quod sedere ad dexteram Patris non conveniat Christo secundum quod est Deus. Christus enim, secundum quod est Deus, est dextera Patris. Sed non videtur idem esse dextera alicujus, et illè qui sedet ad dexteram ejus. Ergo Christus, secundum quod est Deus, non sedet ad dexteram Patris.

2. Præterea, Marci ult., 19 dicitur quod *Dominus Jesus assumptus est in cælum et sedet a dextris Dei*. Christus autem non est assumptus in cælum, secundum quod est Deus. Ergo etiam neque secundum quod Deus, sedet a dextris Dei.

3. Præterea, Christus, secundum quod Deus, est æqualis Patri et Spiritui sancto. Ergo si Christus, secundum quod Deus, sedet ad dexteram Patris, pari ratione Spiritus sanctus sedebit ad dexteram Patris et Filii, et ipse Pater ad dexteram Filii et Spiritus sancti, quod nusquam invenitur.

Sed *contra* est quod Damascenus dicit<sup>1</sup>, quod dexteram Patris " dicimus gloriam et honorem Divinitatis, " in qua Filius Dei extitit ante sæcula ut Deus, et Patri consubstantialis.

CONCLUSIO. — Christus, secundum quod Deus, convenienter dicitur ad dexteram Dei Patris sedere, inquantum habet unam cum Patre deitatis gloriam, et beatitudinem et judicariam potestatem.

Respondeo dicendum quod, ut ex prædictis patet (art. præc.), nomine dexterae tria intelligi possunt: uno modo, secundum Damascenum, " gloria divinitatis; " alio modo, secundum Augustinum<sup>2</sup>, " beatitudo Patris; " tertio modo, secundum eundem<sup>3</sup>, " judicaria potestas. " Sessio autem, ut dictum est (art. præc.), vel habitationem, vel regiam, seu judicariam dignitatem designat. Unde sedere ad dexteram Patris, nihil aliud est quam simul cum Patre habere gloriam divinitatis, et beatitudinem, et judicariam potestatem, et hoc immutabiliter et regaliter. Hoc autem convenit Filio Dei secundum quod Deus. Unde manifestum est quod Christus, secun-

dum quod Deus, sedet ad dexteram Patris; ita tamen quod hæc præpositio *ad*, quæ transitiva est<sup>4</sup>, solam distinctionem personalem importat, et originis ordinem, non autem gradum naturæ vel dignitatis, qui nullus est in divinis personis, ut in prima parte habitum est (qu. XLII, art. 3).

Ad primum ergo dicendum quod Filius Dei dicitur dextera Patris appropriate, per modum quo etiam dicitur virtus Patris; sed dextera Patris, secundum tres significationes prædictas, est aliquid commune tribus personis.

Ad secundum dicendum, quod Christus, secundum quod homo, est assumptus ad divinum honorem, qui in prædicta sessione designatur; sed tamen ille honor divinus convenit Christo, inquantum est Deus, non per aliquam assumptionem, sed per æternam originem.

Ad tertium dicendum, quod nullo modo potest dici quod Pater sedeat ad dexteram Filii vel Spiritus sancti; quia Filius et Spiritus sanctus trahunt originem a Patre, et non e converso. Sed Spiritus sanctus proprie potest dici sedere ad dexteram Patris vel Filii, secundum sensum prædictum, licet secundum quamdam appropriationem attribuaturs Filio, cui appropriatur æqualitas, sicut dicit Augustinus<sup>5</sup>, quod " in Patre est unitas, in Filio æqualitas, in Spiritu sancto unitatis æqualitatisque connexio. "

**ART. III. — UTRUM SEDERE AD DEXTERAM PATRIS CONVENIAT CHRISTO SECUNDUM QUOD HOMO**<sup>6</sup>.

De his etiam locis sup. inductis.

Ad tertium sic proceditur: 1. Videtur quod sedere ad dexteram Patris non conveniat Christo, secundum quod homo. Ut enim Damascenus dicit<sup>7</sup>, " dexteram Patris dicimus gloriam et honorem divinitatis. " Sed honor et gloria divinitatis non convenit Christo, secundum quod homo. Ergo videtur quod Christus, secundum quod homo, non sedeat ad dexteram Patris.

(1) Orth. fid. lib. iv, cap. 2.  
(2) Lib. cont. serm. Arian. cap. 12, et lib. i de Symb. cap. 4. (3) Ibid. et sup. Psal. cix.

(4) Propositio transitiva ea est quæ indicat transitum ab uno ad aliud. Hinc grammatici dicunt: " Constructio transitiva exigit diversitatem constructi saltem secundum rationem. "

(5) De doctr. christ. lib. iv, cap. 5, in fin.

(6) Affirmative respondet S. Doctor secundum illud (Apoc. vi): *Dignus est Agnus qui occisus est accipere virtutem, et divinitatem, et sapientiam, et fortitudinem, et honorem, et gloriam, et benedictionem. Omnes audivi dicentes sedenti in throno et agno: Benedictio, et honor, et gloria, et potestas, in sæcula sæculorum.*

(7) Orth. fid. lib. iv, cap. 2.

2. Præterea, sedere ad dexteram regnantis subjectionem excludere videtur; quia qui sedet ad dexteram regnantis, quodammodo illi conregnat. Christus autem, secundum quod homo, est subjectus Patri, ut dicitur I. Corinth. xv. Ergo videtur quod Christus, secundum quod homo, non sit ad dexteram Patris.

3. Præterea, Rom. viii, super illud: *Qui est ad dexteram Dei*, exponit Glossa<sup>1</sup>, id est, "æqualis Patri in honore, quo Deus Pater est;," vel ad dexteram Patris, id est, "in potioribus bonis Dei.," Et super illud Hebr. i: *Sedet ad dexteram maiestatis in excelsis*, Glossa interl., id est, "ad æqualitatem Patris super omnia, et loco, et dignitate.," Sed esse æqualem Deo non convenit Christo, secundum quod homo; nam secundum hoc ipse dicit<sup>2</sup>: *Pater major me est*. Ergo videtur quod sedere ad dexteram Patris non conveniat Christo, secundum quod homo.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit in sermone De symbolo<sup>3</sup>: "Ipsam dexteram intelligite potestatem quam accepit ille homo susceptus a Deo, ut veniat iudicaturus, qui prius venerat iudicandus.,"

CONCLUSIO. — Christus, secundum quod Deus, sedere dicitur ad dexteram Patris, prout unam cum illo naturam habet, secundum quod homo autem, sedet ad illius dexteram, ut homo divinum denotat suppositum, eodem dignum honore in natura assumpta, et in potioribus bonis Patris constitutum.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. præc.), nomine dexteræ Patris intelligitur vel ipsa gloria deitatis ipsius, vel beatitudo æterna ejus, vel potestas judiciaria et regalis. Hæc autem præpositio *ad* quemdam accessum ad dexteram designat; in quo designatur convenientia cum quadam distinctione, ut supra dictum est (art. præc.). Quod quidem potest esse tripliciter: uno modo, ut sit convenientia in natura, et distinctio in persona; et sic Christus, secundum quod Filius Dei, sedet ad dexteram Patris, quia habet eandem naturam cum Patre; unde prædicta conveniunt essentialiter Filio, sicut et Patri; et hoc est esse in æqualitate Patris.

(1) Interl. et ord. Ambros.

(2) Joan. xiv, 28.

(3) Scil. De symbolo, lib. ii, cap. 7, a princ.

Alio modo secundum gratiam unionis, quæ importat e converso distinctionem naturæ et unitatem personæ. Et secundum hoc Christus, secundum quod homo, est Filius Dei, et per consequens sedens ad dexteram Patris, ita tamen quod *ly secundum quod* non designet conditionem naturæ, sed unitatem suppositi, ut supra dictum est (quæst. xvi, art. 10). Tertio modo potest prædictus accessus intelligi secundum gratiam habitualem, quæ abundantior est in Christo præ omnibus aliis creaturis, intantum quod ipsa natura humana in Christo est beatior cæteris creaturis, et super omnes alias creaturas habens regiam et judiciariam potestatem. — Sic igitur si *ly secundum quod* designet conditionem naturæ, Christus, secundum quod Deus, sedet ad dexteram Patris, id est, in æqualitate Patris; secundum autem quod homo, sedet ad dexteram Patris, id est, in bonis paternis potioribus præ cæteris creaturis, id est, in majori beatitudine, et habens judiciariam potestatem<sup>4</sup>. Si vero *ly secundum quod* designet unitatem suppositi, sic etiam secundum quod homo, sedet ad dexteram Patris, secundum æqualitatem honoris, inquantum scilicet eodem honore veneramur ipsum Filium Dei cum natura assumpta, ut supra dictum est (quæst. xxv, art. 1).

Ad *primum* ergo dicendum, quod humanitas Christi secundum conditiones suæ naturæ non habet gloriam vel honorem deitatis, quam tamen habet ratione personæ cui unitur. Unde ibidem Damascenus subdit: "In qua,," scilicet gloria deitatis, "Dei Filius existens ante sæcula, ut Deus, et Patri consubstantialis, sedet conglorificata carne ejus; adoratur enim una adoratione cum carne sua ab omni creatura.,"

Ad *secundum* dicendum, quod Christus, secundum quod homo, subjectus est Patri, prout *ly secundum quod* designat conditionem naturæ: et secundum hoc non competit ei sedere ad dexteram Patris, secundum rationem æqualitatis, secundum quod est homo. Sic autem competit ei sedere ad dexteram Patris, secundum quod per hoc designatur ex-

(4) Unde in festo Ascensionis a sacerdote in sacro missæ canone dicitur: "Filius Dei unitam sibi fragilitatis nostræ substantiam in gloriæ Patris dextera collocasse.,"



cellentia beatitudinis, et iudiciaria potestas super omnem creaturam.

Ad *tertium* dicendum, quod esse in æqualitate Patris non pertinet ad ipsam naturam humanam Christi, sed solum ad personam assumentem; sed esse in potioribus bonis Dei, secundum quod importat excessum aliarum creaturarum, convenit etiam ipsi naturæ assumptæ.

**ART. IV. — UTRUM**

SEDERE AD DEXTERAM PATRIS  
SIT PROPRIUM CHRISTI.

De his etiam Sent. III, dist. 22, quæst. III, art. 4, quæst. III.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod sedere ad dexteram Patris non sit proprium Christi. Dicit enim Apostolus <sup>1</sup>, quod *Deus conresuscitavit nos, et consedere fecit in cælestibus in Christo Jesu*. Sed resuscitari non est proprium Christi. Ergo etiam pari ratione nec sedere ad dexteram Dei in exelsis.

2. Præterea, sicut Augustinus dicit <sup>2</sup>, "Christum sedere ad dexteram Patris, hoc est habitare in ejus beatitudine." Sed hoc multis aliis convenit. Ergo videtur quod sedere ad dexteram Patris non sit proprium Christi.

3. Præterea, ipse dicit <sup>3</sup>: *Qui vicerit, dabo ei sedere mecum in throno meo, sicut et ego vici, et sedi cum Patre meo in throno ejus*. Sed per hoc sedet Christus ad dexteram Patris quod sedet in throno ejus. Ergo etiam alii qui vincunt, sedent ad dexteram Patris.

4. Præterea, Dominus <sup>4</sup> dicit <sup>5</sup>: *Sedere aut dexteram meam, vel sinistram, non est meum dare vobis, sed quibus paratum est a Patre meo*. Hoc autem frustra diceretur, nisi esset aliquibus paratum. Non ergo sedere ad dexteram convenit soli Christo.

Sed *contra* est quod dicitur Hebr. I, 13: *Ad quem angelorum dixit aliquando: Sede a dextris meis*, id est, in meis bonis potioribus, vel mihi secundum divinitatem æqualis? quasi dicat, ad nullum. Sed angeli sunt superiores aliis creaturis. Ergo multo magis nulli alii convenit sedere ad dexteram Patris quam Christo.

CONCLUSIO. — Soli Christo, non an-

gelo vel homini convenit ad dexteram Dei Patris sedere, eum solus sit in natura Patri æqualis secundum divinitatem, et in excellentissima bonorum Patris possessione super omnes creaturas constitutus, inquantum homo.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. 1, 2 et 3 præc.), Christus dicitur sedere ad dexteram Patris, inquantum secundum naturam divinam est in æqualitate Patris, secundum autem humanam naturam in excellenti possessione divinorum bonorum præ cæteris aliis creaturis. Utrumque autem soli Christo convenit. Unde nulli alii nec angelo, nec homini convenit sedere ad dexteram Patris, nisi soli Christo.

Ad *primum* ergo dicendum, quod quia Christus est caput nostrum, illud quod collatum est Christo, est etiam nobis in ipso collatum. Et propter hoc quia ipse jam resuscitatus est, dicit Apostolus quod Deus nos quodammodo ei conresuscitavit, qui tamen in nobis ipsis nondum sumus resuscitati, sed resuscitandi, secundum illud Rom. VII, 11: *Qui suscitavit Jesum a mortuis, vivificabit et mortalia corpora nostra*; et secundum eundem modum loquendi subdit Apostolus, quod *consedere nos fecit in cælestibus*, scilicet in hoc ipso quod caput nostrum, quod est Christus, ibi sedet.

Ad *secundum* dicendum, quod quia dextera est divina beatitudo, sedere in dextera non significat simpliciter esse in beatitudine, sed habere beatitudinem eum quadam dominativa potestate, et quasi propriam et naturalem; quod soli Christo convenit, nulli autem alii creaturæ. Potest tamen dici quod omnis sanctus qui est in beatitudine, est ad dexteram Dei constitutus: unde et dicitur Matth. XXV, 33, quod *statuet oves a dextris*.

Ad *tertium* dicendum, quod per thronum significatur iudiciaria potestas quam Christus habet a Patre; et secundum hoc dicitur sedere in throno Patris. Alii autem sancti habent eam a Christo; et secundum hoc dicuntur in throno Christi sedere, secundum illud Matth. XIX, 28: *Sedebitis et vos super sedes duodecim, iudicantes duodecim tribus Israel*.

(1) Ephes. II, 6.

(2) De symbolo, lib. I, cap. 4, ante med.

(3) Apoc. III, 21. — Seu dici jubet angelo Laodiceæ, id est, episcopo, ut ibi præter cætera videre est.

(4) Matth. XX, 23.

(5) Zebedæi filiis prima in ejus regno loca per matrem suam postulantes, ut unus ad dexteram, alius ad sinistram sedeat.

Ad quartum dicendum, quod, sicut Chrysostomus dicit <sup>1</sup>, "locus ille, id est, consessus dexteræ, "inuius est omnibus non solum hominibus, sed etiam angelis; sicut enim præcipuum <sup>2</sup> unigeniti ponit Paulus dicens: *Ad quem autem angelorum dixit unquam: Sede a dextris meis?* Dominus ergo non quasi existentibus quibusdam qui sessuri sunt, sed condescendens interrogantium supplicationi <sup>3</sup> respondit; hoc enim unum solum quærebant præ aliis, stare apud ipsum. — Potest tamen dici quod petebant filii Zebedæi excellentiam habere præ aliis in participando iudiciariam potestatem ejus; unde non petebant quod sederent ad dexteram vel sinistram Patris, sed ad dexteram vel sinistram Christi.

### QUESTIO LIX.

#### DE JUDICIARIA POTESTATE CHRISTI, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de iudiciaria potestate Christi; et circa hoc quaeruntur sex: 1. Utrum iudiciaria potestas sit attribuenda Christo. — 2. Utrum conveniat sibi, secundum quod est homo. — 3. Utrum eam fuerit ex meritis adeptus. — 4. Utrum ejus potestas iudiciaria sit universalis respectu omnium hominum. — 5. Utrum præter iudicium quod agit in hoc tempore, sit expectandum aliud universale iudicium futurum per ipsum. — 6. Utrum ejus iudiciaria potestas etiam ad angelos se extendat. — De executione autem finalis iudicii convenientius agetur cum considerabimus de his quæ pertinent ad finem mundi (in Suppl. qu. LXXXVIII et seq.); nunc autem sufficit ea sola tangere quæ pertinent ad Christi dignitatem.

#### ART. I. — UTRUM JUDICIARIA POTESTAS SIT SPECIALITER CHRISTO ATTRIBUENDA <sup>4</sup>.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod iudiciaria potestas non sit specialiter attribuenda Christo. Iudicium enim aliquorum videtur pertinere ad dominum; unde dicitur Rom. xiv, 4: *Tu quis es, qui iudicas alienum servum?* Sed esse dominum creaturarum, est commune toti Trinitati. Non ergo specialiter debet attribui Christo iudiciaria potestas.

2. Præterea, Danielis vii, 9 dicitur: *Antiquus dierum sedit*; et postea subdi-

tur: *Judicium sedit, et libri aperti sunt.* Sed antiquus dierum intelligitur Pater; quia, ut Hilarius dicit <sup>5</sup>, "in Patre est æternitas." Ergo iudiciaria potestas magis est attribuenda Patri quam Christo.

3. Præterea, ejusdem videtur esse iudicare cujus est arguere. Sed arguere pertinet ad Spiritum sanctum; dicit enim Dominus <sup>6</sup>: *Cum autem venerit ille, scilicet Spiritus sanctus, arguet mundum de peccato, et de justitia, et de iudicio.* Ergo iudiciaria potestas magis debet attribui Spiritui sancto quam Christo.

Sed contra est quod dicitur Act. x, 42 de Christo: *Hic est qui constitutus est a Deo iudex vivorum et mortuorum* <sup>7</sup>.

CONCLUSIO. — Cum Christus sit sapientia genita et veritas a Patre procedens, ipsum perfecte repræsentans, illi soli convenit iudiciaria potestas.

Respondeo dicendum quod ad iudicium faciendum tria requiruntur; primo quidem potestas subditos coercendi; unde dicitur Eccli. vii, 6: *Noli quærere fieri iudex, nisi valeas virtute irrumpere iniquitates.* Secundo requiritur rectitudinis zelus, ut scilicet aliquis non ex odio vel livore, sed ex amore justitiæ iudicium proferat, secundum illud Proverb. iii, 12: *Quem enim diligit Dominus, corripit, et quasi pater in filio complacet sibi.* Tertio requiritur sapientia, secundum quam formatur iudicium; unde dicitur Eccli. xi, 1: *Iudex sapiens iudicabit populum suum.* Prima autem duo præexiguntur ad iudicium; sed proprie tertium est, secundum quod accipitur forma iudicii, quia ipsa ratio iudicii est lex sapientiæ vel veritatis, secundum quam iudicatur. Et quia Filius est sapientia genita <sup>8</sup>, et veritas a Patre procedens, et ipsum perfecte repræsentans, ideo proprie iudiciaria potestas attribuitur Filio Dei. Unde Augustinus dicit <sup>9</sup>: "Hæc est incommutabilis illa veritas, quæ lex omnium artium recte dicitur, et ars omnipotentis artificis. Ut au-

(1) Sup. Matth. hom. LXVI, inter princ. et med.

(2) Ex græco ἐξαιρετον, ubi subintelligi debet privilegium quod latinus interpres addit.

(3) Al., *suspicioni*; sic tamen potiores Mss. et editi passim.

(4) Specialiter in hac quæstione idem sonat ac secundum appropriationem. S. Doctor hic interpretatur hæc verba symboli: "Iterum venturus est iudicare vivos et mortuos."

(5) De Trin. lib. ii, circa princ.

(6) Joan. xvi, 8.

(7) Iluc quoque pertinere potest quod dicitur Joan. v, *Patrem omne iudicium dæisse Filio*, ut patet ex dictis ad finem in corp. articuli.

(8) Per appropriationem quidem prout sapientia, sed per proprietatem prout genita, ut suo loco dictum est (part. I. quæst. xxxiv, art. 1 ad 2).

(9) Lib. De vera relig. cap. 31.



tem nos et omnes animæ rationales secundum veritatem de inferioribus recte judicamus, sic de nobis, quando eidem co-hæremus, sola ipsa veritas judicat; de ipsa vero nec Pater; non enim minor est quam ipse. Et ideo quæ Pater judicat, per ipsam judicat. „ Et postea concludit: „ Pater ergo non judicat quemquam, sed omne iudicium dedit Filio. „

Ad *primum* ergo dicendum, quod ex illa ratione probatur quod judiciaria potestas sit communis toti Trinitati, quod verum est; sed tamen per quamdam appropriationem judiciaria potestas attribuitur Filio, ut dictum est (in corp.).

Ad *secundum* dicendum, quod, sicut Augustinus dicit <sup>1</sup>, Patri attribuitur æternitas propter commendationem principii quod importatur in ratione æternitatis. Ibidem etiam Augustinus dicit quod Filius est ars Patris. Sic igitur auctoritas judicandi attribuitur Patri, inquantum est principium Filii, sed ipsa ratio iudicii attribuitur Filio, qui est ars et sapientia Patris, ut scilicet sicut Pater facit omnia per Filium, inquantum est ars ejus, ita etiam judicet omnia per Filium, inquantum est sapientia et veritas ejus. Et hoc significatur in Daniele, ubi primo dicitur quod *Antiquus dierum sedit*; et postea subditur quod *Filius hominis pervenit usque ad Antiquum dierum, et dedit ei potestatem, et honorem et regnum*; per quod datur intelligi quod auctoritas judicandi est apud Patrem, a quo Filius accepit potestatem judicandi.

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut Augustinus dicit <sup>2</sup>, „ ita dixit Christus quod Spiritus sanctus arguet mundum de peccato, tanquam diceret: Ille diffundet in cordibus vestris charitatem; sic enim timore depulso, arguendi habebitis libertatem. „ Sic ergo Spiritui sancto attribuitur iudicium, non quantum ad iudicii rationem, sed quantum ad affectum judicandi quem homines habent <sup>3</sup>.

**ART. II. — UTRUM JUDICIARIA POTESTAS CONVENIAT CHRISTO, SECUNDUM QUOD EST HOMO.**

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod judiciaria potestas non conveniat Christo, secundum quod est homo. Dicit enim Augustinus <sup>4</sup>, quod „ iudicium attribuitur Filio, inquantum est ipsa lex primæ veritatis. „ Sed hoc pertinet ad Christum, secundum quod est Deus. Ergo judiciaria potestas non convenit Christo, secundum quod est homo, sed secundum quod est Deus.

2. Præterea, ad judiciariam potestatem pertinet præmiare bene agentes, sicut et punire malos. Sed præmium bonorum operum est beatitudo æterna, quæ non datur nisi a Deo; dicit enim Augustinus <sup>5</sup>, quod „ participatione Dei fit anima beata, non autem participatione animæ sanctæ. „ Ergo videtur quod judiciaria potestas non conveniat Christo, secundum quod est homo, sed secundum quod est Deus.

3. Præterea, ad judiciariam Christi potestatem pertinet judicare occulta cordium, secundum illud I. Corinth. iv, 5: *Nolite ante tempus judicare, quoadusque veniat Dominus, qui et illuminabit abscondita tenebrarum, et manifestabit consilia cordium*. Sed hoc pertinet ad solam virtutem divinam, secundum illud Jerem. xvii, vers. 9: *Pravum est cor hominis <sup>6</sup> et inscrutabile; quis cognoscet illud? ego Dominus scrutans corda, et probans renes, et qui do unicuique juxta viam suam*. Ergo judiciaria potestas non convenit Christo, secundum quod est homo, sed secundum quod est Deus.

Sed *contra* est quod dicitur Joan. v, 27: *Potestatem dedit ei iudicium facere, quia Filius hominis est <sup>7</sup>*.

**CONCLUSIO.** — Cum Christus, secundum quod homo, caput sit totius Ecclesiæ, ei, secundum quod homo, convenit habere judiciariam potestatem.

Respondeo dicendum quod Chrysostomus <sup>8</sup> sentire videtur quod judiciaria potestas non conveniat Christo, secundum quod est homo, sed solum secundum quod est Deus. Unde auctoritatem Joannis inductam sic exponit: „ Potestatem dedit ei iudicium facere; „ et postea subditur: „ Quia Filius hominis est, nolite mirari hoc; non enim propterea suscepit iudicium, quoniam homo est, sed quia ineffabilis Dei Filius est, propter-

(1) De Trin. lib. vi, cap. 10, circa princ.

(2) Super Joan. tract. 95, inter princ. et med.

(3) Pium utique, justum, sanctum, ut rectum iudicium judicent et arguant in æquitate, non secundum faciem vel personam.

(4) In lib. De vera relig. implic. cap. 31.

(5) Sup. Joan. tract. 23, inter princ. et med.

(6) Vulgata, cor omnium.

(7) Eodem pertinent alia Scripturæ loca (Act. x et xvii; II. Cor. v; I. Thess. iv).

(8) Super Joan. hom. xxxviii, parum ante med.

ea judex est. Quia vero ea quæ dicebantur erant majora quam secundum hominem, ideo hanc opinionem solvens dixit: Ne miremini, quia Filius hominis est; etenim ipse est etiam Filius Dei. „ Quod quidem probat per resurrectionis effectum; unde subdit: *Quia venit hora, in qua omnes qui in monumentis sunt, audient vocem Filii Dei.* — Sciendum tamen quod quamvis apud Deum remaneat primæva auctoritas judicandi, hominibus tamen committitur a Deo judiciaria potestas respectu eorum qui eorum jurisdictioni subjiciuntur. Unde dicitur Deuter. 1, 16: *Quod justum est judicate;* et postea subditur: *Quia Dei est judicium,* cujus scilicet auctoritate vos judicatis. Dictum est autem supra (quæst. viii, art. 1 et 3) quod Christus etiam in natura humana est caput totius Ecclesiæ, et quod sub pedibus ejus Deus omnia subjecit. Unde ad eum pertinet, etiam secundum naturam humanam, habere judiciariam potestatem. — Propter quod Augustinus<sup>1</sup> auctoritatem prædicitam Evangelii sic dicit esse intelligendam: „Potestatem dedit ei judicium facere, quia Filius hominis est, „ non quidem propter conditionem naturæ, quia sic „ omnes homines hujusmodi potestatem haberent, „ ut Chrysostomus objicit<sup>2</sup>; sed hoc pertinet ad gratiam capitis, quam Christus in humana natura accepit. — Competit autem Christo hoc modo secundum humanam naturam judiciaria potestas propter tria: primo quidem propter convenientiam et affinitatem ipsius ad homines; sicut enim Deus per causas medias, tanquam propinquiores effectibus, operatur, ita judicat per hominem Christum homines, ut sit suavius judicium hominibus. Unde Apostolus dicit<sup>3</sup>: *Non habemus pontificem, qui non possit compati infirmitatibus nostris, tentatorem per omnia pro similitudine absque peccato. Adeamus ergo cum fiducia ad thronum gratiæ ejus.* Secundo quia in finali judicio, ut Augustinus dicit<sup>4</sup>, erit resurrectio corporum mortuorum, quæ suscitabit Deus per Filium hominis; sicut per eundem Christum suscitatur animas, inquantum est

Filius Dei. Tertio quia, ut Augustinus dicit<sup>5</sup>, „rectum erat ut judicandi viderent judicem. Judicandi autem erant boni et mali. Restabat ergo ut in judicio forma servi et bonis et malis ostenderetur, forma Dei solis bonis servaretur<sup>6</sup>. „

Ad primum ergo dicendum, quod judicium pertinet ad veritatem sicut ad regulam judicii; sed ad hominem, qui est veritate imbutus, pertinet, secundum quod est unum quodammodo cum ipsa veritate, quasi quædam lex et quædam justitia animata. Unde et ibidem Augustinus introducit quod dicitur I. Cor. ii, 15: *Spiritualis judicat omnia.* Anima autem Christi præ cæteris creaturis magis fuit unita veritati, et magis ea repleta, secundum illud Joan. i, vers. 14: *Vidimus eum plenum gratiæ et veritatis.* Et secundum hoc ad animam Christi maxime pertinet omnia judicare.

Ad secundum dicendum, quod solius Dei est sui participatione animas beatitas facere; sed adducere homines ad beatitudinem convenit Christo, inquantum est caput et auctor salutis eorum, secundum illud Hebr. ii, 10: *Qui multos filios in gloriam adduxerat, auctorem salutis eorum per passionem consummari.*

Ad tertium dicendum, quod cognoscere occulta cordium, et dijudicare, perse quidem pertinet ad solum Deum; sed ex fluentia divinitatis ad animam Christi, convenit etiam ei cognoscere et judicare occulta cordium, ut supra dictum est, cum de scientia Christi ageretur (quæst. x, art. 2). Et ideo dicitur Rom. ii, 16: *In die cum judicabit Deus occulta hominum.... per Jesum Christum.*

### ART. III. — UTRUM CHRISTUS EX MERITIS ADEPTUS FUERIT JUDICIARIAM POTESTATEM.

De his etiam Sent. iv, dist. 8, quæst. i, art. 1, et Cont. gent. lib. iv, cap. 95 princ. et Opusc. ii, cap. 249.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non ex meritis fuerit adeptus judiciariam potestatem. Judiciaria enim potestas consequitur regiam dignitatem, secundum illud Proverb. xx, 8: *Rex qui sedet in solio judicii, dissipat omne malum intuitu suo.* Sed

(6) Ex his patet Christum habere potestatem judiciariam, quæ dicitur excellentior propter unionem naturæ humanæ ad Verbum, sed non potestatem supremam quæ Deo propria est.

(7) Cf. circa hanc quæstionem supplem. (q. lx, art. 1).

(1) Tract. 19 in Joan., a med.

(2) Loc. sup. cit.

(3) Hebr. iv, 15.

(4) Super Joan. tract. 23, ante med.

(5) In lib. De verbis Domini, serm. ult., cap. 7, a med.



regiam dignitatem Christus obtinuit absque meritis; competit enim ei ex hoc ipso quod est unigenitus Dei; dicitur enim Luc. i, 32: *Dabit ei Dominus Deus sedem David patris ejus, et regnabit in domo Jacob in æternum.* Ergo Christus judiciariam potestatem non obtinuit ex meritis.

2. Præterea, sicut dictum est (art. præc.), judiciaria potestas competit Christo, inquantum est caput nostrum. Sed gratia capitis non competit Christo ex meritis, sed consequitur personalem unionem divinæ et humanæ naturæ, secundum illud Joan. i, 14: *Vidimus gloriam ejus, quasi unigeniti a Patre, plenam gratiæ et veritatis; et de plenitudine ejus nos omnes accepimus;* quod pertinet ad rationem capitis. Ergo videtur quod Christus non habuerit ex meritis judiciariam potestatem.

3. Præterea, Apostolus dicit <sup>1</sup>: *Spiritualis judicat omnia.* Sed homo efficitur spiritualis per gratiam, quæ non est ex meritis; *alioquin jam non esset gratia*, ut dicitur Rom. xi, 6. Ergo videtur quod judiciaria potestas non conveniat nec Christo, nec aliis ex meritis, sed ex sola gratia.

Sed *contra* est quod dicitur Job xxxvi, vers. 17: *Causa tua quasi impii judicata est; causam judiciumque recipies;* et Augustinus dicit in lib. De verbis Domini <sup>2</sup>: “Sedebit judex, qui stetit sub iudice; damnabit veros <sup>3</sup> reos, qui falso factus est reus.”

CONCLUSIO. — Quoniam judiciaria potestas debeat Christo propter divinam personam et capitis dignitatem, et gratiæ plenitudinem. eam tamen promeruit, ut secundum Dei justitiam judex esset, qui pro justitia pugnavit et vicit.

Respondeo dicendum quod nihil prohibet unum et idem deberi alicui ex causis diversis; sicut gloria corporis resurgentis debita fuit Christo non solum propter congruentiam divinitatis, et propter gloriam animæ, sed etiam ex merito humilitatis passionis. Et simi-

liter dicendum est quod judiciaria potestas homini Christo competit et propter divinam personam, et propter capitis dignitatem, et propter plenitudinem gratiæ habitualis; et tamen etiam ex merito eam obtinuit <sup>4</sup>, ut scilicet secundum Dei justitiam judex esset qui pro Dei justitia pugnavit, et vicit, et injuste judicatus est. Unde ipse dicit <sup>5</sup>: *Ego vici et sedi in throno Patris mei.* In throno autem intelligitur judiciaria potestas, secundum illud Psal. ix, 5: *Sedisti super thronum, qui judicas justitiam.*

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de judiciaria potestate, secundum quod debetur Christo ex ipsa unione ad Verbum Dei.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit ex parte gratiæ capitis.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit ex parte gratiæ habitualis, quæ est perfectiva animæ Christi. Per hoc tamen quod his modis debetur Christo judiciaria potestas, non excluditur quin debeat ei ex merito,

#### ART. IV. — UTRUM CHRISTO CONVENIAT JUDICIARIA POTESTAS QUANTUM AD OMNES RES HUMANAS <sup>6</sup>.

De his etiam quol. x, art. 2 corp.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod ad Christum non pertineat judiciaria potestas quantum ad omnes res humanas. Ut enim legitur Luc. xii, 13, cum quidam de turba Christo diceret: *Dic fratri meo ut dividat mecum hæreditatem*, ille respondit: *Homo, quis me constituit judicem aut divisorem super vos?* Non ergo habet judicium super omnes res humanas.

2. Præterea, nullus habet judicium nisi super ea quæ sunt sibi subjecta. Sed Christo nondum videmus omnia esse subjecta, ut dicitur Hebr. ii. Ergo videtur quod Christus non habeat super omnes res humanas judicium.

3. Præterea, Augustinus dicit <sup>7</sup>, quod “ad judicium divinum pertinet hoc quod interdum boni affliguntur in hoc mundo, et interdum prosperantur, et similiter

(1) I. Cor. ii, 15.

(2) Serm. ult. cap. 7, circa med.

(3) Ita cum Mss. Nicolajus. Al., *vere*; Item *vero*.

(4) Et quantum ad usum qui erit in fine sæculi, et quantum ad manifestationem quæ cæpit ab ejus resurrectione.

(5) Apoc. iii, 2<sup>1</sup>

(6) Ex Scripturis patet potestatem Christi judiciariam ad res minimas spectaturam (Matth. xv): *De omni verbo otioso, quod locuti fuerint homines, reddent rationem in die judicii.* (Rom. ii): *Judicabit Deus occulta hominum per Jesum Christum.* (Coloss. ii): *Omnia quæ sunt, adducet Deus in judicium pro omni errato.*

(7) De civ. Dei lib. xx. cap. 2, circa med.

mali. „ Sed hoc fuit etiam ante Christi incarnationem. Ergo non omnia judicia Dei circa res humanas pertinent ad iudiciariam potestatem Christi.

Sed *contra* est quod dicitur Joan. v, vers. 22: *Pater omne iudicium dedit Filio.*

**CONCLUSIO.** — Cum Christus Dei Verbum sit, quo Pater omnia facit, et anima ipsius sit divinitate plena, perspicuum est, ad iudiciariam Christi potestatem, tam secundum humanam, quam divinam naturam, omnes res humanas et alias quascumque pertinere.

Respondeo dicendum quod si de Christo loquamur secundum divinam naturam, manifestum est quod omne iudicium Patris pertinet ad Filium; sicut enim Pater facit omnia Verbo suo, ita et omnia iudicat Verbo suo. Si vero loquamur de Christo secundum naturam humanam, sic etiam manifestum est quod omnes res humanæ subduntur ejus iudicio. Et hoc manifestum est, primo quidem, si consideremus habitudinem animæ Christi ad Verbum Dei; si enim *spiritualis iudicat omnia*, ut dicitur I. Corinth. ii, 15, in quantum mens ejus Verbo Dei inhæret, multo magis anima Christi, quæ est plena veritate Verbi Dei, super omnia iudicium habet. — Secundo apparet idem ex merito mortis ejus: quia, ut dicitur Rom. xiv, 9, *in hoc Christus mortuus est et resurrexit, ut vivorum et mortuorum dominetur.* Et ideo super omnes habet iudicium; propter quod et Apostolus ibi subdit quod *omnes stabimus ante tribunal Christi*; et Dan. vii, 14 dicitur quod *dedit ei potestatem, et honorem, et regnum; et omnes populi, tribus et linguæ servient ei.* — Tertio apparet idem ex comparatione rerum humanarum ad finem humanæ salutis. Cuicumque enim committitur principale, committitur et accessorium. Omnes autem res humanæ ordinantur in finem beatitudinis, quæ est salus æterna, ad quam homines admittuntur, vel a qua etiam repelluntur iudicio Christi, ut patet Matth. xxv. Et

ideo manifestum est quod ad iudiciariam potestatem Christi pertinent omnes res humanæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc., arg. 1), iudiciaria potestas consequitur regiam dignitatem. Christus autem, quamvis esset rex constitutus a Deo, non tamen in terris vivens terrenum regnum temporaliter administrare voluit; unde ipse dicit *1*: *Regnum meum non est de hoc mundo.* Similiter etiam iudiciariam potestatem exercere noluit super res temporales, qui venerat homines ad divina transferre *2*. Unde Ambrosius *3* dicit: „ Bene terrena declinat, qui propter divina descendit; nec iudex dignatur esse litium, et arbiter facultatum, vivorum habens mortuorumque iudicium, arbitriumque meritum. „

Ad *secundum* dicendum, quod Christo sunt omnia subjecta quantum ad potestatem quam a Patre super omnia accepit, secundum illud Matth. ult., 18: *Data est mihi omnis potestas in cælo et in terra*; nondum tamen sunt omnia ei subjecta quantum ad executionem suæ potestatis: quod quidem erit in futuro, quando de omnibus voluntatem suam adimplebit, quosdam quidem salvando, quosdam autem puniendo.

Ad *tertium* dicendum, quod ante incarnationem hujusmodi judicia exercebantur per Christum, in quantum est Dei Verbum: cujus potestatis facta est particeps per incarnationem anima ei personaliter unita.

**ART. V.** — UTRUM POST JUDICIUM QUOD AGITUR IN PRÆSENTI TEMPORE, RESTET ALIUD JUDICIUM *4*.

De his etiam Sent. iv, dist. 47, quæst. i, art. 1, quæstionc. 1, et Cont. gent. lib. iv, cap. 95, et Op. ii, cap. 249, et Opusc. x, cap. 27, et Isa. xxx, lect. 3 princ.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod post iudicium quod in præsentī tempore agitur, non restet aliud iudicium generale. Post ultimam enim retributionem præmiorum et pœnarum frustra adhibetur iudicium. Sed in hoc præsentī tempore fit retributio præmio-

(1) Joan. xviii, 36.

(2) Ex his dictis videtur B. Thomas concedere Christo potestatem regalem et iudiciariam respectu rerum humanarum, et solum negare usum: cum tamen communior theologorum sententia habeat Christum nec in toto orbe, nec in aliqua ejus parte habuisse regnum temporale, ut ait ipse S. Doctor (quæst. xxxi, art. 2 ad 3, et Cat. aurea sup. cap. xviii Joan.).

(3) In hunc loc. Lucæ, ibidem.

(4) In hoc articulo S. Doctor refellit errorem gnosticorum, sadducæorum et flagellantium, qui negant iudicium universale, contra hæc verba symboli: „ Venturus est iudicare vivos et mortuos. „



rum et poenarum; dixit enim Dominus latroni in cruce <sup>1</sup>: *Hodie mecum eris in paradiso*; et Luc. xvi, 22 dicitur quod *mortuus est dives, et sepultus est in inferno*. Ergo frustra expectatur finale iudicium.

2. Præterea, Nahum i, 9 dicitur secundum aliam litteram <sup>2</sup>: *Non iudicabit Deus bis in idipsum*<sup>3</sup>. Sed in hoc tempore Dei iudicium exercetur et quantum ad temporalia, et quantum ad spiritualia. Ergo videtur quod non sit expectandum aliud finale iudicium.

3. Præterea, præmium et poena respondent merito et demerito. Sed meritum et demeritum non pertinent ad corpus, nisi in quantum est animæ instrumentum. Ergo nec præmium, seu poena debetur corpori, nisi propter animam. Non ergo requiritur aliud iudicium in fine, ad hoc quod homo præmiatur aut puniatur in corpore, præter illud quo nunc puniuntur aut præmiantur animæ.

Sed contra est quod dicitur Joan. xii, 48: *Sermo quem locutus sum, ille iudicabit eum in novissimo die*. Erit ergo quoddam iudicium in novissimo die, præter iudicium quod nunc agitur.

CONCLUSIO. — Cum de re aliqua mutabili ante plenam ejus consummationem, perfectum iudicium dari nequeat, præter iudicium quod in cujuslibet hominis morte fit, finale iudicium esse oportet in novissimo die.

Respondeo dicendum quod iudicium de aliqua re mutabili perfecte dari non potest ante ejus consummationem; sicut iudicium de aliqua actione, qualis sit, perfecte dari non potest, antequam sit consummata et in se et in suis effectibus: quia multæ actiones videntur esse utiles, quæ ex effectibus demonstrantur nocivæ; et similiter de homine aliquo iudicium perfecte dari non potest, quoad ejus vita terminetur, eo quod multipliciter potest mutari de bono in malum, aut e converso, vel de bono in melius, aut de malo in pejus. Unde Apostolus dicit <sup>4</sup> quod *hominibus statutum est semel mori; post hoc autem iudicium*. Sciendum tamen quod licet per mortem vita ho-

minis temporalis terminetur secundum se, remanet tamen ex futuris secundum quid dependens. Uno quidem modo, secundum quod adhuc vivit in memoriis hominum, in quibus quandoque contra veritatem remanet bonæ famæ vel malæ. Alio modo in filiis, qui sunt quasi aliquid patris, secundum illud Eceli. xxx, vers. 4: *Mortuus est pater ejus, et quasi non est mortuus, similem enim reliquit sibi post se*; et tamen multorum bonorum sunt mali filii, et e contrario. Tertio modo quantum ad effectum suorum operum; sicut ex deceptione Arii et aliorum seductorum pullulat infidelitas usque ad finem mundi; et usque tunc proficit fides ex prædicatione apostolorum. Quarto modo quantum ad corpus, quod quandoque honorificetur sepulture, quandoque vero relinquitur insepultum, et tandem incineratum omnino resolvitur. Quinto modo quantum ad ea in quibus homo suum affectum defixit, puta in quibuscumque temporalibus rebus, quarum quædam citius finiuntur, quædam diutius durant. Omnia autem hæc subduntur existimationi iudicii divini. Et ideo de his omnibus perfectum et manifestum iudicium haberi non potest, quamdiu hujus temporis cursus durat. Et propter hoc oportet esse finale iudicium in novissimo die, in quo perfecte id quod ad unumquemque hominem pertinet quocumque modo, perfecte et manifeste iudicetur.

Ad primum ergo dicendum, quod opinio <sup>5</sup> quorundam fuit quod animæ sanctorum non præmientur in cælo, nec animæ damnatorum puniantur in inferno usque ad diem iudicii; quod quidem apparet esse falsum ex hoc quod Apostolus <sup>6</sup> dicit: *Audemus, et bonam voluntatem habemus magis peregrinari a corpore, et præsentem esse ad Dominum*; quod est jam non ambulare per fidem, sed per speciem, ut patet ex his quæ subsequuntur. Hoc autem est videre Deum per essentiam, in quo consistit vita æterna<sup>7</sup>, ut patet Joan. xvii. Unde manifestum est animas a corporibus separatas esse in vita æterna. Et ideo dicendum est

(1) Luc. xxiii, 43. (2) Septuaginta Interpr.

(3) Vulgata: *Non consurget duplex tribulatio*.

(4) Hebr. ix, 27.

(5) Sententia illa erat tantum erronea, priusquam Ecclesia eam anathemate profligasset; nunc vero rejiceretur ut hæretica, siquidem concilium Florentinum dogma huic errori contrarium definivit (sess. ult.).

(6) II. Cor. v, 8.

(7) Juxta sensum vulgarem Augustini quem secutus est S. Thomas; quasi formalis locutio ista sit, vel formaliter intelligi debeat: *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te solum verum Deum, et quem misisti Jesum Christum*.

quod post mortem, quantum ad ea quæ sunt animæ, homo sortitur quemdam immutabilem statum; et ideo quantum ad præmium animæ non oportet ulterius differri iudicium. Sed quia quædam alia sunt ad hominem pertinentia, quæ toto temporis cursu aguntur, quæ non sunt aliena a divino iudicio, oportet iterum in fine temporis omnia hæc in iudicium adduci. Licet enim homo secundum hæc non mereatur neque demeratur, tamen pertinent ad aliquod ejus præmium vel pœnam. Unde oportet hæc omnia æstimari in finali iudicio.

Ad *secundum* dicendum, quod *Deus non judicabit bis in idipsum*, id est, secundum idem; sed secundum diversa non est inconveniens Deum bis judicare.

Ad *tertium* dicendum, quod licet præmium vel pœna corporis dependeat ex præmio vel pœna animæ, tamen quia anima non est mutabilis nisi per accidens, propter corpus, statim separata a corpore habet statum immutabilem, et accipit suum iudicium. Sed corpus remanet mutabilitati subjectum usque ad finem temporis: et ideo oportet quod tunc recipiat suum præmium vel pœnam in finali iudicio.

**ART. VI. — UTRUM  
JUDICIARIA POTESTAS CHRISTI  
SE EXTENDAT AD ANGELOS.**

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod potestas Christi judiciaria non se extendat ad angelos. Angeli enim tam boni quam mali iudicati sunt a principio mundi, quando quibusdam cadentibus per peccatum, alii sunt in beatitudine confirmati. Sed illi qui iudicati sunt, non indigent iterum iudicari. Ergo potestas judiciaria Christi non se extendit ad angelos.

2. Præterea, non est ejusdem judicare et iudicari. Sed angeli venient cum Christo iudicaturi, secundum illud Matth. xx, vers. 31: *Cum venerit Filius hominis in majestate sua; et omnes angeli cum eo*. Ergo videtur quod angeli non sint iudicandi a Christo.

3. Præterea, angeli sunt superiores aliis creaturis. Si ergo Christus est iudex non solum hominum, sed etiam angelorum, pari ratione erit iudex omnium creaturarum; quod videtur esse falsum, cum hoc sit proprium providentiæ Dei; unde dicitur Job xxxiv, 13: *Quem consti-*

*tuit alium super terram, aut quem posuit super orbem quem fabricatus est?* Non ergo Christus est iudex angelorum.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit <sup>1</sup>: *An nescitis quoniam angelos judicabimus?* Sed sancti non judicabunt nisi auctoritate Christi. Ergo multo magis Christus habet judiciariam potestatem super angelos.

**CONCLUSIO.** — Cum per passionis humilitatem humana natura in Christo super angelos exaltari meruerit, perspicuum est judiciariæ Christi potestati angelos tam bonos quam malos subjectos esse, non modo ratione divinæ, verum etiam ratione humanæ naturæ.

Respondeo dicendum quod angeli subsumunt judiciariæ potestati Christi, non solum quantum ad divinam naturam, prout est Verbum Dei, sed etiam ratione humanæ naturæ. Quod patet ex tribus: primo quidem ex propinquitate naturæ assumptæ ad Deum; quia, ut dicitur Hebr. ii, 16, *nusquam angelos apprehendit, sed semen Abraham apprehendit*. Et ideo anima Christi magis est repleta virtute Verbi Dei, quam aliquis angelorum: unde et angelos illuminat, sicut Dionysius dicit <sup>2</sup>, unde et de eis habet judicare. Secundo quia per humilitatem passionis humana natura in Christo meruit exaltari super angelos: ita ut, sicut dicitur Philipp. ii, 10, *in nomine Jesu omne genu flectatur, cælestium, terrestrium et infernorum*. Et ideo Christus habet judiciariam potestatem etiam super omnes angelos et bonos et malos; in cuius signum dicitur Apoc. vii, 11 quod *omnes angeli stabant in circuitu throni*. Tertio ratione eorum quæ circa homines operantur, quorum Christus speciali quodam modo est caput. Unde dicitur Hebr. i, 14: *Omnes sunt administratores spiritus, in ministerium missi propter eos qui hereditatem capiunt salutis*. Subsumunt autem iudicio Christi uno quidem modo quantum ad dispensationem eorum quæ per ipsos aguntur; quæ quidem dispensatio fit etiam per hominem Christum, cui angeli ministrabant, ut dicitur Matth. iv, et a quo dæmones petebant ut in porcos mitterentur, ut dicitur Matth. viii. Secundo quantum ad alia accidentalia præmia bonorum angelorum, quæ sunt gaudia quæ habent

(1) I. Cor. vi, 3.

(2) Cælest. hierarch. cap. 7, a med.



de salute hominum, secundum illud Luc. xv, 10: *Gaudium erit coram angelis Dei super uno peccatore pœnitentiam agente*; et etiam quantum ad pœnas accidentales dæmonum, quibus torquentur vel hic, vel recluduntur in inferno; et hoc etiam pertinet ad hominem Christum. Unde Marci i, 24 dicitur quod dæmon clamavit: *Quid nobis et tibi, Jesu Nazarene? venisti ante tempus* <sup>1</sup> *perdere nos*. Tertio quantum ad præmium essentielle bonorum angelorum, quod est beatitudo æterna, et quantum ad pœnam essentialem angelorum malorum, quæ est damnatio æterna. Sed hoc factum est per Christum, inquantum est Verbum Dei, a principio mundi.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de iudicio quantum ad præmium essenziale et pœnam principalem.

Ad secundum dicendum, quod, sicut dicit Augustinus <sup>2</sup>, "licet spiritualis iudicet omnia, tamen iudicatur ab ipsa veritate." Et ideo licet angeli ex eo quod sunt spirituales iudicent, iudicantur tamen a Christo, inquantum est veritas.

Ad tertium dicendum, quod Christus habet iudicium non solum super angelos, sed etiam super administrationem totius creaturæ. Si enim, ut Augustinus dicit <sup>3</sup>, "inferiora quodam ordine reguntur a Deo per superiora," oportet dicere quod omnia reguntur per animam Christi, quæ est supra omnem creaturam. Unde et Apostolus dicit <sup>4</sup>: *Non enim angelis subiecit Deus orbem terræ futurum, scilicet subiectum ei, de quo loquimur, id est, Christo* <sup>5</sup>. Nec tamen propter hoc alium constituit Deus super terram; quia unus et idem est Deus et homo, Dominus Iesus Christus. De cuius incarnationis mysterio ad præsens dicta sufficiant.

(1) In Vulgata deest *ante tempus*.

(2) In lib. De vera relig. cap. 31, a med.

(3) De Trin. lib. iii, cap. 4.

(4) Hebr. ii, 5.

(5) Ita cum Mss. potioribus editi passim. Edit. Patav. Garciam sequentes, qui Apostoli verbo pressius insistit, sic: *Futurum, de quo loquimur, subiectum ei, id est, Christo*.

(6) Olim apud priscos latinos sacramentum sumebatur pro pecunia quam litigantes deponebant in loco sacro et quæ peribat ei qui causa cadebat. Ita Cicero in Orat. pro Milone. Apud jurisperitos sumitur pro iuramento. In Scripturis sumitur frequenter pro ipsa re sacra occulta. Sic Tob. xii: *Sacramentum regis abscondere bonum*

## QUESTIO LX.

### DE SACRAMENTIS.

#### IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Post considerationem eorum quæ pertinent ad mysteria Verbi incarnati, considerandum est de Ecclesiæ sacramentis, quæ ab ipso Verbo incarnato efficaciam habent; et prima consideratio erit de sacramentis in communi; secunda de unoquoque sacramentorum in speciali. — Circa primum quinque consideranda sunt: 1. Quid sit sacramentum; 2. de necessitate sacramentorum; 3. de effectibus sacramentorum; 4. de causa eorum; 5. de numero. — Circa primum quaeruntur octo: 1. Utrum sacramentum sit in genere signi. — 2. Utrum omne signum rei sacra sit sacramentum. — 3. Utrum sacramentum sit signum unius rei tantum, vel plurium. — 4. Utrum sacramentum sit signum, quod est res sensibilis. — 5. Utrum ad sacramentum requiratur determinata res sensibilis. — 6. Utrum ad sacramentum requiratur significatio, quæ est per verba. — 7. Utrum requirantur determinata verba. — 8. Utrum illis verbis possit aliquid a fidei vel subtrahi.

#### ART. I. — UTRUM SACRAMENTUM SIT IN GENERE SIGNI <sup>6</sup>.

De his etiam Sent. iv, dist. 1, quæst. 1, art. 1, quæst. 1, et art. 3 ad 1, et art. 4, quæst. 1 ad 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod sacramentum non sit in genere signi. Videtur enim sacramentum dici a sacrando, sicut medicamentum a medicando. Sed hoc magis videtur pertinere ad rationem causæ quam ad rationem signi. Ergo sacramentum magis est in genere causæ quam in genere signi.

2. Præterea, sacramentum videtur aliquid occultum significare, secundum illud Tob. xii, 7: *Sacramentum regis abscondere bonum est*; et Ephes. iii, 9: *Quæ sit dispensatio sacramenti absconditi a sæculis in Deo*. Sed illud quod est absconditum, videtur esse contra rationem signi; nam signum est quod "præter speciem quam ingerit sensibus, facit aliquid aliud in cognitionem venire," ut patet per Augustinum <sup>7</sup>. Ergo videtur quod sacramentum non sit in genere signi.

3. Præterea, iuramentum quandoque sacramentum nominatur; dicitur enim in decr. 22 <sup>8</sup>: "Parvuli, qui sine ætate rationabili sunt, non cogantur jurare, et qui semel perjuratus fuerit, nec testis sit post hoc, nec ad sacramentum, id est, iuramentum, accedat." Sed iuramentum non pertinet ad rationem si-

est. Apud Patres, concilia et Theologos sumitur pro signo rei sacrae, et ita apud S. Thomam.

(7) De doctr. christ. lib. ii, in princ.

(8) Quæst. v, cap. 14.

gni. Ergo videtur quod sacramentum non sit in genere signi.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit <sup>1</sup>: "Sacrificium visibile invisibilis sacrificii sacramentum, id est, sacrum signum est."

**CONCLUSIO.** — Cum a theologis sacramentum usurpetur, ut signi quamdam denotet habitudinem, perspicuum est, sacramentum in genere signi esse.

Respondeo dicendum quod omnia quæ habent ordinem ad unum aliquid, licet diversimode, ab illo denominari possunt, sicut a sanitate quæ est in animali, denominatur sanum non solum animal, quod est sanitatis subjectum, sed dicitur medicina sana, inquantum est sanitatis effectiva; diæta vero, inquantum est conservativa ejusdem; et urina, inquantum est significativa ipsius. Sic igitur sacramentum potest aliquid dici, vel quia in se habet aliquam sanctitatem occultam, et secundum hoc sacramentum idem est quod sacrum secretum; vel quia habet aliquem ordinem ad hanc sanctitatem, vel causæ, vel signi, vel secundum quamcumque aliam habitudinem. Specialiter autem nunc loquimur de sacramentis, secundum quod important habitudinem signi; et secundum hoc sacramentum ponitur in genere signi.

Ad *primum* ergo dicendum, quod quia medicina se habet ut causa effectiva sanitatis, inde est quod omnia denominata a medicina dicuntur per ordinem ad unum primum agens, et propter hoc medicamentum importat causalitatem quamdam. Sed sanctitas, a qua denominatur sacramentum, non significatur per modum causæ efficientis, sed magis per modum causæ formalis vel finalis. Et ideo non oportet quod sacramentum semper importet causalitatem.

Ad *secundum* dicendum, quod ratio illa procedit secundum quod sacramentum idem est quod sacrum secretum. Dicitur autem non solum Dei secretum, sed etiam regis esse sacrum, et sacramentum, quia secundum antiquos sancta vel sacrosancta dicebantur quæcum-

que violari non licebat; sicut etiam muri civitatis, et personæ in dignitatibus constitutæ <sup>2</sup>; et ideo illa secreta, sive divina, sive humana, quæ non licet violari, quibuslibet publicando, dicuntur sacra vel sacramenta.

Ad *tertium* dicendum, quod etiam juramentum habet quamdam habitudinem ad res sacras, inquantum scilicet est quædam contestatio facta per aliquid sacrum, et secundum hoc dicitur juramentum esse sacramentum, non eadem ratione qua nunc loquimur de sacramentis, non tamen æquivoce sumpto nomine sacramenti, sed analogice, scilicet secundum diversam habitudinem ad aliquid unum, quod est res sacra.

#### ART. II. — UTRUM OMNE SIGNUM REI SACRÆ SIT SACRAMENTUM <sup>3</sup>.

De his etiam infra, qu. LXIV, art. 1, et 12, qu. CI, art. 4 corp. et qu. CII, art. 5 corp. et Sent. IV, dist. 1, quæst. 1, art. 1, quæst. 1.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non omne signum rei sacræ sit sacramentum. Omnes enim creaturæ sensibiles sunt signa rerum sacrarum, secundum illud Rom. I, 20: *Invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur*: nec tamen omnes res sensibiles possunt dici sacramenta. Non ergo omne signum rei sacræ est sacramentum.

2. Præterea, omnia quæ in veteri lege fiebant, Christus figurabant, qui est *Sanctus sanctorum* <sup>4</sup>, secundum illud I. Corinth. X, 11: *Omnia in figura contingebant illis*; et Col. II, 17: *Quæ sunt umbra futurorum, corpus autem Christi*; nec tamen omnia gesta patrum veteris Testamenti, vel etiam omnes cæremoniæ legis sunt sacramenta, sed quædam specialiter, sicut in secunda parte habitum est (12, quæst. CI, art. 4). Ergo videtur quod non omne signum rei sacræ sit sacramentum.

3. Præterea, etiam in novo Testamento multa geruntur in signum alicujus rei sacræ, quæ tamen non dicuntur sacramenta, sicut aspersion aquæ benedictæ, consecratio altaris, et similia. Non ergo omne signum rei sacræ est sacramentum.

Sed *contra* est quod definitio convertitur cum definito. Sed quidam definiunt

(1) De civ. Dei, lib. X, cap. 5, parum a princ.

(2) Unde, addit Nicolai, imperatorum epistolæ appellabantur vulgo sacræ, sive *sacra imperatoris* pro *epistola imperatoris* ponebatur, ut in antiquis conciliis, ubi aliquæ referuntur, patet, propter personæ quæ mittebat reverentiam et inviolabilem dignitatem.

(3) In catechismo concilii Tridentini definitur sacramentum, « invisibilis gratiæ visibile signum ad nostram justificationem institutum ».

(4) Ut appellatur Dan. IX, 24.



sacramentum per hoc quod est *sacræ rei signum*; et hoc etiam videtur ex auctoritate Augustini supra inducta (art. præc. in arg. *Sed cont.*). Ergo videtur quod omne signum rei sacræ sit sacramentum.

**CONCLUSIO.** — Cum signa proprie hominibus dentur, non quodvis rei sacræ signum sacramentum est, sed illud tantum quod signum est rei sacræ, quatenus homines sanctificat.

Respondeo dicendum quod signa proprie dantur hominibus, quorum est per nota ad ignota pervenire. Et ideo proprie dicitur sacramentum quod est signum alicujus rei sacræ ad homines pertinentis; ut scilicet proprie dicatur sacramentum secundum quod nunc de sacramentis loquimur, quod est "signum rei sacræ, inquantum est sanctificans homines".

Ad primum ergo dicendum, quod creature sensibiles significant aliquid sacram, scilicet sapientiam et bonitatem divinam, inquantum sunt in seipsis sacra, non autem inquantum nos per ea sanctificamur; et ideo non possunt dici sacramenta, secundum quod nunc loquimur de sacramentis.

Ad secundum dicendum, quod quædam ad vetus Testamentum pertinentia significabant sanctitatem Christi, secundum quod in se sanctus est; quædam vero significabant sanctitatem ejus, inquantum per ea nos sanctificamur; sicut immolatio agni paschalis significabat immolationem Christi, qua sanctificati sumus: et talia dicuntur proprie veteris legis sacramenta.

Ad tertium dicendum, quod res denominatur a fine et complemento. Dispositio autem non est finis, neque perfectio. Et ideo quæ significant dispositionem ad sanctitatem, non dicuntur sacramenta<sup>2</sup>, de quibus procedit objectio, sed solum ea quæ significant perfectionem sanctitatis humanæ.

(1) Hic loquitur auctor de sacramento proprie quidem, sed generaliter, prout est commune ad sacramenta veteris et novæ legis. Cum hac definitione incidit illa quam habet catechismus romanus, et hæc vulgo usitata in qua dicitur sacramentum. "Res sensibus subjecta quæ ex institutione Dei, sanctitatis et justitiæ tum significandæ tum efficiendæ vim habet."

(2) Sed tantum vocantur sacramentalia, ut imagines, cruces, aqua benedicta et alia hujusmodi.

(3) Vulgata, *decipiat*.

**ART. III. — UTRUM SACRAMENTUM SIT SIGNUM UNIUS REI TANTUM.**

De his etiam Sent. iv, dist. 1, quæst. 1, art. 1, quæstiunc. 1 ad 4, et art. 3 corp.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod sacramentum non sit signum nisi unius rei. Id enim quo multa significantur, est signum ambiguum, et per consequens fallendi occasio, sicut patet de nominibus æquivocis. Sed omnis fallacia debet removeri a christiana religione, secundum illud Coloss. ii, 8: *Videte ne quis vos seducat<sup>3</sup> per philosophiam et inanem fallaciam*. Ergo videtur quod sacramentum non sit signum plurium rerum.

2. Præterea, sicut dictum est (art. præc.), sacramentum significat rem sacram, inquantum est humanæ sanctificationis causa. Sed una sola est causa humanæ sanctificationis, scilicet sanguis Christi, secundum illud Hebr. ult., 12: *Jesus, ut sanctificaret per suum sanguinem populum, extra portam passus est*. Ergo videtur quod sacramentum non significet plura.

3. Præterea, dictum est (art. præc. ad 3) quod sacramentum proprie significat ipsum finem sanctificationis. Sed finis sanctificationis est vita æterna, secundum illud Rom. vi, 22: *Habetis fructum vestrum in sanctificatione<sup>4</sup>, finem vero vitam æternam*. Ergo videtur quod sacramentum non significet nisi unam rem, scilicet vitam æternam.

Sed contra est quod in sacramento altaris est duplex res significata, scilicet corpus Christi verum et mysticum, ut Augustinus dicit<sup>5</sup>.

**CONCLUSIO.** — Sacramentum est signum rememorativum passionis Christi, et divinæ gratiæ demonstrativum, ac futuræ gloriæ prognosticum.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. præc.), sacramentum proprie dicitur quod ordinatur ad significandam nostram sanctificationem, in qua tria possunt considerari: videlicet ipsa causa sanctificationis nostræ, quæ est passio Christi; et forma nostræ sanctificationis, quæ consistit in gratia et virtutibus, et ultimus finis sanctificatio-

(4) Seu in sanctificationem, ut in biblis emendatis videre est.

(5) In lib. Sententiarum Prosperi, sive Prosper in lib. Sent. Augustini, ut refertur cap. Hoc est, De consecrat., dist. 2.

nis nostræ, qui est vita æterna. Et hæc omnia per sacramenta significantur. Unde sacramentum est et signum commemorativum ejus quod præcessit, scilicet passionis Christi, et demonstrativum ejus quod in nobis efficitur per Christi passionem, scilicet gratiæ, et prognosticum, id est, prænuntiativum futuræ gloriæ <sup>1</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum quod tunc est signum ambiguum præbens occasionem fallendi, quando significat multa quorum unum non ordinatur ad aliud; sed quando significat multa secundum quod ex eis quodam ordine efficitur unum, tunc non est signum ambiguum, sed certum; sicut hoc nomen *homo* significat animam et corpus, prout ex eis constituitur humana natura. Et hoc modo sacramentum significat tria prædicta, secundum quod quodam ordine sunt unum.

Ad *secundum* dicendum, quod sacramentum in hoc quod significat rem sanctificantem, oportet quod significet effectum, qui intelligitur in ipsa causa sanctificante, prout est sanctificans.

Ad *tertium* dicendum, quod sufficit ad rationem sacramenti quod significet perfectionem, quæ est forma <sup>2</sup>, nec oportet quod solum significet perfectionem, quæ est finis.

#### ART. IV. — UTRUM SACRAMENTUM

SIT SEMPER ALIQUA RES SENSIBILIS <sup>3</sup>.

De his etiam Sent. iv, dist. 1, quæst. 1, art. 1, qu. 1, et art. 2, quæst. iunc. 1, et art. 3 corp. et Cont. gent. lib. iv, cap. 56, et Joan. iii, col. 4.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod sacramentum non semper sit aliqua res sensibilis; quia, secundum Philosophum <sup>4</sup>, "omnis effectus suæ causæ signum est." Sed sicut sunt quidam effectus sensibiles, ita etiam sunt quidam effectus intelligibiles, sicut scientia est effectus demonstrationis. Ergo non omne signum est sensibile. Sufficit autem ad rationem sacramenti quod sit

(1) Sicut enim de Eucharistia canitur quod "in ea recolitur memoria passionis Christi, mens impletur gratia, et futuræ gloriæ nobis pignus datur."

(2) Quamvis non sit de essentia sacramenti quod illa tria significet, intentio tamen B. Thomæ est, ait Sylvius, hæc attribuere omnibus sacramentis novæ legis, quibus etiam singulis tribuit catechismus romanus (part. II, quæst. vi, cap. 1).

(3) Responsio affirmans patet ex definitione sacramenti tradita in jure, et a concil. Florent.

signum alicujus rei sacræ, inquantum per eam homo sanctificatur, ut dictum est (art. 2 hujus quæst.). Non ergo requiritur ad sacramentum quod sit aliqua res sensibilis.

2. Præterea, sacramenta pertinent ad cultum vel regnum Dei <sup>5</sup>. Sed res sensibiles non videntur pertinere ad cultum Dei; dicitur enim Joan. iv, 24: *Spiritus est Deus, et eos qui adorant eum, in spiritu et veritate oportet adorare*; et Roman. xiv, 17: *Non est regnum Dei esca et potus*. Ergo res sensibiles non requiruntur ad sacramentum.

3. Præterea, Augustinus dicit <sup>6</sup>, quod "res sensibiles sunt minima bona, sine quibus homo recte vivere potest." Sed sacramenta sunt de necessitate salutis humanæ, ut infra patebit (quæst. seq.), et ita sine eis homo recte vivere non potest. Non ergo res sensibiles requiruntur ad sacramenta.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit <sup>7</sup>: "Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum;" et loquitur ibi de elemento sensibili, quod est aqua. Ergo res sensibiles requiruntur ad sacramenta.

CONCLUSIO. — Cum naturale sit homini per sensibilia ad intelligibilem cognitionem pervenire, sacramentum, quod spiritalia et intelligibilia bona homini significat, res esse sensibilis debet.

Respondeo dicendum quod sapientia divina unicuique rei providet secundum suum modum; et propter hoc dicitur Sap. viii, 1 quod *suaviter disponit omnia*; unde et Matth. xxv, 15 dicitur quod *dedit unicuique secundum propriam virtutem*. Est autem homini connaturale ut per sensibilia perveniat in cognitionem intelligibilem. Signum autem est per quod aliquis devenit in cognitionem alterius. Unde cum res sacræ, quæ per sacramenta significantur, sint quædam spiritalia et intelligibilia bona, quibus homo sanctificatur, consequens est ut per aliquas res sensibiles <sup>8</sup> significatio

et Trident. probata, scilicet quod sit *invisibilis gratiæ forma visibilis*.

(4) In lib. ii Priorum, cap. penult. et ult.

(5) Ad cultum quidem Dei, quia propter honorem ei per illorum susceptionem exhibendum instituta sunt; ad regnum autem Dei, quia propter gloriam et salutem adipiscendam homini data sunt.

(6) De lib. arb. lib. ii, cap. 18 et 19.

(7) Super Joan., tract. 80, a med.

(8) Hinc Ecclesia in præfat. Dom. Passionis:



sacramenti impleatur; sicut etiam per similitudinem sensibilibus rerum in divina Scriptura res spirituales nobis describuntur. Et inde est quod ad sacramenta requiruntur res sensibiles, ut etiam Dionysius probat <sup>1</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod unumquodque præcipue denominatur et definitur secundum id quod convenit ei primo et per se, non autem secundum id quod convenit ei per aliud. Effectus autem sensibilis per se habet quod ducat in cognitionem alterius, quasi primo et per se homini innotescens, quia omnis nostra cognitio a sensu oritur. Effectus autem intelligibiles non habent quod possint ducere in cognitionem alterius, nisi inquantum sunt per aliud manifestati, id est, per aliqua sensibilia. Et inde est quod primo et principaliter dicuntur signa, quæ sensibus offeruntur, sicut Augustinus dicit in lib. II De doctr. christ. <sup>2</sup>, ubi dicit quod "signum est quod præter speciem quam ingerit sensibus, facit aliquid aliud in cognitionem venire." Effectus autem intelligibiles non habent rationem signi, nisi secundum quod sunt manifestati per aliqua signa. Et per hunc etiam modum quædam quæ non sunt sensibilia, dicuntur quodammodo sacramenta, inquantum sunt significata per aliqua sensibilia <sup>3</sup>, de quibus infra agetur (qu. LXIII, art. 1).

Ad *secundum* dicendum, quod res sensibiles, ut in sua natura considerantur, non pertinent ad cultum vel ad regnum Dei, sed solum secundum quod sunt signa spiritualium rerum, in quibus regnum Dei consistit.

Ad *tertium* dicendum, quod Augustinus ibi loquitur de rebus sensibilibus, secundum quod sunt in sua natura; non autem secundum quod assumuntur ad significandum spiritualia, quæ sunt maxima bona.

<sup>1</sup> Hoc opus nostræ salutis ordo depoposcerat, multiformis proditoris ars ut artem falleret, et medelam ferret inde hostis unde læserat.

(1) Cælest. hierarch. cap. 1, a med. — Aliæ congruentiæ videri possunt apud Chrysostomum (hom. LX ad popul.), Damasc. (lib. IV, c. 10 et 14), Greg. Nazianz. (orat. XI), Augustin. (De doctr. christ. lib. II, cap. 9).

(2) Circa princ.

(3) Scilicet per characterem qui est aliquod signum distinctivum, quo sacramenta quædam recipientes a non recipientibus distinguuntur.

(4) Hic B. Thomas loquitur particulariter de sacramentis novæ legis, quamvis probatio quam affert exten li possit ad sacramenta veteris legis.

# ART. V. — UTRUM REQUIRANTUR DETERMINATÆ RES AD SACRAMENTA <sup>4</sup>.

De his etiam infra, art. 7 corp.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod non requirantur determinatæ res ad sacramenta. Res enim sensibiles assumuntur in sacramentis ad significandum, ut dictum est (art. præc.). Sed nihil prohibet diversis rebus sensibilibus idem significari, sicut in sacra Scriptura Deus aliquando metaphorice significatur per lapidem, quandoque per leonem, quandoque per solem, aut aliquid aliud hujusmodi. Ergo videtur quod diversæ res possint congruere eidem sacramento. Non ergo determinatæ res in sacramentis requiruntur.

2. Præterea, magis est necessaria salus animæ quam salus corporis. Sed in medicinis corporalibus, quæ ad salutem corporis ordinantur, potest una res pro alia poni in ejus defectu. Ergo multo magis in sacramentis, quæ sunt medicinæ spirituales ad salutem animæ ordinatæ, poterit una res assumi pro alia, quando illa defuerit.

3. Præterea, non est conveniens ut hominis salus arcetur per legem divinam, et præcipue per legem Christi, qui venit omnes salvare. Sed in statu legis naturæ non requirebantur in sacramentis aliquæ res determinatæ, sed ex voto assumebantur, ut patet Genes. XXVIII, ubi Jacob vovit se Deo decimas et hostias pacificas oblaturum. Ergo videtur quod non debuerit arcari homo, et præcipue in nova lege, ad alicujus rei determinatæ usum in sacramentis.

Sed *contra* est quod Dominus dicit <sup>5</sup>, *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei* <sup>6</sup>.

CONCLUSIO. — Cum ad homines non pertineat, res quibus sanctificentur assumere, perspicuum est in novæ legis sacramentis, quibus homines sanctificantur, rebus divina institutione determinatis utendum esse.

Respondeo dicendum quod in usu sacramentorum duo possunt considerari, scilicet cultus divinus et sanctificatio

(5) Joan. III, 5.

(6) De fide est sacramenta fuisse a Christo instituta: • Si quis dixerit sacramenta novæ legis non fuisse omnia a Jesu Christo Domino nostro instituta... anathema sit. • Necesse est ergo ut res saltem in genere ad sacramenta determinaverit.

hominis; quorum primum pertinet ad hominem per comparisonem ad Deum; secundum autem e converso pertinet ad Deum per comparisonem ad hominem. Non pertinet autem ad aliquem determinare illud quod est in potestate alterius, sed solum id quod est in sua potestate. Quia ergo sanctificatio hominis est in potestate Dei sanctificantis, non pertinet ad hominem suo iudicio assumere res quibus sanctificetur; sed hoc debet esse ex divina institutione determinatum. Et ideo in sacramentis novæ legis, quibus homines sanctificantur, secundum illud I. Corinth. vi, 11, *abluti estis, sanctificati estis*, oportet uti rebus ex divina institutione determinatis.

Ad *primum* ergo dicendum, quod etsi idem potest per diversa signa significari, determinare tamen quo signo sit utendum ad significandum, pertinet ad significantem. Deus autem est qui nobis significat spiritualia per res sensibiles in sacramentis<sup>1</sup>, et per verba similitudinaria in Scripturis. Et ideo sicut iudicio Spiritus sancti determinatum est quibus similitudinibus in certis Scripturæ locis res spirituales significantur, ita etiam debet esse divina institutione determinatum, quæ res ad significandum assumantur in hoc vel in illo sacramento.

Ad *secundum* dicendum, quod res sensibiles habent naturaliter sibi inditas virtutes conferentes ad corporalem salutem; et ideo non refert si duæ earum eandem virtutem habeant, qua quis utatur; sed ad sanctificationem non ordinantur ex aliqua virtute sibi naturaliter indita, sed solum ex institutione divina; et ideo oportuit divinitus determinari quibus rebus sensibilibus sit in sacramentis utendum.

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut Augustinus dicit<sup>2</sup>, diversa sacramenta diversis temporibus congruunt; sicut etiam diversis verbis significantur diversa tempora, scilicet præsens, præteritum et futurum. Et ideo sicut in statu legis naturæ homines nulla lege exte-

rius data, sed solo interiori instinctu movebantur ad Deum colendum, ita etiam ex interiori instinctu determinabatur eis quibus rebus sensibilibus ad Dei cultum uterentur; postmodum vero necesse fuit etiam exterius legem dari, tum propter obscuritatem legis naturæ ex peccatis hominum, tum etiam ad expressiorem significationem gratiæ Christi, per quam humanum genus sanctificatur. Et ideo etiam necesse fuit res determinari quibus homines uterentur in sacramentis. Nec propter hoc arctatur via salutis, quia res quarum usus est necessarius in sacramentis, vel communiter habentur, vel parvo studio adhibito haberi possunt.

**ART. VI. — UTRUM  
IN SIGNIFICATIONE SACRAMENTORUM  
REQUIRANTUR VERBA<sup>3</sup>.**

De his etiam Sent. iv, dist. 1, quæst. 1, art. 3, et dist. 13, quæst. 1, art. 2, quæstiunc. vi ad 2, et De verit. quæst. xxvii, art. 4 ad 10.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod in significatione sacramentorum non requirantur verba. Dicit enim Augustinus contra Faustum<sup>4</sup>: " Quid sunt aliud quæque corporalia sacramenta, nisi quasi quædam verba visibilia? „ Et sic videtur quod addere verba rebus sensibilibus in sacramentis, sit addere verba verbis. Sed hoc est superfluum. Non ergo requiruntur verba cum rebus sensibilibus in sacramentis.

2. Præterea, sacramentum est aliquid unum. Ex his autem quæ sunt diversorum generum, non videtur posse aliquid unum fieri. Cum igitur res sensibiles et verba sint diversorum generum, quia res sensibiles sunt a natura, verba autem a ratione, videtur quod in sacramentis non requirantur verba cum rebus sensibilibus.

3. Præterea, sacramenta novæ legis successerunt sacramentis veteris legis; quia, illis ablatis, ista sunt instituta, ut Augustinus dicit<sup>5</sup>. Sed in sacramentis veteris legis non requirebatur aliqua forma verborum. Ergo nec in sacramentis novæ legis.

tur, videlicet rebus tanquam materia, verbis tanquam forma, et persona ministri conferentis sacramentum cum intentione faciendi quod facit Ecclesia: quorum si aliquod desit, non perficitur sacramentum.

(4) Lib. xix, cap. 16, circa med.

(5) Contra Faustum, lib. xix, cap. 16 et 17.

(1) Nec tantum per res quæ materiam sacramentorum constituunt, sed per verba quæ formam, ut deinceps patebit.

(2) Contra Faustum, lib. xix, cap. 16 et 17.

(3) Verba requiruntur in significatione sacramentorum, juxta illud concilii Florentini decretum: " Hæc omnia sacramenta tribus perficiun-



Sed *contra* est quod Apostolus dicit <sup>1</sup>: *Christus dilexit Ecclesiam, et tradidit semetipsum pro ea, ut illam sanctificaret, mundans eam lavacro aquæ in verbo vitæ; et Augustinus dicit <sup>2</sup>: "Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum."*

CONCLUSIO. — Utsacramenta Verbi incarnati, et hominis sauctificati, similitudinem quamdam ac proportionem habeant, perfectiusque res sacras significant, convenientissimum est in sacramentis ad res sensibiles verba adhiberi.

Respondeo dicendum quodsacramenta, sicut dictum est (art. 3 hujus quæst.), adhibentur ad hominum sanctificationem, sicut quædam signa. Tripliciter ergo considerari possunt, et quolibet modo congruit eis quod verba rebus sensibilibus adjungantur. Primo enim possunt considerari ex parte causæ sanctificantis, quæ est Verbum incarnatum, cui sacramentum quodammodo conformatur in hoc quod rei seusibili verbum adhibetur; sicut in mysterio incarnationis carni sensibili est Verbum Dei unitum. Secundo possunt considerari sacramenta ex parte hominis qui sauctificatur, qui componitur ex anima et corpore, cui proportionatur sacramentalis medicina, quæ per rem visibilem corpus tangit, et per verbum ab anima creditur. Unde Augustinus super illud Joan. xv: *Jam vos mundi estis propter sermonem*, etc., dicit <sup>3</sup>: "Unde est ista tanta virtus aquæ, ut corpus tangat, et cor ablumat, nisi faciente verbo, non quia dicitur, sed quia creditur?" Tertio possunt considerari ex parte ipsius significationis sacramentalis. Dicit autem Augustinus <sup>4</sup>, quod "verba inter homines obtinuerunt principatum significandi <sup>5</sup>, " quia verba diversimode formari possunt ad significandos diversos conceptus mentis; et propter hoc per verba magis distincte possumus exprimere quod mente concepimus. Et ideo ad perfectionem significationis sacramentalis necesse fuit ut significatio rerum sensibilibum per aliqua verba determinaretur. Aqua enim significare potest et ablationem propter suam humi-

ditatem, et refrigerium propter suam frigiditatem; sed cum dicitur: *Ego te baptizo*, manifestatur quod aqua utimur in baptismo ad significandam emundationem spiritualem.

Ad primum ergo dicendum, quod res visibiles sacramentorum dicuntur verba per quamdam similitudinem, inquantum scilicet participant quamdam vim significandi, quæ principaliter est in ipsis verbis, ut dictum est (in corp.). Et ideo non est superflua ingeminatio verborum, cum in sacramentis rebus visibilibus verba adduntur, quia unum eorum determinatur per aliud, ut dictum est (ibid.).

Ad secundum dicendum, quod quamvis et verba et aliæ res sensibiles sint in diverso genere, quantum pertinet ad naturam rei, conveniunt tamen in ratione significandi, quæ perfectior est in verbis quam in aliis rebus. Et ideo ex verbis et rebus fit quodammodo unum in sacramentis, sicut ex forma et materia <sup>6</sup>, inquantum scilicet per verba perficitur significatio rerum, ut dictum est (in corp. et art. præc. ad 3). Sub rebus autem comprehenduntur etiam ipsi actus sensibiles, puta ablutio, inunctio, et alia hujusmodi, quia in his est eadem ratio significandi, et in rebus.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit contra Faustum <sup>7</sup>, alia debent esse sacramenta rei præsentis, et alia rei futuræ. Sacramenta autem veteris legis prænuntia erant Christi venturi; et ideo non ita expresse significabant Christum, sicut sacramenta novæ legis, quæ ab ipso Christo effluunt, et quamdam similitudinem ipsius in se habent, ut dictum est (in corp. art.). Utebantur tamen in veteri lege aliquibus verbis in his quæ ad cultum Dei pertinent, tam sacerdotes, qui erant sacramentorum illorum ministri, secundum illud Num. vi, 23: *Sic benedicetis filiis Israel et dicetis eis: Benedicat tibi Dominus*, etc., quam etiam illi qui illis sacramentis utebantur, secundum illud Deuter. xxvi, 3: *Profiteor hodie coram Domino Deo tuo, quod*, etc.

(1) Ephes. v, 25.  
(2) Super Joan. tract. 80, post med.  
(3) Tract. 80 in Joan., a med.  
(4) De doctr. christ. lib. ii, cap. 3, circa med.  
(5) Nempe inter alia signa quæ homines usurpant ad id significandum quod quilibet animo conceperit.

(6) Observandum est, ait Billuart, has voces *materia* et *forma* respective ad sacramenta non fuisse in usu nisi circa annum 1215, usurpatis primo a Guillelmo Antisiodorensi, cum nullibi ante ipsum, nec apud Magistrum Sent. repellantur.

(7) Lib. xix, cap. 16 et 17.

ART. VII. — UTRUM  
REQUIRANTUR DETERMINATA VERBA  
IN SACRAMENTIS <sup>1</sup>.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod non requirantur determinata verba in sacramentis. Ut enim Philosophus dicit <sup>2</sup>, "voces non sunt eadem apud omnes." Sed salus, quæ per sacramenta quæritur, est eadem apud omnes. Ergo non requiruntur aliqua determinata verba in sacramentis.

2. Præterea, verba requiruntur in sacramentis, inquantum sunt principaliter significativa, sicut dictum est (art. præc.). Sed contingit per diversa verba idem significari. Ergo non requiruntur determinata verba in sacramentis.

3. Præterea, corruptio cujuslibet rei variat ejus speciem. Sed quidam corrupte verba proferunt, nec tamen propter hoc creditur sacramentorum effectus impediri; alioquin illitterati et balbi, qui ista sacramenta conferunt, frequenter defectum in sacramentis inducerent. Ergo videtur quod non requirantur in sacramentis determinata verba.

Sed *contra* est quod Dominus determinata verba protulit in consecratione sacramenti Eucharistiæ, dicens <sup>3</sup>: *Hoc est corpus meum*; similiter etiam mandavit discipulis ut sub determinata forma verborum baptizarent, dicens <sup>4</sup>: *Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti*.

CONCLUSIO. — Cum determinata sit sacramentorum materia, determinatæ scilicet sensibiles res, multo magis oportet determinatam esse verborum in sacramentis formam.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. præc. ad 2), in sacramentis verba se habent per modum formæ, res autem sensibiles per modum materiæ. In omnibus autem compositis ex materia et forma principium determinationis est ex parte formæ, quæ est quodammodo finis et terminus materiæ <sup>5</sup>;

(1) Affirmative respondet S. Doctor, nam si requiruntur in sacramentis res determinatæ a Christo, a fortiori verba determinata, quia verba rationem habent formæ, formæ autem est determinare. (2) Perihier. lib. I, circa princ.

(3) Matth. xxvi, 26. (4) Matth. ult., 19.

(5) *Finis* quidem intentionis, quia materia est propter formam, non forma propter materiam; *terminus* autem perfectionis, quia materia per formam perficitur et habet *esse* actu, non vero forma per materiam, etc.

et ideo principaliter requiritur ad *esse* rei determinata forma quam determinata materia; materia enim determinata requiritur ut sit proportionata determinatæ formæ. Cum igitur in sacramentis requirantur determinatæ res sensibiles, quæ se habent in sacramentis, sicut materia, multo magis requiritur in eis determinata forma verborum <sup>6</sup>.

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit <sup>7</sup>, "verbum operatur in sacramentis, non quia dicitur, id est, non secundum exteriorem sonum vocis, sed quia creditur, id est, secundum sensum verborum, qui fide tenetur. Et hic quidem sensus est idem apud omnes, licet non eadem voces sint quantum ad sonum. Et ideo, cujuscumque linguæ verbis proferatur talis sensus, perficitur sacramentum.

Ad *secundum* dicendum, quod licet in qualibet lingua contingat diversis vocibus idem significari, semper tamen aliqua illarum vocum est quæ principaliter et communius homines illius linguæ utuntur ad hoc significandum <sup>8</sup>; et talis vox assumi debet in significationem sacramenti: sicut etiam inter res sensibiles illa assumitur ad significationem sacramenti, cujus usus est communior ad actum, per quem sacramenti effectus significatur: sicut aqua communius utuntur homines ad ablutionem corporalem, per quam spiritualis ablutio significatur, et ideo aqua assumitur ut materia in baptismo.

Ad *tertium* dicendum, quod ille qui corrupte profert verba sacramentalia, si hoc ex industria facit, non videtur intendere facere quod facit Ecclesia, et ita non videtur perfici sacramentum. Si autem hoc faciat ex errore vel lapsu linguæ, si sit tanta corruptio quæ omnino auferat sensum locutionis, non videtur perfici sacramentum, et hoc præcipue contingit quando fit corruptio ex parte principii dictionis, puta si loco ejus quod est: *In nomine Patris*, dicat: *In nomine matris*. Si vero non totaliter

(6) Eadem ratio non valet pro sacramentis veteris legis; nam in ritu circumcisionis et in immolatione Agni paschalis nulla adhibebantur verba.

(7) Super Joan. tract. 80, a med.

(8) Attamen, ut animadvertit Billuart, hic verborum magis communium usus non est necessitatis absolutæ pro validitate sacramenti, modo salvetur sensus, sed tantum congruentiæ et obligationis sub peccato pro ministris.



auferatur sensus locutionis per hujusmodi corruptelam, nihilominus perficitur sacramentum; et hoc præcipue contingit quando fit corruptio ex parte finis, puta si aliquis dicat: *In nomine patris, et filias*; quamvis enim hujusmodi verba corrupte prolata nihil significant ex virtute impositionis, accipiuntur tamen ut significantia ex accommodatione usus; et ideo licet mutetur sonus sensibilis, remanet tamen idem sensus. Quod autem dictum est de differentia corruptionis circa principium vel finem dictionis rationem habet, quia apud nos variatio dictionis ex parte principii mutat significationem; variatio autem ex parte finis dictionis, ut plurimum non mutat significationem<sup>1</sup>; quæ tamen apud Græcos variatur etiam secundum principium dictionis in declinationibus verborum. Magis tamen videtur attendenda quantitas corruptionis: quia ex utraque parte potest esse tam parva quod non auferat sensum verborum, et tam magna quod auferat. Sed unum horum facilius accidit ex parte principii, et aliud ex parte finis.

**ART. VIII. — UTRUM LICEAT ALIQUID ADDERE VERBIS IN QUIBUS CONSISTIT FORMA SACRAMENTORUM.**

De his etiam Sent. iv, dist. 3, art. 2, qu. ii ad 3 et 4.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod nihil liceat addere verbis in quibus consistit forma sacramentorum. Non enim minoris sunt necessitatis hujusmodi verba sacramentalia quam verba sacræ Scripturæ. Sed verbis sacræ Scripturæ nihil licet addere vel minuere; dicitur enim Deut. iv, 2: *Non addetis ad verbum quod vobis loquor, nec auferetis ab eo*; et Apoc. ult., 18: *Contestor omni audienti verba prophetiæ libri hujus; si quis apposuerit ad hæc, apponet super eum Deus plagas scriptas in libro isto; et si quis diminuerit, auferet Deus partem ejus de libro vitæ*. Ergo videtur quod neque in formis sacramentorum liceat aliquid addere vel minuere.

2. Præterea, verba se habent in sacramentis per modum formæ, ut dictum est (art. præc.). Sed in formis quælibet

additio vel subtractio variat speciem, sicut et in numeris, ut dicitur<sup>2</sup>. Ergo videtur quod si aliquid addatur vel subtrahatur a forma sacramenti, non erit idem sacramentum.

3. Præterea, sicut ad formam sacramenti requiritur determinatus numerus dictionum, ita etiam requiritur determinatus ordo verborum, et etiam orationis continuitas. Si ergo additio vel subtractio non auferat sacramenti veritatem, videtur quod pari ratione nec transpositio verborum aut etiam interpolatio pronuntiationis.

Sed *contra* est quod in formis sacramentorum quædam apponuntur a quibusdam, quæ ab aliis non apponuntur, sicut Latini baptizant sub hac forma: "Ego te baptizo in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti"; Græci autem sub ista: "Baptizetur servus Christi N. in nomine Patris, etc." Et tamen utrique verum conferunt sacramentum. Ergo in formis sacramentorum licet aliquid addere vel minuere.

**CONCLUSIO.** — Verbis in quibus sacramentorum forma consistit, addere quicquam aut detrahere non licet, quo verus eorum sensus corrumpatur.

Respondeo dicendum quod circa omnes istas mutationes quæ possunt in formis sacramentorum contingere, duo videntur esse considerata: unum quidem ex parte ejus qui profert verba, cujus intentio requiritur ad sacramentum, ut infra dicetur (quæst. lxiv, art. 8). Et ideo si intendat per hujusmodi additionem vel diminutionem alium ritum inducere, qui non sit ab Ecclesia receptus<sup>3</sup>, non videtur perfici sacramentum, quia non videtur quod intendat facere id quod facit Ecclesia. Aliud tamen est considerandum ex parte significationis verborum. Cum enim verba operentur in sacramentis, quantum ad sensum quem faciunt, ut supra dictum est (art. præc. ad 1, et ad 3), oportet considerare utrum per talem mutationem tollatur debitus sensus verborum; quia si sic, manifestum est quod tollitur veritas sacramenti. — Manifestum est autem quod si diminuatur aliquid eorum quæ

(1) Ita cum plurimis Mss. editi passim. Edit. Rom.: "Ut plurimum mutat consignificationem." Garcia placet lectio cod. Alcan.: "Variatio autem ex fine ut plurimum non mutat significationem."

(2) Metaph. lib. viii, text. 10.

(3) In mutatione quæ reddit sensum ambiguum præsertim attendenda est intentio ministri ex qua sensus formæ in his circumstantiis dependere potest.

sunt de substantia formæ sacramentalis; tollitur debitus sensus verborum; et ideo non perficitur sacramentum. Unde Didymus dicit<sup>1</sup>: " Si quis ita baptizare conetur, ut unum de prædictis nominibus prætermittat (scilicet Patris, et Filii, et Spiritus sancti), sine perfectione baptizabit. „ Si autem subtrahatur aliquid quod non sit de substantia formæ, talis diminutio non tollit debitum sensum verborum, et per consequens nec sacramenti perfectionem; sicut in forma Eucharistiæ, quæ est: *Hoc est enim corpus meum*; ly enim sublatum non tollit debitum sensum verborum; et ideo non impedit perfectionem sacramenti, quamvis possit contingere quod ille qui prætermittit, peccet ex negligentia vel contemptu. Circa additionem etiam contingit aliquid apponi, quod est corruptivum debiti sensus; puta si aliquis dicat: *Ego te baptizo in nomine Patris majoris, et Filii minoris*, sicut Ariani baptizabant; et ideo talis additio tollit veritatem sacramenti. Si vero sit talis additio, quæ non auferat debitum sensum, non tollitur sacramenti veritas. Nec refert utrum talis additio fiat in principio, vel in medio, vel in fine; ut si aliquis dicat: *Ego te baptizo in nomine Dei Patris omnipotentis, et Filii ejus unigeniti, et Spiritus sancti paracliti*, erit verum baptisma; et similiter si quis dicat: *Ego te baptizo in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti; et B. Virgo te adjuvet*; erit verum baptisma. — Forte autem si diceret: *Ego te baptizo in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti, et B. Virginis Mariæ*, non esset baptismus, quia dicitur I. Corinth. I, 13: *Numquid Paulus pro vobis crucifixus est, aut in nomine Pauli baptizati estis?* Sed hoc verum est, si sic intelligatur in nomine B. Virginis baptizari, sicut in nomine Trinitatis, quo baptismus consecratur: talis enim sensus esset contrarius veræ fidei, et per consequens tolleretur veritas sacramenti. Si vero sic intelligatur quod additur: *Et in nomine B. Virginis*, non quasi nomen B. Virginis a-

liquid operetur in baptismo, sed ut ejus intercessio prosit baptizato ad conservandam gratiam baptismalem, non tollitur perfectio sacramenti<sup>2</sup>.

Ad primum ergo dicendum, quod ad verba sacre Scripturæ non licet aliquid apponere quantum ad sensum; sed quantum ad expositionem sacre Scripturæ multa eis verba a doctoribus apponuntur. Non tamen licet etiam verba sacre Scripturæ apponere, ita quod dicantur esse de integritate sacre Scripturæ, quia hoc esset vitium falsitatis; et similiter si quis diceret aliquid esse de necessitate formæ quod non est.

Ad secundum dicendum, quod verba pertinent ad formam sacramenti ratione sensus significati. Et ideo quæcumque fiat additio vel subtractio verborum, quæ non addat aliquid aut subtrahat debito sensui, non tollitur species sacramenti.

Ad tertium dicendum, quod si sit tanta interruptio verborum quod intercipiatur intentio pronuntiantis, tollitur sensus sacramenti, et per consequens veritas ejus; non autem tollitur, quando est parva interruptio<sup>3</sup>, quæ intentionem proferentis et intellectum verborum non aufert. Et idem est etiam dicendum de transpositione verborum, quia si tollit sensum locutionis, non perficitur sacramentum, sicut patet de negatione præposita, vel postposita signo. Si autem sit talis transpositio quæ sensum locutionis non variet<sup>4</sup>, non tollitur veritas sacramenti; quia, secundum quod Philosphus dicit<sup>5</sup>, " nomina et verba transposita idem significant. „

## QUESTIO LXI.

### DE NECESSITATE SACRAMENTORUM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de necessitate sacramentorum; et circa hoc quærentur quatuor: 1. Utrum sacramenta sint necessaria ad salutem humanam. — 2. Utrum fuerint necessaria in statu ante peccatum. — 3. Utrum fuerint necessaria in statu post peccatum ante Christum. — 4. Utrum fuerint necessaria post Christi adventum.

(3) Ut v. gr. si sacerdos cum dicit: *hoc est*, sternutaret vel tussiret, ac statim post subjungeret *corpus meum*.

(4) Unde si quis dicat: *In nomine Patris et Filii et Spiritus sancti te ego baptizo*, perficitur sacramentum; dubium vero foret si diceretur: *Filii, ego te baptizo in nomine Patris et Spiritus sancti*.

(5) Lib. II, cap. I, ad fin.

(1) De Spiritu sancto, lib. II, parum a princ., inter op. Hieron.

(2) Qui vere ex industria corrupto profert aut mutat verba formæ, peccat mortaliter si corruptio vel mutatio sit notabilis, etiamsi solum accidentalis; nam unusquisque minister sic tenetur sacramenta administrare, quomodo præscribitur in pastoralis Ecclesiæ in qua ministrat.



ART. I. — UTRUM SACRAMENTA

SINT NECESSARIA AD HUMANAM SALUTEM <sup>1</sup>.

De his etiam Sent. iv, dist. 1, qu. ii, art. 2, qu. 1, et Cont. gent. lib. iii, cap. 110, et lib. iv, cap. 55 fin. et cap. 56.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod sacramenta non sint necessaria ad humanam salutem. Dicit enim Apostolus: *Corporalis exercitatio ad modicum utilis est*. Sed usus sacramentorum pertinet ad corporalem exercitationem, eo quod sacramenta perficiuntur in significatione sensibilibus rerum et verborum, ut dictum est (quæst. præc., art. 6 ad 2). Ergo sacramenta non sunt necessaria ad humanam salutem.

2. Præterea <sup>3</sup> Apostolo dicitur: *Sufficit tibi gratia mea*. Non autem sufficeret, si sacramenta essent necessaria ad salutem. Non sunt ergo sacramenta salutis humanæ necessaria.

3. Præterea, posita causa sufficienti, nihil aliud videtur esse necessarium ad effectum. Sed passio Christi est sufficiens causa nostræ salutis; dicit enim Apostolus <sup>4</sup>: *Si cum inimici essemus, reconciliati sumus Deo per mortem Filii ejus, multo magis reconciliati salvi erimus in vita ipsius*. Non ergo requiruntur sacramenta ad salutem humanam.

Sed contra est quod Augustinus dicit <sup>5</sup>: *“ In nullum nomen religionis, seu verum, seu falsum, coadunari homines possunt, nisi aliquo signaculorum, seu sacramentorum visibilium consortio colliguntur. ”* Sed necessarium est ad humanam salutem homines adunari in unum veræ religionis nomen. Ergo sacramenta sunt necessaria ad humanam salutem.

CONCLUSIO. — Cum homines corporeis rebus per affectum se peccando subjecerint, neque facile ab iis se abstrahant, per quas etiam ad res spirituales deducuntur, perspicuum est ad humanam salutem sacramenta esse necessaria.

Respondeo dicendum quod sacramenta sunt necessaria ad humanam salutem, triplici ratione: quarum prima sumenda est ex conditione humanæ naturæ, cujus proprium est ut per corporalia et sensibilia in spiritualia et intelligibilia de-

ducatur; pertinet autem ad divinam providentiam ut unicuique rei provideat secundum modum suæ conditionis; et ideo convenienter divina sapientia homini auxilia salutis confert sub quibusdam corporalibus et sensibilibus signis, quæ sacramenta dicuntur. Secunda ratio sumenda est ex statu hominis, qui peccando se subdidit per affectum corporalibus rebus. Ibi autem debet medicinale remedium homini adhiberi ubi patitur morbum. Et ideo conveniens fuit ut Deus per quædam corporalia signa homini spiritualem medicinam adhiberet; nam si spiritualia nuda ei proponerentur, eis animus applicari non posset, corporalibus deditus. Tertia autem ratio sumenda est ex studio actionis humanæ, quæ præcipue circa corporalia versatur. Ne ergo esset homini durum, si totaliter a corporalibus actibus abstraheretur, proposita sunt ei corporalia exercitia in sacramentis, quibus salubriter exerceatur ad evitanda superstitiosa exercitia, quæ consistunt in cultu dæmonum, vel qualitercumque noxia, quæ consistunt in actibus peccatorum. Sic igitur per sacramentorum institutionem homo convenienter suæ naturæ eruditur per sensibilia; humiliatur, se corporalibus subjectum cognoscens, dum sibi per corporalia subvenitur; præservatur etiam a noxiis actionibus per salubria exercitia sacramentorum <sup>6</sup>.

Ad primum ergo dicendum, quod corporalis exercitatio, in quantum est corporalis, non multum utilis est; sed exercitatio per usum sacramentorum non est pure corporalis, sed quodammodo est spiritualis, scilicet per significationem et causalitatem <sup>7</sup>.

Ad secundum dicendum, quod gratia Dei est sufficiens causa humanæ salutis; sed Deus dat hominibus gratiam secundum modum eis convenientem. Et ideo necessaria sunt hominibus sacramenta ad gratiam consequendam.

Ad tertium dicendum, quod passio Christi est sufficiens causa humanæ salutis; nec propter hoc sequitur quod sacramenta non sint necessaria ad humanam

(1) Sacramentorum necessitatem sic definit concilium Tridentinum (sess. vii de sacrament., cap. 4): *“ Si quis dixerit sacramenta novæ legis non esse ad salutem necessaria, sed superflua... anathema sit. ”* (2) 1. Tim. iv, 8.

(3) 11. Cor. xii, 9. (4) Rom. v, 10.

(5) Contra Faustum, lib. xix, cap. 11, in fin.

(6) Ex rationibus in hoc articulo adductis patet B. Thomam non loqui de necessitate absoluta, sed tantum de necessitate congruentia.

(7) Hæc causalitas tantum ad sacramenta novæ legis pertinet.

salutem, quia operantur in virtute passionis Christi: et passio Christi quodam modo applicatur hominibus per sacramenta, secundum illud Rom. vi, 3: *Quicumque baptizati sumus in Christo Jesu, in morte ipsius baptizati sumus.*

**ART. II. — UTRUM ETIAM ANTE PECCATUM FUERINT HOMINI NECESSARIA SACRAMENTA <sup>1</sup>.**

De his etiam Sent. iv, dist. 1, qu. 1, art. 2, qu. 111.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod etiam ante peccatum fuerint homini necessaria sacramenta, quia, sicut dictum est (art. præc. ad 2), sacramenta sunt necessaria homini ad gratiam consequendam. Sed etiam in statu innocentiae homo indigebat gratia, sicut in prima parte habitum est (qu. xcv, art. 4 ad 1). Ergo etiam in statu illo erant necessaria sacramenta.

2. Præterea, sacramenta sunt necessaria homini secundum conditionem humanæ naturæ, sicut dictum est (art. præc.). Sed eadem est natura hominis ante peccatum et post peccatum. Ergo videtur quod etiam ante peccatum homo indigeret sacramentis.

2. Præterea, matrimonium est quoddam sacramentum, secundum illud Ephes. v, 32: *Sacramentum hoc magnum est; ego autem dico in Christo et Ecclesia.* Sed matrimonium fuit institutum ante peccatum, ut dicitur Gen. ii. Ergo sacramenta erant necessaria homini ante peccatum.

Sed contra est quod medicina non est necessaria nisi ægroto, secundum illud Matth. ix, 12: *Non est opus sanis medicus.* Sed sacramenta sunt quædam spirituales medicinæ, quæ adhibentur contra vulnera peccati. Ergo non fuerunt necessaria ante peccatum.

**CONCLUSIO.** — In statu innocentiae homo non indigebat sacramentis, nec pro remedio peccati, nec pro perfectione animæ.

Respondeo dicendum quod in statu innocentiae ante peccatum sacramenta

necessaria non fuerunt. Cujus ratio accipi potest ex rectitudine status illius, in quo superiora inferioribus dominabantur, et nullo modo dependebant ab eis: sicut enim mens suberat Deo, ita menti suberant inferiores animæ vires, et ipsi animæ corpus. Contra hunc autem ordinem esset, si anima perficeretur, vel quantum ad scientiam, vel quantum ad gratiam, per aliquid corporale, quod fit in sacramentis. Et ideo in statu innocentiae homo sacramentis non indigebat, non solum in quantum sacramenta ordinantur ad remedium peccati, sed etiam in quantum ipsa ordinantur ad animæ perfectionem <sup>2</sup>.

Ad primum ergo dicendum, quod homo in statu innocentiae gratia indigebat; non tamen ut eam consequeretur per aliqua sensibilia signa, sed spiritualiter et invisibiliter.

Ad secundum dicendum, quod eadem est natura hominis ante peccatum, et post peccatum; non tamen est idem naturæ status; nam post peccatum anima etiam quantum ad superiorem partem indiget accipere aliquid a corporalibus rebus ad sui perfectionem, quod in illo statu homini necesse non erat.

Ad tertium dicendum, quod matrimonium fuit institutum in statu innocentiae, non secundum quod est sacramentum, sed secundum quod est in officium naturæ; ex consequenti tamen aliquid significabat futurum circa Christum et Ecclesiam, sicut et omnia alia quæ in figura Christi præcesserunt.

**ART. III. — UTRUM POST PECCATUM ANTE CHRISTUM SACRAMENTA DEBUERINT ESSE <sup>3</sup>.**

De his etiam Sent. iv, dist. 1, qu. 1, art. 2, qu. iv.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod post peccatum ante Christum sacramenta non debuerint esse. Dictum est enim (art. 1 huj. quæst. ad 3), quod per sacramenta passio Christi hominibus applicatur, et sic passio Christi comparatur ad sacramenta, sicut causa ad effectum. Sed effectus non præcedit cau-

quia hoc de natura sibi relicta et secundum proprium statum intelligit.

(3) Sacramenta illa fuerunt signa novæ legis sacramentorum a quibus essentialiter differebant, ut patet ex his concilii Tridentini verbis: « Si quis dixerit ea ipsa novæ legis sacramenta a sacramentis antiquæ legis non differre, nisi quia cæremoniæ sunt aliæ et alii ritus externi, anathema sit (sess. vii, can. 2). »

(1) Nullum in statu innocentiae de facto extitisse sacramentum communis est theologorum sententia. Sed difficultas est utrum sacramenta in hoc statu fuissent instituta, si perseverasset; affirmat S. Thomas et cum eo thomistæ; negant vero plures alii.

(2) Nec repugnat quod art. 1 dixit, « humanæ naturæ proprium esse ut per corporalia et sensibilia in spiritualia et intelligibilia deducatur; »



sam. Ergo sacramenta non debuerunt esse ante Christi adventum.

2. Præterea, sacramenta debent esse convenientia statui humani generis, ut patet per Augustinum <sup>1</sup>. Sed status humani generis non fuit mutatus post peccatum, usque ad reparationem factam per Christum. Ergo neque sacramenta debuerunt immutari, ut præter sacramenta legis naturæ alia statuerentur in lege Moysi.

3. Præterea, quanto aliquid est magis propinquum perfecto, tanto magis debet ei assimilari. Sed perfectio salutis humanæ per Christum facta est, cui propinquiora fuerunt sacramenta veteris legis quam ea quæ fuerunt ante legem. Ergo debuerunt esse similiora sacramentis Christi. Cujus tamen contrarium apparet ex eo quod sacerdotium Christi prædicitur esse futurum secundum ordinem Melchisedech, et non secundum ordinem Aaron, ut habetur Hebr. vii. Non ergo convenienter fuerunt disposita ante Christum sacramenta.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit <sup>2</sup>, quod " prima sacramenta, quæ celebrabantur et observabantur ex lege, prænuntia erant Christi venturi. „ Sed necessarium erat ad humanam salutem ut adventus Christi prænuntiaretur. Ergo necessarium erat ante Christum sacramenta quædam disponi.

CONCLUSIO. — Cum post peccatum nullus sanctificari possit nisi per Christum, necessario post peccatum præcesserunt Christi adventum aliqua sacramenta, quibus fidem suam in Christum homo protestaretur.

Respondeo dicendum quod sacramenta necessaria sunt ad humanam salutem, inquantum sunt quædam sensibilia signa invisibilium rerum quibus homo sanctificatur. Nullus autem sanctificari potest post peccatum, nisi per Christum, quem proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine ipsius, ad ostensionem justitiæ suæ..., ut sit ipse justus et justificans eum qui ex fide est Jesu Christi <sup>3</sup>. Et ideo oportebat ante Christi adventum esse quædam signa visibilia, quibus homo fidem suam protestaretur de futuro Sal-

vatoris adventu. Et hujusmodi signa dicuntur sacramenta. Et sic patet quod ante Christi adventum necesse fuit quædam sacramenta institui.

Ad *primum* ergo dicendum, quod passio Christi est causa finalis veterum sacramentorum, quæ scilicet ad ipsam significandam sunt instituta. Causa autem finalis non præcedit tempore, sed solum in intentione agentis. Et ideo non est inconueniens aliqua sacramenta ante Christi passionem fuisse.

Ad *secundum* dicendum, quod status humani generis post peccatum et ante Christum dupliciter potest considerari: uno modo secundum fidei rationem, et sic semper unus et idem permansit, quia scilicet justificabantur homines per fidem futuri Christi adventus <sup>4</sup>; alio modo potest considerari secundum intensiorem et remissionem peccati et expressæ cognitionis de Christo: nam per incrementa temporum et peccatum cœpit in homine magis dominari, intantum quod ratione hominis per peccatum obtenebrata, non sufficerent homini ad recte vivendum præcepta legis naturæ, sed necesse fuit determinari præcepta in lege scripta, et cum his quædam fidei sacramenta. Oportebat etiam quod per incrementa temporum magis explicaretur cognitio fidei; quia, ut Gregorius dicit <sup>5</sup>, " per incrementa temporum crevit divinæ cognitionis augmentum. „ Et ideo etiam necesse fuit quod in veteri lege quædam sacramenta fidei quam habebant de Christo venturo, determinarentur; quæ quidem comparantur ad sacramenta quæ fuerunt ante legem, sicut determinatum ad indeterminatum, quia scilicet ante legem non fuit determinate præfixum homini quibus sacramentis uteretur <sup>6</sup>, sicut fuit per legem; quod erat necessarium et propter obtenebrationem legis naturalis, et ut esset determinatio fidei significatio.

Ad *tertium* dicendum, quod sacramentum Melchisedech, quod fuit ante legem, magis assimilatur sacramento novæ legis in materia, inquantum scilicet *obtulit panem et vinum*, ut habetur Gen. xiv, sicut etiam sacrificium novæ legis obla-

(1) Contra Faustum, lib. xix, cap. 16 et 17.

(2) Ibid. cap. 13, in princ. (3) Rom. iii, 25.

(4) Ut et per fidem passionis, quæ ipsius adventus finis fuit, et quæ omni tempore post peccatum credi debuit, juxta ea quæ suo loco

in 22, quæst. ii, art. 7 ex professo dicta sunt.

(5) Rom. xvi in Ezech., a med.

(6) Ex interiori instinctu, ait auctor, qu. ix, art. 5 ad 3, determinabatur eis quibus rebus sensibilibus ad Dei cultum uterentur.

tione panis et vini perficitur. Sacramenta tamen legis Mosaicæ magis assimilantur rei significatæ per sacramentum, scilicet passioni Christi, ut patet de agno paschali et aliis hujusmodi; et hoc ideo ne propter continuitatem temporis, si permaneret eadem sacramentorum species, videretur sacramenti ejusdem esse continuatio.

**ART. IV. — UTRUM POST CHRISTUM DEBUERINT ESSE ALIQUA SACRAMENTA <sup>1</sup>.**

De his etiam Sent. iv, dist. 1, qu. 1, art. 2, qu. v, et dist. 2, art. 4, quæst. 1, et Cont. gent. lib. iv, cap. 58.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod post Christum non debuerint esse aliqua sacramenta. Veniente enim veritate, debet cessare figura. Sed *gratia et veritas per Jesum Christum facta est*, ut dicitur Joan. i, 17. Cum igitur sacramenta sint veritatis signa, sive figuræ, videtur quod post Christi passionem sacramenta esse non debuerint.

2. Præterea, sacramenta in quibusdam elementis consistunt, ut ex supra dictis patet (quæst. præc., art. 4 et 5). Sed Apostolus dicit <sup>2</sup>: *Cum essemus parvuli, sub elementis mundi eramus servientes; nunc autem, temporis plenitudine veniente, jam non sumus parvuli. Ergo videtur quod non debeamus Deo servire sub elementis hujus mundi, corporalibus sacramentis utendo.*

3. Præterea, *apud Deum non est transmutatio, nec vicissitudinis obumbratio*, ut dicitur Jacobi i, 17. Sed hoc videtur ad quamdam mutationem divinæ voluntatis pertinere quod alia sacramenta nunc hominibus exhibeat ad sanctificationem tempore gratiæ, et alia ante Christum. Ergo videtur quod post Christum non debuerint alia sacramenta institui.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit <sup>3</sup>, quod "sacramenta veteris legis sunt ablata, quia impleta; et alia sunt instituta, virtute majora, utilitate meliora, actu facilia, numero pauciora."

**CONCLUSIO.** — Cum sicut Patres per fidem Christi venturi salvati sunt, ita et nos per fidem Christi et nati et passi

salvemur, præter veteris legis sacramenta, quibus Christi mysteria futura prænuntiabantur, oportuit alia quædam esse in nova lege sacramenta, quibus significarentur ea, quæ præcesserunt in Christo.

Respondeo dicendum quod, sicut antiqui patres salvati sunt per fidem Christi venturi, ita et nos salvamur per fidem Christi jam nati et passi. Sunt autem sacramenta quædam signa protestantia fidem qua justificatur homo. Oportet autem aliis signis significari futura, præterita et præsentia. Ut enim Augustinus dicit <sup>4</sup>, "eadem res aliter annuntiatur faciendâ, aliter factâ; sicut ipsa verba, *passurus et passus*, non similiter sonant." Et ideo oportet quædam alia sacramenta esse in nova lege, quibus significantur ea quæ præcesserunt in Christo, præter sacramenta veteris legis, quibus prænuntiabantur futura.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Dionysius dicit <sup>5</sup>, status novæ legis medius est inter statum veteris legis, cujus figuræ implentur in nova lege, et inter statum gloriæ, in qua omnis nude et perfecte manifestabitur veritas; et ideo tunc nulla erunt sacramenta; nunc autem, quamdiu *per speculum et in ænigmate* cognoscimus, ut dicitur I. Cor. xiii, oportet nos per aliqua sensibilia signa in spiritualia devenire, quod pertinet ad rationem sacramentorum.

Ad secundum dicendum, quod sacramenta veteris legis Apostolus <sup>6</sup> vocat *egena et infirma elementa*, quia gratiam nec continebant, nec causabant. Et ideo utentes illis sacramentis dicit Apostolus sub elementis mundi Deo servisse, quia scilicet nihil aliud erant quam elementa hujus mundi. Nostra autem sacramenta gratiam continent et causant <sup>7</sup>, et ideo non est de eis similis ratio.

Ad tertium dicendum, quod sicut paterfamilias non ex hoc habere monstratur mutabilem voluntatem, quod diversa præcepta familiæ suæ proponit pro temporum varietate, non eadem præcipientes hieme et æstate, ita non ostenditur aliqua mutatio esse circa Deum ex hoc

(1) Debuerunt esse sacramenta post Christum, eaque a veteribus diversa, ut ex conc. Trident. jam laudato patet. (2) Gal. iv. 3.

(3) Contra Faustum, lib. xix, cap. 13.

(4) Ibid., c. 16, ante med.

(5) Eccl. hierarch., cap. 5, aliquant. a princ.

(6) Galat. iv.

(7) Hinc synodus Tridentina (sess. vii, can. 6) anathemate ferit eum qui dixerit sacramenta esse tantum signa externa accepta per hominum gratiæ vel justitiæ, et notas quasdam professionis christianæ.



quod alia sacramenta instituit post Christi adventum, et alia tempore legis; quia illa fuerunt congrua gratiæ præfigurandæ, hæc autem sunt congrua gratiæ præsentialiter demonstrandæ.

## QUÆSTIO LXII.

### DE PRINCIPALI EFFECTU SACRAMENTORUM, QUI EST GRATIA, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de effectu sacramentorum; et primo de effectu eorum principali, qui est gratia; secundo de effectu secundario, qui est character. — Circa primum quærentur sex: 1. Utrum sacramenta novæ legis sint causa gratiæ. — 2. Utrum gratia sacramentalis aliquid addat super gratiam virtutum et donorum. — 3. Utrum sacramenta contineant gratiam. — 4. Utrum sit in eis aliqua virtus ad causandam gratiam. — 5. Utrum talis virtus in sacramentis derivetur a passione Christi. — 6. Utrum sacramenta veteris legis gratiam causarent.

#### ART. I. — UTRUM SACRAMENTA SINT CAUSA GRATIÆ<sup>1</sup>.

De his etiam infra. art. 6, et quæst. LXIV, art. 1, et Sent. III, dist. 40, art. 3, et IV, dist. 1, quæst. 1, et art. 4, quæstiunc. 1, et art. 5, quæstiunc. 1, et Cont. gent. lib. IV, c. 57 et 74 princ. et De ver. quæst. XXVII, art. 4, et quolib. XII, art. 16.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod sacramenta non sint causa gratiæ. Non enim idem videtur esse signum et causa, eo quod ratio signi videtur magis effectui competere. Sed sacramentum est signum gratiæ. Non igitur est causa ejus.

2. Præterea, nullum corporale agere potest in rem spiritualement, eo quod "agens honorabilius est patiente," ut Augustinus dicit<sup>2</sup>. Sed subjectum gratiæ est mens hominis, quæ est res spiritualis. Non ergo sacramenta possunt gratiam causare.

3. Præterea, illud quod est proprium Dei, non debet alicui creaturæ attribui. Sed causare gratiam est proprium Dei, secundum illud Psal. LXXXIII, 12: *Gratiam et gloriam dabit Dominus*. Cum ergo sacramenta consistant in quibusdam verbis et rebus creatis, non videtur quod possint gratiam causare.

(1) Doctrina hujus articuli adversatur sociianis et anabaptistis qui nullam in sacramentis virtutem seu efficaciam agnoscunt, sed ea habent pro nudis et sterilibus signis externæ professionis fidei christianæ et distinctionis fidelium ab infidelibus.

(2) Sup. Gen. ad litt. lib. XII, cap. 16, in med.

(3) Super Joan., tract. 80, a med.

(4) Galat. III, 27.

(5) Ita sentiunt qui docent quod sacramenta

Sed contra est quod Augustinus dicit<sup>3</sup>, quod "aqua baptismalis corpus tangit et cor abluit." Sed cor non abluatur nisi per gratiam. Ergo causat gratiam, et pari ratione alia Ecclesiæ sacramenta.

CONCLUSIO. — Tametsi solus Deus effectiva et principalis causa gratiæ sit, sacramenta tamen novæ legis causant ipsam per modum instrumenti.

Respondeo dicendum quod necesse est dicere sacramenta novæ legis per aliquem modum gratiam causare. Manifestum est enim quod per sacramenta novæ legis homo Christo incorporatur; sicut de baptismo dicit Apostolus<sup>4</sup>: *Quotquot in Christo baptizati estis, Christum induistis*. Non autem efficitur homo membrum Christi, nisi per gratiam. Quidam tamen dicunt quod non sunt causa gratiæ aliquid operando, sed quia Deus, sacramentis adhibitis, in anima gratiam operatur<sup>5</sup>; et ponunt exemplum de illo qui afferens denarium plumbeum, accipit centum libras ex regis ordinatione; non quod denarius ille aliquid operetur ad habendam prædictæ pecuniæ quantitatem; sed hoc operatur sola voluntas regis. Unde et Bernardus dicit in quodam sermone de Cœna Domini<sup>6</sup>: "Sicut investitur canonicus per librum, abbas per baculum, episcopus per anulum, sic divisiones gratiarum diversæ sunt traditæ sacramentis<sup>7</sup>." Sed si quis recte consideret, iste modus non transcendit rationem signi; nam denarius plumbeus non est nisi quoddam signum regis ordinationis de hoc quod pecunia recipiatur ab isto: similiter liber est quoddam signum, quo designatur traditio canonicatus. Secundum hoc igitur sacramenta novæ legis nihil plus essent quam signa gratiæ; cum tamen ex multis sanctorum auctoritatibus habeatur quod sacramenta novæ legis non solum significant, sed causant gratiam. — Et ideo aliter dicendum quod duplex est causa agens, principalis et instrumentalis. Principalis quidem operatur per virtutem suæ formæ cui assimilatur ef-

gratiam causant non physice, sed tantum moraliter, ut Scotus et scotistæ, Vasquez, Delugo, Becanus, Tournely, Juveninus et multi alii.

(6) I. in Cœna Domini, et inscribitur *De Baptismo*, cap. 2.

(7) Annon, inquit Nicolai, tamen sic explicari potest ut non ad modum conferendi gratiam id referat, sed solummodo in comparisonem symbolorum quæ exterius adhibentur in sacramentis?

fectus, sicut ignis suo calore calefacit; et hoc modo nihil potest causare gratiam, nisi Deus; quia gratia nihil est aliud quam quædam participata similitudo divinæ naturæ, secundum illud II. Petri 1, 4: *Magna nobis, et pretiosa promissa donavit, ut divinæ simus consortes naturæ*. Causa vero instrumentalis non agit per virtutem suæ formæ, sed solum per motum quo movetur a principali agente. Unde effectus non assimilatur instrumento, sed principali agenti; sicut lectus non assimilatur securi, sed arti, quæ est in mente artificis. Et hoc modo sacramenta novæ legis gratiam causant: adhibentur enim ex divina ordinatione hominibus ad gratiam in eis causandam. Unde Augustinus dicit <sup>1</sup>: “Hæc omnia, scilicet sacramentalia, fiunt et transcunt; virtus tamen, scilicet Dei, quæ per ista operatur, jugiter manet.” Hoc autem proprie dicitur instrumentum, per quod aliquis operatur; unde et Tit. III, 5 dicitur: *Salvos nos fecit per lavacrum regenerationis* <sup>2</sup>.

Ad primum ergo dicendum, quod causa principalis non proprie potest dici signum effectus, licet occulti, etiamsi ipsa sit sensibilis et manifesta; sed causa instrumentalis, si sit manifesta, potest dici signum effectus occulti, eo quod non solum est causa, sed etiam quodammodo effectus, inquantum movetur a principali agente. Et secundum hoc sacramenta novæ legis simul sunt causæ et signa; et inde est quod, sicut communiter dicitur, “efficiunt quod figurant.” Ex quo etiam patet quod habent perfecte rationem sacramenti, inquantum ordinantur ad aliquid sacrum, non solum per modum signi, sed etiam per modum causæ.

Ad secundum dicendum, quod instrumentum habet duas actiones: unam instrumentalem, secundum quam operatur non in virtute propria, sed in virtute principalis agentis: aliam autem habet actionem propriam, quæ competit ei secundum propriam formam, sicut securi competit scindere ratione suæ acuitatis, facere autem lectum, inquantum est instrumentum artis; non autem

perficit instrumentalem actionem, nisi exercendo actionem propriam, scindendo enim facit lectum. Et similiter sacramenta corporalia per propriam operationem, quam exercent circa corpus quod tangunt, efficiunt operationem instrumentalem ex virtute divina circa animam, sicut aqua baptismi abluendo corpus secundum propriam virtutem abluit animam, inquantum est instrumentum virtutis divinæ; nam ex anima et corpore unum fit. Et hoc est quod Augustinus dicit <sup>3</sup>, quod “corpus tangit et cor abluit.”

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de eo quod est causa gratiæ per modum principalis agentis; hoc enim est proprium Dei, ut dictum est (in corp. art.).

**ART. II. — UTRUM GRATIA SACRAMENTALIS ALIQUID ADDAT SUPER GRATIAM VIRTUTUM ET DONORUM** <sup>4</sup>.

De his etiam infra, quæst. LXXII, art. 7 ad 2, et Sent. IV, dist. 7, quæst. II, art. 1, quæst. III, et dist. 17, quæst. I, art. 4, quæstiunc. V.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod gratia sacramentalis non addat aliquid super gratiam virtutum et donorum. Per gratiam enim virtutum et donorum perficitur anima sufficienter, et quantum ad essentiam animæ, et quantum ad potentias ejus, ut patet ex his quæ in secunda parte dicta sunt (1 2, quæst. CX, art. 3 et 4). Sed gratia ordinatur ad animæ perfectionem. Ergo gratia sacramentalis non potest aliquid addere super gratiam virtutum et donorum.

2. Præterea, defectus animæ ex peccatis causantur. Sed omnia peccata sufficienter excluduntur per gratiam virtutum et donorum, quia nullum est peccatum quod non contrarietur alicui virtuti. Gratia ergo sacramentalis, cum ordinetur ad defectus animæ tollendos, non potest aliquid addere super gratiam virtutum et donorum.

3. Præterea, omnis additio vel subtractio in formis variat speciem, ut dicitur <sup>5</sup>. Si ergo gratia sacramentalis addat aliquid super gratiam virtutum et donorum, sequitur quod æquivoce dica-

tutes et dona. S. Doctor respondet affirmative, quia sacramenta ordinantur ad diversos speciales effectus, ideoque debet per ea aliquid tribui quod ad nos perficiendos sit accommodatum.

(5) Metaphys. lib. VII, text. 10.

(1) Contra Faustum, lib. XIX, cap. 16, a med.

(2) Hoc quoque concil. Milevit. can. 2, et concil. II Arausican. can. 25, et concil. Florent. et concil. Trident. (sess. VII, can. 2, 6 et 7).

(3) Loc. sup. cit.

(4) Id est super gratiam sanctificantem, vir-



tur gratia; et sic nihil certum nobis ostenditur ex hoc quod sacramenta dicuntur gratiam causare.

Sed *contra* est quod si gratia sacramentalis non addit aliquid super gratiam donorum et virtutum, frustra sacramenta habentibus et dona et virtutes conferrentur. In operibus autem Dei nihil est frustra. Ergo videtur quod gratia sacramentalis aliquid addat super gratiam virtutum et donorum.

**CONCLUSIO.** — Gratia sacramentalis super gratiam virtutum et donorum addit quoddam divinum auxilium ad finem sacramenti consequendum, sicut dona et virtutes super gratiam addere videntur quamdam perfectionem determinatam, ad proprios potentiarum actus perficiendos.

Respondeo dicendum quod, sicut in secunda parte dictum est (12, quæst. cx, art. 3 et 4), gratia secundum se considerata perficit essentiam animæ, in quantum participat quamdam similitudinem divini *esse*; et sicut ab essentia animæ fluunt ejus potentie, ita a gratia fluunt quædam perfectiones ad potentias animæ, quæ dicuntur virtutes et dona, quibus potentie perficiuntur in ordine ad suos actus. Ordinantur autem sacramenta ad quosdam speciales effectus necessarios in vita christiana; sicut baptismus ordinatur ad quamdam spiritualem regenerationem, qua homo moritur vitiis et fit membrum Christi; qui quidem effectus est aliquid speciale præter actus potentiarum animæ; et eadem ratio est de aliis sacramentis<sup>1</sup>. Sicut igitur virtutes et dona addunt super gratiam communiter dictam quamdam perfectionem determinate ordinatam ad proprios actus potentiarum, ita gratia sacramentalis addit super gratiam communiter dictam, et super virtutes et dona, quoddam divinum auxilium ad consequendum sacramenti finem. Et per hunc modum gratia sacramentalis addit super gratiam virtutum et donorum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod gra-

tia virtutum et donorum sufficienter perficit essentiam et potentias animæ quantum ad generalem ordinationem actuum animæ; sed quantum ad quosdam effectus speciales, qui requiruntur in vita christiana, requiritur sacramentalis gratia.

Ad *secundum* dicendum, quod per virtutes et dona excluduntur sufficienter vitia et peccata quantum ad præsens et futurum, in quantum scilicet impeditur homo per virtutes et dona a peccando; sed quantum ad præterita peccata, quæ transeunt actu et permanent reatu, adhibetur homini remedium specialiter per sacramenta.

Ad *tertium* dicendum, quod ratio sacramentalis gratiæ se habet ad gratiam communiter dictam, sicut ratio speciei ad genus. Unde sicut non æquivoce dicitur animal communiter dictum, et pro homine sumptum, ita non æquivoce dicitur gratia communiter sumpta et gratia sacramentalis.

**ART. III. — UTRUM  
SACRAMENTA NOVÆ LEGIS  
CONTINEANT GRATIAM<sup>2</sup>.**

De his etiam Sent. iv, dist. 2, art. 4, quæst. iv,  
et De ver. quæst. xxvii, art. 7.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod sacramenta novæ legis non contineant gratiam. Contentum enim videtur esse in continente. Sed gratia non est in sacramento, neque sicut in subiecto (quia subiectum gratiæ non est corpus, sed spiritus), neque sicut in vase, quia "vas est locus mobilis," ut dicitur<sup>3</sup>; esse autem in loco non convenit accidenti. Ergo videtur quod sacramenta novæ legis non contineant gratiam.

2. Præterea, sacramenta ordinantur ad hoc quod homines per ea gratiam consequantur. Sed gratia, cum sit accidens, non potest transire de subiecto in subiectum. Ergo pro nihilo esset gratia in sacramentis.

3. Præterea, spirituale non continetur a corporali, etiamsi in eo sit; non enim anima continetur a corpore, sed

(1) Confirmationis effectus est gratia inclinans ad fidem constanter tenendam profitendamque; pœnitentiæ est gratia sanans quæ a morte peccati nos liberat; ordinis est gratia disponens ad sacras functiones sancte et religiose obeundas, et sic deinceps de aliis.

(2) De fide est contra Lutherum sacramenta novæ legis continere gratiam, ut patet ex concilio Trid.: "Si quis dixerit sacramenta novæ

legis non continere gratiam quam significant; aut gratiam ipsam non ponentibus obicem non conferre... anathema sit (sess. vii, can. 6). • Adde quod in decreto sub Eugenio IV concilii Florentini dicitur: "Septem sunt sacramenta novæ legis quæ multum ab antiquis differunt. Illa enim non causabant gratiam... hæc vero nostra et continent gratiam, et ipsam digne suscipientibus conferunt." (3) Phys. lib. iv, text. 41.

potius continet corpus. Ergo videtur quod gratia, cum sit quiddam spirituale, non contineatur in sacramento corporali.

Sed *contra* est quod Hugo de Sancto Victore <sup>1</sup> dicit, quod "sacramentum ex sanctificatione invisibilem gratiam continet."

**CONCLUSIO.** — Sacramenta novæ legis continent gratiam, sicut causa instrumentalis effectum continere dicitur.

Respondeo dicendum quod multipliciter aliquid dicitur esse in alio; inter quos duplici modo gratia est in sacramento: uno modo sicut in signo, nam sacramentum est signum gratiæ; alio modo sicut in causa, nam, sicut dictum est (art. 1 hujus quæst.), sacramentum novæ legis est instrumentalis gratiæ causa. Unde gratia est in sacramento novæ legis, non quidem secundum similitudinem speciei, sicut effectus est in causa univoca <sup>2</sup>; neque etiam secundum aliquam formam propriam et permanentem, et proportionatam ad talem effectum, sicut sunt effectus in causis non univocis, puta res generatæ in sole, sed secundum quamdam instrumentalem virtutem, quæ est fluens et incompleta in *esse* naturæ, ut infra dicitur (art. seq.).

Ad *primum* ergo dicendum, quod gratia non dicitur esse in sacramento sicut in subjecto, neque sicut in vase, prout vas est locus quidam, sed prout vas dicitur instrumentum alicujus operis faciendi, secundum quod dicitur Ezech. ix, 1: *Unusquisque vas interfectionis habet in manu sua.*

Ad *secundum* dicendum, quod quamvis accidens non transeat a subjecto in subjectum, transit tamen a causa per instrumentum aqualiter in subjectum, non ut eodem modo sit in eis, sed in unoquoque secundum propriam rationem.

Ad *tertium* dicendum, quod spirituale existens perfecte in aliquo continet ipsum <sup>3</sup>, et non continetur ab eo. Sed gratia est in sacramento secundum *esse* fluens et incompletum; et ideo non inconvenienter sacramentum dicitur continere gratiam.

(1) De sacram. lib. 1, part. 9, cap. 2.

(2) Causa dicitur univoca cum ejusdem generis sit ac effectus.

(3) Ita anima est in corpore.

(4) De fide est *contra* Lutherum et hæreticos recentiores sacramenta conferre gratiam *ex o-*

**ART. IV. — UTRUM IN SACRAMENTIS SIT ALIQUA VIRTUS GRATIÆ CAUSATIVA <sup>4</sup>.**

De his etiam infra, qu. lxxviii, art. 4, et Sent. iv, dist. 1, quæst. 1, art. 4, quæstiunc. ii, et dist. 8, quæst. ii, art. 3, et quol. xii, art. 15.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod in sacramentis non sit aliqua virtus gratiæ causativa. Virtus enim gratiæ causativa est virtus spiritualis. Sed in corpore non potest esse virtus spiritualis, neque ita quod sit propria ei, quia virtus fluit ab essentia rei, et ita non potest eam transcendere; neque ita quod recipiat eam ab alio, quia quod recipitur ab aliquo, est in eo per modum recipientis. Ergo in sacramentis non potest esse aliqua virtus gratiæ causativa.

2. Præterea, omne quod est, reducitur ad aliquod genus entis et ad aliquem gradum boni. Sed non est dare, in quo genere entis sit talis virtus, ut patet discurrenti per singula; nec etiam potest reduci ad aliquem gradum bonorum; neque enim est inter minima bona, quia sacramenta sunt de necessitate salutis; neque etiam inter media bona, cujusmodi sunt potentiæ animæ, quæ sunt quædam potentiæ naturales; neque etiam inter maxima bona, quia nec est gratia, nec virtus mentis. Ergo videtur quod in sacramentis nulla sit virtus gratiæ causativa.

3. Præterea, si talis virtus est in sacramentis, non causatur in eis nisi per creationem a Deo. Sed inconveniens videtur quod tam nobilis creatura statim esse desinat, sacramento perfecto. Ergo videtur quod nulla virtus sit in sacramentis ad gratiam causandam.

4. Præterea, idem non potest esse in diversis. Sed ad sacramenta concurrunt diversa, scilicet verba et res; unius autem sacramenti non potest esse nisi virtus una. Ergo videtur quod in sacramentis nulla sit virtus.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit <sup>5</sup>: "Unde tanta vis aquæ ut corpus tangat, et cor abluat?" Et Beda dicit <sup>6</sup>, quod "Dominus tactu suæ mundissimæ carnis vim regenerativam contulit aquis."

*pere operato*, juxta illud decretum concil. Trid. (sess. vii, can. 8): "Si quis dixerit per novæ legis sacramenta ex opere operato non conferri gratiam, anathema sit."

(5) Super Joan. tract. 80, a med.

(6) Cap. x in Luc. super illud Luc. iii: *Factum est autem.*



**CONCLUSIO.** — Est in sacramentis quædam instrumentalis virtus ad inducendum gratiam, quæ est sacramenti effectus proportionata instrumento: non permanens quidem, sed transiens, sicut instrumentum nisi a principali agente motum, non operatur.

Respondeo dicendum quod illi qui ponunt quod sacramenta non causant gratiam nisi per quamdam concomitantiam<sup>1</sup>, ponunt quod in sacramento non sit aliqua virtus quæ operetur ad sacramenti effectum; est tamen virtus divina sacramento assistens, quæ sacramentalem effectum operatur. Sed ponendo quod sacramentum est instrumentalis causa gratiæ, necesse est simul ponere quod in sacramento sit quædam virtus instrumentalis ad inducendum sacramentalem effectum. Et hæc quidem virtus proportionatur iumento. Unde comparatur ad virtutem absolutam et perfectam alicujus rei, sicut comparatur instrumentum ad agens principale. Instrumentum enim, ut dictum est (art. 1 hujus quæst.), non operatur nisi in quantum est motum a principali agente, quod per se operatur<sup>2</sup>; et ideo virtus principalis agentis habet permanens et completum *esse* in natura; virtus autem instrumentalis habet *esse* transiens ex uno in aliud, et incompletum; sicut et motus est actus imperfectus ab agente in patiens.

Ad *primum* ergo dicendum, quod virtus spiritualis non potest esse in re corporea per modum virtutis permanentis et completæ, sicut ratio probat. Nihil tamen prohibet in corpore esse virtutem spiritualem instrumentaliter, in quantum scilicet corpus potest moveri ab aliqua substantia spirituali ad aliquem effectum spiritualem inducendum; sicut et in ipsa voce sensibili est quædam vis spiritualis ad excitandum intellectum hominis, in quantum procedit a conceptione mentis. Et hoc modo vis spiritualis est in sacramentis, in quantum ordinantur a Deo ad effectum spirituales.

Ad *secundum* dicendum, quod, sicut motus, eo quod est actus imperfectus,

non proprie est in aliquo genere, sed reducitur ad genus actus perfecti, sicut alteratio ad qualitatem; ita virtus instrumentalis non est, proprie loquendo, in aliquo genere, sed reducitur ad genus et speciem virtutis perfectæ.

Ad *tertium* dicendum, quod sicut virtus instrumentalis acquiritur iumento ex hoc ipso quod movetur ab agente principali, ita et sacramentum consequitur spirituales virtutes ex benedictione Christi et applicatione ministrorum ad usum sacramenti. Unde Augustinus dicit<sup>3</sup>: “Nec mirum quod aquam, hoc est, substantiam corporealem, ad purificandam animam dicimus pervenire. Pervenit plane, et penetrat conscientiam universa latibula; quamvis enim ipsa sit subtilis et tenuis, benedictione tamen Christi facta subtilior, occultas vitæ causas, ac secreta mentis subtiliora pertransit.”

Ad *quartum* dicendum, quod, sicut eadem vis principalis agentis instrumentaliter invenitur in omnibus instrumentis ordinatis ad effectum, prout sunt quodam ordine unum, ita etiam eadem vis sacramentalis invenitur in verbis et rebus, prout ex verbis et rebus perficitur unum sacramentum<sup>4</sup>.

**ART. V. — UTRUM SACRAMENTA NOVÆ LEGIS HABEANT VIRTUTEM EX PASSIONE CHRISTI.**

De his etiam infra, quæst. LXIV, art. 2 et Sent. IV dist. 1, quæst. 1, art. 4, qu. II, et dist. 5, qu. II, art. 2, quæstiunc. 1.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod sacramenta novæ legis non habeant virtutem ex passione Christi. Virtus enim sacramentorum est ad gratiam causandam in anima, per quam spiritualiter vivit. Sed, sicut Augustinus dicit<sup>5</sup>, “Verbum, prout erat in principio apud Deum, vivificat animas; secundum autem quod est caro factum, vivificat corpora.” Cum igitur passio Christi pertineat ad Verbum, secundum quod est caro factum, videtur quod non possit causare virtutem sacramentorum.

2. Præterea, virtus sacramentorum videtur ex fide dependere, quia, sicut di-

producendum, et ita Cajetanus, Dominicus, Cabrera et multi alii post S. Thomam.

(3) In quodam sermone de Epiphania.

(1) Ita sentiunt qui docent sacramenta causare gratiam non physice, sed moraliter. Illis difficile est dicere quomodo intelligant ea operari ex opere operato.

(2) Hinc motus sacramentorum est ille motus quo moventur a Deo ad hunc vel illum effectum

(4) Dixit quoque S. Doctor (De verit. q. xxvii art. 4 ad 10): In omnibus verum est quod virtus sacramenti non consistit in materia tantum, sed in materia et forma simul.

(5) Super Joan. tract. 19, a med.

cit Augustinus<sup>1</sup>, Verbum Dei perficit sacramentum, " non quia dicitur, sed quia creditur. „ Sed fides nostra non solum respicit passionem Christi, sed etiam alia mysteria humanitatis ipsius, et principalius etiam divinitatem ejus. Ergo videtur quod sacramenta non habeant specialiter virtutem a passione Christi.

3. Præterea, sacramenta ordinantur ad hominum justificationem, secundum illud I. Cor. vi, 11: *Abluti estis et justificati estis*. Sed justificatio attribuitur resurrectioni, secundum illud Rom. iv, vers. 25: *Resurrexit propter justificationem nostram*. Ergo videtur quod sacramenta magis habeant virtutem a resurrectione Christi quam ab ejus passione.

Sed *contra* est quod super illud Roman. v: *In similitudinem prævaricationis Adæ*, etc., dicit Glossa ordin.: " Ex latere Christi dormientis, in cruce fluxerunt sacramenta, per quæ salvata est Ecclesia<sup>2</sup>. „ Sic ergo sacramenta videntur habere virtutem ex passione Christi.

CONCLUSIO. — Cum per Christi humanitatem et passionem non modo meritorie, sed etiam satisfactorie operatus fuerit Deus nostram a peccato liberationem et sanctificationem, omnem suam efficaciam habere oportet novæ legis sacramenta a passione Christi.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. 1 huj. quæst.), sacramentum operatur ad gratiam causandam per modum instrumenti. Est autem duplex instrumentum: unum quidem separatum, ut baculus; aliud autem conjunctum, ut manus. Per instrumentum autem conjunctum movetur instrumentum separatum, sicut baculus per manum. Principalis autem causa efficiens gratiæ est ipse Deus, ad quem comparatur humanitas Christi sicut instrumentum conjunctum; sacramentum autem sicut instrumentum separatum. Et ideo oportet quod virtus salutifera a divinitate Christi per ejus humanitatem in ipsa sacramenta derivetur. Gratia autem sacramentalis ad duo præcipue

ordinari videtur: videlicet ad tollendos defectus præteritorum peccatorum, in quantum transeunt actu, et remanent reatu; et iterum ad perficiendam animam in his quæ pertinent ad cultum Dei secundum religionem vitæ christianæ. Manifestum est autem ex his quæ supra dicta sunt (quæst. XLVIII et XLIX), quod Christus liberavit nos a peccatis nostris præcipue per suam passionem, non solum efficienter et meritorie, sed etiam satisfactorie. Similiter etiam per suam passionem initiavit ritum christianæ religionis, *offerens seipsum oblationem et hostiam Deo*, ut dicitur Ephes. v. Unde manifestum est quod sacramenta Ecclesiæ specialiter habent virtutem ex passione Christi, cujus virtus quodammodo nobis copulatur per susceptionem sacramentorum; in cujus signum de latere Christi pendentes in cruce fluxerunt aqua et sanguis<sup>3</sup>, quorum unum pertinet ad baptismum, aliud ad Eucharistiam, quæ sunt potissima sacramenta.

Ad primum ergo dicendum, quod " Verbum, prout erat in principio apud Deum, vivificat animas, „ sicut agens principale; caro tamen ejus, et mysteria in ea perpetrata operantur instrumentaliter ad animæ vitam; ad vitam autem corporis non solum instrumentaliter, sed etiam per quamdam exemplaritatem, ut supra dictum est (quæst. LVI, art. 1 ad 3).

Ad secundum dicendum, quod per fidem Christus habitat in nobis, ut dicitur Ephes. v. Et ideo virtus Christi copulatur nobis per fidem. Virtus autem remissiva peccatorum speciali quodammodo pertinet ad passionem ipsius Christi. Et ideo per fidem passionis ejus specialiter homines liberantur a peccatis, secundum illud Rom. iii, 25: *Quem proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine ipsius*. Et ideo virtus sacramentorum, quæ ordinatur ad tollenda peccata, præcipue est ex fide passionis Christi<sup>4</sup>.

Ad tertium dicendum, quod justificatio attribuitur resurrectioni ratione termini

(1) Super Joan. tract. 80, a mod.

(2) Hinc dicitur in concilio Vionnensi sub Clemente V: " In natura assumpta Dei Verbum, emisso jam spiritu, perforari lancea sustinuit latus suum, ut exinde profluentibus undis aquæ et sanguinis formaretur unica et immaculata ac virgo sancta mater Ecclesiæ, conjux Christi.

(3) Quod vera clementaris aqua ut et verus

sanguis fluxerit, vide quæst. LXVI, art. 4 ad 3, et quæst. LXXIV, art. 7 ad 3.

(4) Quod non intelligendum est quasi sacramenta virtutem suam habeant ex fide suscipiunt, sic enim valerent *ex opere operantis*, non vero *ex opere operato*; sed quia gratia non confertur adultis sacramenta recipiunt, nisi fidem passionis Christi habeant.



*ad quem*, qui est novitas vitæ per gratiam; attribuitur tamen passioni ratione termini *a quo*, scilicet quantum ad dimissionem culpæ.

**ART. VI. — UTRUM  
SACRAMENTA VETERIS LEGIS  
GRATIAM CAUSARENT <sup>1</sup>.**

De his etiam l 2, quæst. ciii, art. 2, et quæst. cvii, art. 1 ad 3, et Sent. iv, dist. 1, quæst. i, art. 5, quæstiunc. i.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod etiam sacramenta veteris legis gratiam causarent, quia, sicut dictum est (art. præc.), sacramenta novæ legis habent efficaciam ex fide passionis Christi. Sed fides passionis Christi fuit in veteri lege, sicut et in nova; *habemus enim eundem spiritum fidei*, ut habetur II. Cor. iv, 13. Sicut ergo sacramenta novæ legis conferunt gratiam. ita etiam sacramenta veteris legis gratiam conferebant.

2. Præterea, sanctificatio non fit nisi per gratiam. Sed per sacramenta veteris legis homines sanctificabantur; dicitur enim Levit. viii, 31: *Cumque sanctificasset Moyses Aaron et filios ejus in vestitu suo*, etc. Ergo videtur quod sacramenta veteris legis gratiam conferebant.

3. Præterea, sicut Beda dicit in homilia Circumcisionis <sup>2</sup>, " idem salutiferæ curationis auxilium circumcisio in lege contra originalis peccati vulnus agebat, quod baptismus agere revelatæ tempore gratiæ consuevit. " Sed baptismus nunc confert gratiam. Ergo circumcisio gratiam conferebat, et pari ratione alia sacramenta legalia; quia sicut baptismus est janua sacramentorum novæ legis, ita et circumcisio erat janua sacramentorum veteris legis; propter quod et Apostolus dicit <sup>3</sup>: *Testificor omni homini circumcidenti se, quoniam debitor est universæ legis faciendæ*.

Sed contra est quod Gal. iv, 9 dicitur: *Convertimini iterum ad infirma et egena elementa*; Glossa ordin., id est, " ad legem, quæ dicitur infirma, quia perfecte non justificat. " Sed gratia perfecte justificat. Ergo sacramenta veteris legis gratiam non conferebant.

**CONCLUSIO.** — Cum efficiens causa

(1) Liqueat tum corpore, tum ex respons. ad argumenta, doctrinam hujus articuli esse communem omnibus sacramentis veteribus; sive ante legem, sive in lege instituta fuerint.

(2) Inter princ. et med. et est inter hom. hiem. de SS.

(3) Galat. v, 3.

suo effectum posterior esse nequeat: sacramenta legis veteris Christi passionem (quæ causa est nostræ justificationis) antegressa, nullam in se virtutem ad conferendam gratiam justificantem habuisse, sed solam fidem Patres justificantem ostendisse, constat.

Respondeo dicendum quod non potest dici quod sacramenta veteris legis conferrent gratiam justificantem per seipsa, id est, propria virtute; quia sic non fuisset necessaria passio Christi, secundum illud Gal. i, 21: *Si ex lege est justitia <sup>4</sup>, Christus gratis mortuus est <sup>5</sup>*. Sed nec potest dici quod ex passione Christi virtutem haberent conferendi gratiam justificandi. Sicut enim ex prædictis patet (art. præc.), virtus passionis Christi copulatur nobis per fidem et sacramenta, differenter tamen: nam continuatio quæ est per fidem, fit per actum animæ; continuatio autem quæ est per sacramenta, fit per usum exteriorum rerum. Nihil autem prohibet id quod est posterius tempore, antequam sit, movere <sup>6</sup>, secundum quod præcedit in actu animæ; sicut finis, qui est posterior tempore, movet agentem, secundum quod est apprehensus et desideratus ab ipso; sed illud quod nondum est in rerum natura, non movet secundum usum exteriorum rerum; unde causa efficiens non potest esse posterior in *esse* ordine durationis sicut causa finalis. Sic ergo manifestum est quod a passione Christi, quæ est causa humanæ justificationis, convenienter <sup>7</sup> derivatur virtus justificativa ad sacramenta novæ legis, non autem ad sacramenta veteris legis. Et tamen per fidem passionis Christi justificabantur antiqui patres, sicut et nos. Sacramenta autem veteris legis erant quædam illius fidei protestationes, inquantum significabant passionem Christi et effectus ejus. Sic ergo patet quod sacramenta veteris legis non habebant in se aliquam virtutem qua operarentur ad conferendam gratiam justificantem; sed solum significabant fidem per quam justificabantur <sup>8</sup>.

(4) Vulgata: *Si enim per legem justitia, ergo*, etc.

(5) Id est frustra vel superflue, quia necessaria mors illius ad justificationem non fuit, etc.

(6) Vel transposita constructione, *id quod est posterius tempore, movere antequam sit*, etc.

(7) Ita cum melioris notæ Mss. editi fere omnes. Al., *consequenter*.

(8) Hinc concilium Florentinum dixit distin-

Ad *primum* ergo dicendum, quod antiqui patres habebant fidem de passione Christi futura, quæ secundum quod erat in apprehensione animæ, poterat justificare; sed nos habemus fidem de passione Christi præcedenti, quæ potest justificare etiam secundum realem usum sacramentalium rerum, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quod illa sanctificatio erat figuralis: per hoc enim sanctificari dicebantur quod applicabantur cultui divino secundum ritum veteris legis, qui totus ordinabatur ad figurandam passionem Christi.

Ad *tertium* dicendum, quod de circumcisione multiplex fuit opinio. Quidam enim dixerunt quod per circumcisionem non conferebatur gratia, sed solum auferebatur peccatum. Sed hoc non potest esse, quia homo non justificatur a peccato nisi per gratiam, secundum illud Rom. iii, 24: *Justificati gratis per gratiam ipsius*. Et ideo alii dixerunt quod per circumcisionem conferebatur gratia quantum ad effectus remotivos culpæ, sed non quantum ad effectus positivos gratiæ. Sed hoc etiam videtur esse falsum; quia per circumcisionem dabatur pueris facultas perveniendi ad gloriam, quando sacramenta veteris legis a sacramentis novæ: • illa non causabant gratiam, sed eam

quæ est ultimus effectus positivus gratiæ; et propterea, secundum ordinem causæ formalis, priores sunt naturaliter effectus positivi quam privativi, licet secundum ordinem causæ materialis sit e converso; forma enim non excludit privationem, nisi informando subjectum. Et ideo alii dicunt quod circumcisio conferebat gratiam, etiam quantum ad aliquem effectum positivum, qui est facere dignum vita æterna; non tamen quantum ad hoc quod est reprimere concupiscentiam impellentem ad peccandum, quod et aliquando mihi visum est (Sent. iv, dist. 1, quæst. ii, art. 4, quæst. iii). Sed diligentius consideranti apparet hoc etiam non esse verum, quia minima gratia potest resistere cuilibet concupiscentiæ, et mereri vitam æternam. Et ideo melius dicendum videtur quod circumcisio, sicut et alia sacramenta veteris legis, erat solum signum fidei justificantis. Unde Apostolus dicit<sup>1</sup>, quod Abraham *accepit signum circumcisionis, signaculum justitiæ fidei*. Et ideo in circumcisione conferebatur gratia, inquantum erat signum passionis Christi futuræ, ut infra patebit (qu. lxx, art. 4).

solum per passionem Christi dandam figurabant: hæc autem et continent gratiam, etc. •  
(1) Rom. iv, 11.



# INDEX RERUM

## QUÆ IN HOC VOLUMINE CONTINENTUR

### QUÆSTIO CXXIV.

#### *De martyrio, in quinque articulos divisa.*

ART.	I. Utrum martyrium sit actus virtutis . . . . .	pag.	1
"	II. Utrum martyrium sit actus fortitudinis . . . . .	"	2
"	III. Utrum martyrium sit actus maximæ perfectionis . . . . .	"	3
"	IV. Utrum mors sit de ratione martyrii . . . . .	"	4
"	V. Utrum sola fides sit causa martyrii . . . . .	"	5

### QUÆSTIO CXXV.

#### *De timore, in quatuor articulos divisa.*

ART.	I. Utrum timor sit peccatum . . . . .	pag.	7
"	II. Utrum peccatum timoris opponatur fortitudini . . . . .	"	8
"	III. Utrum timor sit peccatum mortale . . . . .	"	9
"	IV. Utrum timor excuset a peccato . . . . .	"	10

### QUÆSTIO CXXVI.

#### *De intimiditate, in duos articulos divisa.*

ART.	I. Utrum intimiditas sit peccatum p. . . . .	11
"	II. Utrum esse impavidum opponatur fortitudini . . . . .	12

### QUÆSTIO CXXVII.

#### *De audacia, in duos articulos divisa.*

ART.	I. Utrum audacia sit peccatum . . . . .	pag.	12
"	II. Utrum audacia opponatur fortitudini . . . . .	"	13

### QUÆSTIO CXXVIII.

#### *De partibus fortitudinis.*

ART. UNICUS.	Utrum partes fortitudinis convenienter enumerentur . . . . .	pag.	14
--------------	--	------	----

### QUÆSTIO CXXIX.

#### *De magnanimitate, in octo articulos divisa.*

ART.	I. Utrum magnanimitas sit circa honores . . . . .	pag.	17
"	II. Utrum magnanimitas de sui ratione habeat quod sit circa magnum honorem . . . . .	"	18
"	III. Utrum magnanimitas sit virtus . . . . .	"	19
"	IV. Utrum magnanimitas sit virtus specialis . . . . .	"	21

ART.	V. Utrum magnanimitas sit pars fortitudinis . . . . .	pag.	22
"	VI. Utrum fiducia pertineat ad magnanimitatem . . . . .	"	23
"	VII. Utrum securitas ad magnanimitatem pertineat . . . . .	"	25
"	VIII. Utrum bona fortunæ conferant ad magnanimitatem . . . . .	"	26

### QUÆSTIO CXXX.

#### *De præsumptione, in duos articulos divisa.*

ART.	I. Utrum præsumptio sit peccatum p. . . . .	23
"	II. Utrum præsumptio opponatur magnanimitati per excessum . . . . .	28

### QUÆSTIO CXXXI.

#### *De ambitione, in duos articulos divisa.*

ART.	I. Utrum ambitio sit peccatum . . . . .	pag.	29
"	II. Utrum ambitio opponatur magnanimitati per excessum . . . . .	"	30

### QUÆSTIO CXXXII.

#### *De inani gloria, in quinque articulos divisa.*

ART.	I. Utrum appetitus gloriæ sit peccatum . . . . .	pag.	31
"	II. Utrum inanis gloria magnanimitati opponatur . . . . .	"	32
"	III. Utrum inanis gloria sit peccatum mortale . . . . .	"	33
"	IV. Utrum inanis gloria sit vitium capitale . . . . .	"	34
"	V. Utrum convenienter dicantur filia inanis gloriæ esse inobedientia, jactantia, hypocrisis, contentio, pertinacia, discordia, et novitatum præsumptio . . . . .	"	35

### QUÆSTIO CXXXIII.

#### *De pusillanimitate, in duos articulos divisa.*

ART.	I. Utrum pusillanimitas sit peccatum . . . . .	pag.	36
"	II. Utrum pusillanimitas opponatur magnanimitati . . . . .	"	38

### QUÆSTIO CXXXIV.

#### *De magnificentia, in quatuor articulos divisa.*

ART.	I. Utrum magnificentia sit virtus p. . . . .	39
"	II. Utrum magnificentia sit specialis virtus . . . . .	40

- ART. III. Utrum materia magnificentiæ sint sumptus magni . . . pag. 41  
 " IV. Utrum magnificentia sit pars fortitudinis . . . " 42

## QUÆSTIO CXXXV.

*De parvificentia, in duos articulos divisa.*

- ART. I. Utrum parvificentia sit vitium p. 43  
 " II. Utrum parvificentiæ aliquid vitium opponatur . . . " 44

## QUÆSTIO CXXXVI.

*De patientia, in quinque articulos divisa.*

- ART. I. Utrum patientia sit virtus pag. 45  
 " II. Utrum patientia sit potissima virtutum . . . " 46  
 " III. Utrum patientia possit haberi sine gratia . . . " 47  
 " IV. Utrum patientia sit pars fortitudinis . . . " 48  
 " V. Utrum patientia sit idem quod longanimitas . . . " 49

## QUÆSTIO CXXXVII.

*De perseverantia, in quatuor articulos divisa.*

- ART. I. Utrum perseverantia sit virtus p. 51  
 " II. Utrum perseverantia sit pars fortitudinis . . . " 52  
 " III. Utrum constantia pertineat ad perseverantiam . . . " 53  
 " IV. Utrum perseverantia indigeat auxilio gratiæ . . . " 54

## QUÆSTIO CXXXVIII.

*De vitiis oppositis perseverantiæ, in duos articulos divisa.*

- ART. I. Utrum mollities opponatur perseverantiæ . . . pag. 55  
 " II. Utrum pertinacia opponatur perseverantiæ . . . " 56

## QUÆSTIO CXXXIX.

*De dono fortitudinis, in duos articulos divisa.*

- ART. I. Utrum fortitudo sit donum pag. 57  
 " II. Utrum quarta beatitudo, scilicet: Beati qui esuriunt et sitiunt iustitiam, respondeat dono fortitudinis . . . " 58

## QUÆSTIO CXL.

*De præceptis fortitudinis, in duos articulos divisa.*

- ART. I. Utrum convenienter in lege divina præcepta fortitudinis tradantur . . . pag. 58  
 " II. Utrum convenienter tradantur præcepta in lege divina de partibus fortitudinis . . . " 59

## QUÆSTIO CXLI.

*De temperantia, in octo articulos divisa.*

- ART. I. Utrum temperantia sit virtus p. 60  
 " II. Utrum temperantia sit specialis virtus . . . " 61  
 " III. Utrum temperantia sit solum circa concupiscentias et delectationes . . . " 62

- ART. IV. Utrum temperantia sit solum circa concupiscentias et delectationes tactus . . . pag. 64  
 " V. Utrum circa proprias delectationes gustus sit temperantia . . . " 65  
 " VI. Utrum regula temperantiæ sit sumenda secundum necessitatem præsentis vite . . . " 66  
 " VII. Utrum temperantia sit virtus cardinalis . . . " 67  
 " VIII. Utrum temperantia sit maxima virtutum . . . " 68

## QUÆSTIO CXLII.

*De vitiis quæ adversantur temperantiæ, in quatuor articulos divisa.*

- ART. I. Utrum insensibilitas sit vitium p. 69  
 " II. Utrum intemperantia sit pnerile peccatum . . . " 70  
 " III. Utrum timiditas sit majus vitium quam intemperantia . . . " 72  
 " IV. Utrum peccatum intemperantiæ sit maxime exprobrabile . . . " 73

## QUÆSTIO CXLIII.

*De partibus temperantiæ in generali.*

- ART. UNICUS. Utrum Tullius convenienter assignet partes temperantiæ, continentiam, clementiam et modestiam . . . pag. 74

## QUÆSTIO CXLIV.

*De partibus temperantiæ in speciali, et primo de verecundia, in quatuor articulos divisa.*

- ART. I. Utrum verecundia sit virtus pag. 76  
 " II. Utrum verecundia sit de turpi actu . . . " 77  
 " III. Utrum homo magis verecundetur a personis magis conjunctis . . . " 79  
 " IV. Utrum etiam in virtuosos hominibus possit esse verecundia . . . " 80

## QUÆSTIO CXLV.

*De honestate, in quatuor articulos divisa.*

- ART. I. Utrum honestum sit idem virtutis . . . pag. 81  
 " II. Utrum honestum sit idem quod decorum . . . " 82  
 " III. Utrum honestum differat ab utili et delectabili . . . " 83  
 " IV. Utrum honestas debeat poni pars temperantiæ . . . " 84

## QUÆSTIO CXLVI.

*De abstinentia, in duos articulos divisa.*

- ART. I. Utrum abstinentia sit virtus pag. 85  
 " II. Utrum abstinentia sit specialis virtus . . . " 86

## QUÆSTIO CXLVII.

*De jejuniis, in octo articulos divisa.*

- ART. I. Utrum jejunium sit actus virtutis . . . pag. 87  
 " II. Utrum jejunium sit actus abstinentiæ . . . " 88  
 " III. Utrum jejunium sit in præcepto . . . " 89  
 " IV. Utrum omnes ad jejunia Ecclesiæ teneantur . . . " 90



- ART. V. Utrum convenienter determinen-  
tur tempora jejunii Ecclesiae p. 92  
VI. Utrum requiratur ad jejunium  
quod homo tantum semel come-  
dat 93  
VII. Utrum hora nona convenienter  
taxetur ad comedendum his qui  
jejunant 94  
VIII. Utrum convenienter jejunanti-  
bus indicatur abstinencia a car-  
nibus, et ovis, et lacticiniis 95

### QUÆSTIO CXLVIII.

#### *De gula, in sex articulos divisa.*

- ART. I. Utrum gula sit peccatum . pag. 97  
II. Utrum gula sit peccatum mortale . 98  
III. Utrum gula sit maximum pecca-  
torum . 99  
IV. Utrum convenienter species gulæ  
distinguantur secundum has  
quinque conditiones: præpro-  
pere, laute, nimis, ardentem, stu-  
diose 100  
V. Utrum gula sit vitium capitale . ibi  
VI. Utrum convenienter assignentur  
gulæ quinque filiae, scilicet ine-  
pta lætitia, scurrilitas, immun-  
dicia, multiloquium, et hebetudo  
mentis circa intelligentiam 101

### QUÆSTIO CXLIX.

#### *De sobrietate, in quatuor articulos divisa.*

- ART. I. Utrum materia sobrietatis sit  
potus . pag. 103  
II. Utrum sobrietas sit per se vir-  
tus specialis . ibi  
III. Utrum usus vini totaliter sit il-  
licitus 104  
IV. Utrum sobrietas magis requira-  
tur in majoribus personis 105

### QUÆSTIO CL.

#### *De ebrietate, in quatuor articulos divisa.*

- ART. I. Utrum ebrietas sit peccatum pag. 106  
II. Utrum ebrietas sit peccatum mor-  
tale 107  
III. Utrum ebrietas sit gravissimum  
peccatum 108  
IV. Utrum ebrietas excuset a peccato 109

### QUÆSTIO CLI.

#### *De castitate, in quatuor articulos divisa.*

- ART. I. Utrum castitas sit virtus . pag. 110  
II. Utrum castitas sit virtus gene-  
ralis . ibi  
III. Utrum castitas sit virtus distin-  
cta ab abstinencia 111  
IV. Utrum pudicitia pertineat spe-  
cialiter ad castitatem 112

### QUÆSTIO CLII.

#### *De virginitate, in quinque articulos divisa.*

- ART. I. Utrum virginitas consistat in in-  
tegritate carnis . pag. 113  
II. Utrum virginitas sit illicita 115  
III. Utrum virginitas sit virtus 116  
IV. Utrum virginitas sit excellentior  
matrimonio 118  
V. Utrum virginitas sit maxima vir-  
tutum . 119

### QUÆSTIO CLIII.

#### *De vitio luxuriæ, in quinque articulos divisa.*

- ART. I. Utrum materia luxuriæ sint so-  
lum concupiscentiæ, et delecta-  
tiones venereæ . pag. 120  
II. Utrum nullus actus venereus pos-  
sit esse sine peccato 121  
III. Utrum luxuria quæ est circa actus  
venereos, possit esse peccatum 122  
IV. Utrum luxuria sit vitium capi-  
tale 123  
V. Utrum convenienter dicantur esse  
filie luxuriæ, cæcitas mentis, in-  
consideratio, præcipitatio, incon-  
stantia, amor sui, odium Dei, af-  
fectus præsentis sæculi, et hor-  
ror futuri 124

### QUÆSTIO CLIV.

#### *De luxuriæ partibus, in duodecim articulos divisa.*

- ART. I. Utrum convenienter assignentur  
sex species luxuriæ, scilicet for-  
nicatio simplex, adulterium, in-  
cestus, stuprum, raptus et vi-  
tium contra naturam . pag. 126  
II. Utrum fornicatio simplex sit pec-  
catum mortale 127  
III. Utrum fornicatio sit gravissimum  
peccatum 130  
IV. Utrum in tactibus et osculis con-  
sistat peccatum mortale 131  
V. Utrum pollutio nocturna sit pec-  
catum 132  
VI. Utrum stuprum debeat poni una  
species luxuriæ 133  
VII. Utrum raptus sit species luxuriæ  
distincta a stupro 135  
VIII. Utrum adulterium sit determi-  
nata species luxuriæ ab aliis di-  
stincta 136  
IX. Utrum incestus sit determinata  
species luxuriæ 137  
X. Utrum sacrilegium possit esse  
species luxuriæ 139  
XI. Utrum vitium contra naturam  
sit species luxuriæ 140  
XII. Utrum vitium contra naturam sit  
maximum peccatum inter spe-  
cies luxuriæ . ibi

### QUÆSTIO CLV.

#### *De partibus potentialibus temperantiæ, et primo de continentia, in quatuor articu- los divisa.*

- ART. I. Utrum continentia sit virtus pag. 142  
II. Utrum materia continentie sint  
concupiscentiæ delectationum  
tactus 143  
III. Utrum subjectum continentie sit  
vis concupiscibilis 145  
IV. Utrum continentia sit melior  
quam temperantia . ibi

### QUÆSTIO CLVI.

#### *De incontinentia, in quatuor articulos divisa.*

- ART. I. Utrum incontinentia pertineat ad  
animam, an ad corpus . pag. 147

- ART. II. Utrum incontinentia sit peccatum . . . pag. 148  
 „ III. Utrum incontinens pius peccet quam intemperatus . . . 149  
 „ IV. Utrum incontinens iræ sit peior quam incontinens concupiscentiæ . . . 151

## QUÆSTIO CLVII.

*De clementia et mansuetudine, in quatuor articulos divisa.*

- ART. I. Utrum clementia et mansuetudo sint penitus idem . . . pag. 152  
 „ II. Utrum tam clementia quam mansuetudo sit virtus . . . 153  
 „ III. Utrum prædictæ virtutes sint partes temperantiæ . . . 154  
 „ IV. Utrum clementia et mansuetudo sint potissimæ virtutes . . . 155

## QUÆSTIO CLVIII.

*De iracundia, in octo articulos divisa.*

- ART. I. Utrum irasci sit licitum . . . pag. 156  
 „ II. Utrum ira sit peccatum . . . 158  
 „ III. Utrum omnis ira sit peccatum mortale . . . 159  
 „ IV. Utrum ira sit gravissimum peccatum . . . 160  
 „ V. Utrum Philosophus convenienter determinet species iracundiæ, dicens quod iracundorum quidam sunt acuti, quidam amari, et quidam difficiles . . . 161  
 „ VI. Utrum ira debeat poni inter vitia capitalia . . . 162  
 „ VII. Utrum convenienter assignentur sex filiæ iræ, scilicet rixa, tumor mentis, contumelia, clamor, indignatio et blasphemia . . . 163  
 „ VIII. Utrum sit aliquod vitium oppositum iracundiæ proveniens ex defectu iræ . . . 164

## QUÆSTIO CLIX.

*De crudelitate, in duos articulos divisa.*

- ART. I. Utrum crudelitas opponatur clementiæ . . . pag. 164  
 „ II. Utrum crudelitas a sævitia sive feritate differat . . . 165

## QUÆSTIO CLX.

*De modestia, in duos articulos divisa.*

- ART. I. Utrum modestia sit pars temperantiæ . . . pag. 166  
 „ II. Utrum modestia sit solum circa exteriores actiones . . . 167

## QUÆSTIO CLXI.

*De speciebus modestiæ, et primo de humilitate, in sex articulos divisa.*

- ART. I. Utrum humilitas sit virtus . . . pag. 168  
 „ II. Utrum humilitas consistat circa appetitum . . . 170  
 „ III. Utrum homo debeat se omnibus per humilitatem subicere . . . 171  
 „ IV. Utrum humilitas sit pars modestiæ, vel temperantiæ . . . 172  
 „ V. Utrum humilitas sit potissima virtutum . . . 173

- ART. VI. Utrum convenienter distinguantur secundum B. Benedictum duodecim gradus humilitatis, scilicet corde et opere semper humilitatem ostendere defixis in terram aspectibus, etc. . . pag. 175

## QUÆSTIO CLXII.

*De superbia, in octo articulos divisa.*

- ART. I. Utrum superbia sit peccatum . . . pag. 177  
 „ II. Utrum superbia sit speciale peccatum . . . 178  
 „ III. Utrum superbia sit in irascibili sicut in subiecto . . . 180  
 „ IV. Utrum convenienter a Gregorio assignentur quatuor superbiæ species, scilicet aestimare bonum a seipso habere, sibi datum desuper credere pro suis accepisse meritis, jactare se habere quod non habet, et despectis cæteris singulariter videri appetere habere quod habet . . . 181  
 „ V. Utrum superbia sit peccatum mortale . . . 183  
 „ VI. Utrum superbia sit gravissimum peccatum . . . 184  
 „ VII. Utrum superbia sit primum omnium peccatorum . . . 186  
 „ VIII. Utrum superbia debeat poni vitium capitale . . . 187

## QUÆSTIO CLXIII.

*De peccato primi hominis, in quatuor articulos divisa.*

- ART. I. Utrum primi hominis primum peccatum fuerit superbia . . . pag. 188  
 „ II. Utrum superbia primi hominis fuerit in hoc quod appetierit divinam similitudinem . . . 189  
 „ III. Utrum peccatum primorum parentum fuerit cæteris gravius . . . 190  
 „ IV. Utrum peccatum Adæ fuerit gravius quam peccatum Evæ . . . 191

## QUÆSTIO CLXIV.

*De pœnis peccati primi hominis, in duos articulos divisa.*

- ART. I. Utrum mors sit pœna peccati primorum parentum . . . pag. 192  
 „ II. Utrum convenienter particulares pœnæ primorum parentum determinentur in Scriptura . . . 195

## QUÆSTIO CLXV.

*De tentatione primorum parentum, in duos articulos divisa.*

- ART. I. Utrum fuerit conveniens ut homo a diabolo tentaretur . . . pag. 198  
 „ II. Utrum fuerit conveniens modus et ordo primæ tentationis . . . 199

## QUÆSTIO CLXVI.

*De studiositate, in duos articulos divisa.*

- ART. I. Utrum materia studiositatis sit proprie cognitio . . . pag. 200  
 „ II. Utrum studiositas sit pars temperantiæ . . . 201



## QUESTIO CLXVII.

*De curiositate, in duos articulos divisa.*

- ART. I. Utrum circa cognitionem intellectivam possit esse curiositas . pag. 203  
 " II. Utrum vitium curiositatis sit circa sensitivam cognitionem . 205

## QUESTIO CLXVIII.

*De modestia, secundum quod consistit in exterioribus corporis motibus, in quatuor articulos divisa.*

- ART. I. Utrum in exterioribus motibus corporis sit aliqua virtus . pag. 206  
 " II. Utrum in ludis possit esse aliqua virtus . 208  
 " III. Utrum in superfluitate ludi possit esse peccatum . 209  
 " IV. Utrum in defectu ludi consistat aliquod peccatum . 211

## QUESTIO CLXIX.

*De modestia in exteriori apparatu, in duos articulos divisa.*

- ART. I. Utrum circa exteriorem ornatum possit esse virtus et vitium pag. 212  
 " II. Utrum ornatus mulierum sit sine peccato mortali . 214

## QUESTIO CLXX.

*De praeceptis temperantiae, in duos articulos divisa.*

- ART. I. Utrum praecepta temperantiae convenienter in lege divina tradantur . pag. 216  
 " II. Utrum convenienter tradantur in divina lege praecepta de virtutibus annexis temperantiae . 217

## QUESTIO CLXXI.

*De prophetia, in sex articulos divisa.*

- ART. I. Utrum prophetia pertineat ad cognitionem . pag. 218  
 " II. Utrum prophetia sit habitus . 219  
 " III. Utrum prophetia sit solum futurorum contingentium . 221  
 " IV. Utrum propheta per divinam revelationem cognoscat omnia quae possunt prophetice cognosci . 223  
 " V. Utrum propheta discernat semper quid dicat per spiritum proprium, et quid per spiritum prophetiae . 224  
 " VI. Utrum ea quae prophetice cognoscuntur vel annuntiantur, possint esse falsa . 225

## QUESTIO CLXXII.

*De causa prophetiae, in sex articulos divisa.*

- ART. I. Utrum prophetia possit esse naturalis . pag. 226  
 " II. Utrum prophetica revelatio fiat per angelos . 228  
 " III. Utrum ad prophetiam requiratur dispositio naturalis . 229  
 " IV. Utrum bonitas morum requiratur ad prophetiam . 230  
 " V. Utrum aliqua prophetia sit a demonibus . 231  
 " VI. Utrum prophetae demonum aliquando praedicant verum . 232

## QUESTIO CLXXIII.

*De modo propheticae cognitionis, in quatuor articulos divisa.*

- ART. I. Utrum prophetae videant ipsam Dei essentiam . pag. 231  
 " II. Utrum in prophetica revelatione imprimantur divinitus menti prophetae novae rerum species, an solum novum lumen . 235  
 " III. Utrum visio prophetica semper fiat cum abstractione a sensibus . 237  
 " IV. Utrum prophetae semper cognoscant ea quae prophetant . 238

## QUESTIO CLXXIV.

*De divisione prophetiae, in sex articulos divisa.*

- ART. I. Utrum convenienter dividatur prophetia in prophetiam praedestinationis Dei, praesentiae et comminationis . pag. 239  
 " II. Utrum excellentior sit prophetia quae habet visionem intellectualem et imaginariam, quam ea quae habet visionem intellectualem tantum . 241  
 " III. Utrum gradus prophetiae possint distingui secundum visionem imaginariam . 242  
 " IV. Utrum Moyses fuerit excellentior omnibus prophetis . 244  
 " V. Utrum aliquis gradus prophetiae sit etiam in beatis . 245  
 " VI. Utrum gradus prophetiae varientur secundum temporis processum . 246

## QUESTIO CLXXV.

*De raptu, in sex articulos divisa.*

- ART. I. Utrum anima hominis rapiatur ad divina . pag. 248  
 " II. Utrum raptus magis pertineat ad vim cognoscitivam quam ad vim appetitivam . 249  
 " III. Utrum Paulus in raptu viderit Dei essentiam . 250  
 " IV. Utrum Paulus in raptu fuerit alienatus a sensibus . 252  
 " V. Utrum anima Pauli in statu illo fuerit totaliter a corpore separata . 253  
 " VI. Utrum Paulus ignoraverit an anima ejus fuerit a corpore separata . 254

## QUESTIO CLXXVI.

*De gratiis gratis datis quae pertinent ad locutionem; et primo de gratia linguarum, in duos articulos divisa.*

- ART. I. Utrum illi qui consequantur donum linguarum, loquebantur omnibus linguis . pag. 256  
 " II. Utrum donum linguarum sit excellentius quam gratia prophetiae . 257

## QUESTIO CLXXVII.

*De gratia gratis data quae consistit in sermone, in duos articulos divisa.*

- ART. I. Utrum in sermone consistat aliqua gratia gratis data . pag. 259

- ART. II. Utrum gratia sermonis, sapientiae et scientiae pertineat etiam ad mulieres . . . pag. 260

### QUÆSTIO CLXXVIII.

#### *De gratia miraculorum, in duos articulos divisa.*

- ART. I. Utrum sit aliqua gratia gratis data ad miracula facienda . . . pag. 261  
 " II. Utrum mali possint miracula facere . . . " 263

### QUÆSTIO CLXXIX.

#### *De divisione vitæ in activam et contemplativam, in duos articulos divisa.*

- ART. I. Utrum vita convenienter dividatur per activam et contemplativam . . . pag. 264  
 " II. Utrum vita sufficienter dividatur per activam et contemplativam . . . " 265

### QUÆSTIO CLXXX.

#### *De vita contemplativa, in octo articulos divisa.*

- ART. I. Utrum vita contemplativa nihil habeat in affectu, sed totum in intellectu . . . pag. 266  
 " II. Utrum virtutes morales pertineant ad vitam contemplativam . . . " 267  
 " III. Utrum ad vitam contemplativam pertineant diversi actus . . . " 269  
 " IV. Utrum vita contemplativa solum consistat in contemplatione Dei, an etiam in consideratione cuiuscumque veritatis . . . " 270  
 " V. Utrum vita contemplativa secundum statum hujus vitæ possit pertingere ad visionem diviniæ essentiæ . . . " 272  
 " VI. Utrum operatio contemplationis convenienter distinguatur per tres motus, circulares, rectum et obliquum . . . " 273  
 " VII. Utrum contemplatio delectationem habeat . . . " 275  
 " VIII. Utrum vita contemplativa sit diuturna . . . " 277

### QUÆSTIO CLXXXI.

#### *De vita activa, in quatuor articulos divisa.*

- ART. I. Utrum omnes actus virtutum moralium pertineant ad vitam activam . . . pag. 278  
 " II. Utrum prudentia pertineat ad vitam activam . . . " 279  
 " III. Utrum docere sit actus vitæ activæ an contemplativæ . . . " 280  
 " IV. Utrum vita activa maneat post hanc vitam . . . " ibi

### QUÆSTIO CLXXXII.

#### *De comparatione vitæ activæ ad contemplativam, in quatuor articulos divisa.*

- ART. I. Utrum vita activa sit potior quam contemplativa . . . pag. 282  
 " II. Utrum vita activa sit majoris meriti quam contemplativa . . . " 283  
 " III. Utrum vita contemplativa impediatur per vitam activam . . . " 285

- ART. IV. Utrum vita activa sit prior quam contemplativa . . . pag. 286

### QUÆSTIO CLXXXIII.

#### *De officiis et variis statibus hominum in generali, in quatuor articulos divisa.*

- ART. I. Utrum status in sui ratione importet conditionem libertatis vel servitutis . . . pag. 287  
 " II. Utrum in Ecclesia debeat esse diversitas officiorum seu statuum . . . " 288  
 " III. Utrum officia distinguantur per actus . . . " 289  
 " IV. Utrum differentia statuum attendatur secundum incipientes, proficientes et perfectos . . . " 290

### QUÆSTIO CLXXXIV.

#### *De his quæ pertinent ad statum perfectionis in communi, in octo articulos divisa.*

- ART. I. Utrum perfectio christianæ vitæ attendatur specialiter secundum charitatem . . . pag. 292  
 " II. Utrum aliquis in hac vita possit esse perfectus . . . " ibi  
 " III. Utrum perfectio consistat in præceptis an in consiliis . . . " 294  
 " IV. Utrum quicumque est perfectus, sit in statu perfectionis . . . " 296  
 " V. Utrum religiosi et prælati sint in statu perfectionis . . . " 297  
 " VI. Utrum omnes prælati ecclesiastici sint in statu perfectionis . . . " 298  
 " VII. Utrum status religiosorum sit perfectior quam status prælatorum . . . " 300  
 " VIII. Utrum presbyteri curati et archidiaconi sint majoris perfectionis quam religiosi . . . " 301

### QUÆSTIO CLXXXV.

#### *De iis quæ pertinent ad statum episcoporum in octo articulos divisa.*

- ART. I. Utrum liceat episcopatum appetere . . . pag. 304  
 " II. Utrum liceat episcopatum injunctum omnino recusare . . . " 306  
 " III. Utrum oporteat eum qui ad episcopatum assumitur esse cæteris meliorem . . . " 308  
 " IV. Utrum episcopus possit licite curam episcopalem deserere, ut ad religionem se transferat . . . " 309  
 " V. Utrum liceat episcopo propter aliquam persecutionem corporalem deserre gregem sibi commissum . . . " 311  
 " VI. Utrum liceat episcopo aliquid proprium habere . . . " 312  
 " VII. Utrum episcopi mortaliter peccent, si bona ecclesiastica quæ procurant, pauperibus non largiantur . . . " 314  
 " VIII. Utrum religiosi qui promoveantur in episcopos, teneantur ad observantias regulares . . . " 315

### QUÆSTIO CLXXXVI.

#### *De his in quibus religionis status præcipue consistit, in decem articulos divisa.*

- ART. I. Utrum religio importet statum perfectionis . . . pag. 317



- ART. II. Utrum quilibet religiosus teneatur ad omnia consilia . . . pag. 318
- III. Utrum paupertas requiratur ad perfectionem religionis . . . 320
- IV. Utrum perpetua continentia requiratur ad perfectionem religionis . . . 323
- V. Utrum obedientia pertineat ad perfectionem religionis . . . 324
- VI. Utrum requiratur ad perfectionem religionis quod paupertas, continentia et obedientia cadant sub voto . . . 326
- VII. Utrum convenienter dicatur, in his tribus votis consistere religionis perfectionem . . . 327
- VIII. Utrum votum obedientiae sit potissimum inter tria vota religionis . . . 329
- IX. Utrum religiosus semper peccet mortaliter transgrediendo ea quae sunt in regula . . . 330
- X. Utrum religiosus eodem genere peccati gravius peccet quam saecularis . . . 331

## QUÆSTIO CLXXXVII.

*De his quæ competunt religiosis, in sex articulos divisa.*

- ART. I. Utrum religiosus liceat docere, prædicare et alia hujusmodi facere . . . pag. 333
- II. Utrum religiosus liceat saecularia negotia tractare . . . 334
- III. Utrum religiosi manibus operari teneantur . . . 335
- IV. Utrum religiosus liceat de elemosynis vivere . . . 339
- V. Utrum religiosus liceat mendicare . . . 342
- VI. Utrum liceat religiosus vilioribus vestibus uti quam cæteri utantur . . . 344

## QUÆSTIO CLXXXVIII.

*De differentia religionum, in octo articulos divisa.*

- ART. I. Utrum sit tantum una religio p. 345
- II. Utrum aliqua religio institui debeat ad opera vitæ activæ . . . 347
- III. Utrum aliqua religio ordinari possit ad militandum . . . 348
- IV. Utrum aliqua religio possit institui ad prædicandum, vel confessiones audiendum . . . 349
- V. Utrum sit instituenda aliqua religio ad studendum . . . 351
- VI. Utrum religio quæ vacat vitæ contemplativæ, sit potior ea quæ vacat operibus vitæ activæ . . . 353
- VII. Utrum habere aliquid in communi diminuat perfectionem religionis . . . 354
- VIII. Utrum perfectior sit religio in societate viventium quam agentium solitariam vitam . . . 358

## QUÆSTIO CLXXXIX.

*De religionis ingressu, in decem articulos divisa.*

- ART. I. Utrum illi qui non sunt in præceptis exercitati, debeant ingredi religionem . . . pag. 360

- ART. II. Utrum debeant aliqui voto obligari ad religionis ingressum p. 363
- III. Utrum ille qui obligatus est voto ad religionis ingressum, teneatur intrare religionem . . . 364
- IV. Utrum ille qui vovet religionem ingredi, teneatur perpetuo in religione permanere . . . 365
- V. Utrum pueri sint recipiendi in religione . . . 366
- VI. Utrum propter obsequium parentum debeat aliquis retrahi ab ingressu religionis . . . 368
- VII. Utrum presbyteri curati possint licite religionem ingredi . . . 369
- VIII. Utrum liceat de una religione transire ad aliam . . . 370
- IX. Utrum aliquis debeat alios inducere ad religionem intrandam . . . 372
- X. Utrum sit laudabile quod aliquis religionem ingrediatur absque multorum consilio et diuturna deliberatione præcedente . . . 373

## PARS TERTIA

PROLOGUS . . . pag. 376

## QUÆSTIO I.

*De convenientia incarnationis, in sex articulos divisa.*

- ART. I. Utrum conveniens fuerit Deum incarnari . . . pag. 376
- II. Utrum necessarium fuerit ad reparationem generis humani Verbum Dei incarnari . . . 378
- III. Utrum, si homo non peccasset, Deus incarnatus fuisset . . . 380
- IV. Utrum principaliter Christi incarnatio facta fuerit ad tollendum peccatum originale quam actuale . . . 381
- V. Utrum conveniens fuerit Deum incarnari ab initio mundi . . . 383
- VI. Utrum incarnatio differri debnerit usque ad finem mundi . . . 384

## QUÆSTIO II.

*De modo unionis Verbi incarnati, in duodecim articulos divisa.*

- ART. I. Utrum unio Verbi incarnati sit facta in natura . . . pag. 386
- II. Utrum unio Verbi incarnati sit facta in persona . . . 388
- III. Utrum unio Verbi incarnati facta sit in supposito, vel hypostasi . . . 389
- IV. Utrum persona vel hypostasis Christi post incarnationem sit composita . . . 391
- V. Utrum sit facta aliqua unio animæ et corporis in Christo . . . 392
- VI. Utrum natura humana fuerit unita Verbo Dei accidentaliter . . . 393
- VII. Utrum unio naturæ divinæ et humanæ sit aliquid creatum . . . 396
- VIII. Utrum unio Verbi incarnati sit idem quod assumptio . . . 397
- IX. Utrum unio duarum naturarum in Christo sit maxima unio . . . 398
- X. Utrum unio duarum naturarum in Christo sit facta per gratiam . . . 399
- XI. Utrum unionem Verbi incarnati aliqua merita præcesserint . . . 400
- XII. Utrum gratia unionis fuerit homini Christo naturalis . . . 401

## QUÆSTIO III.

*De modo unionis ex parte personæ assumen-  
tis, in octo articulos divisa.*

- ART. I. Utrum personæ divinæ conveniat  
assumere naturam creatam pag. 402  
" II. Utrum divinæ naturæ conveniat  
assumere " 403  
" III. Utrum, abstracta personalitate  
per intellectum, natura possit  
assumere " 404  
" IV. Utrum una persona possit sine  
alia naturam creatam assumere, " 405  
" V. Utrum quolibet persona divina  
potuerit humanam naturam as-  
sumere " 406  
" VI. Utrum plures personæ divinæ  
possint assumere unam numero  
naturam " 407  
" VII. Utrum una persona divina pos-  
sit assumere duas naturas hu-  
manas " 408  
" VIII. Utrum fuerit magis conveniens  
quod persona Filii assumeret hu-  
manam naturam quam alia per-  
sona divina " 410

## QUÆSTIO IV.

*De modo unionis ex parte naturæ humanæ  
assumptæ, in sex articulos divisa.*

- ART. I. Utrum natura humana fuerit ma-  
gis assumptibilis a Filio Dei  
quam aliqua alia natura pag. 411  
" II. Utrum Filius Dei assumpserit  
personam " 413  
" III. Utrum persona divina assumpse-  
rit hominem " 414  
" IV. Utrum Filius Dei debuerit assu-  
mere humanam naturam abstra-  
ctam ab omnibus individuis " 415  
" V. Utrum Filius Dei naturam hu-  
manam assumere debuerit in  
omnibus individuis " 416  
" VI. Utrum conveniens fuerit quod Fi-  
lius Dei humanam naturam as-  
sumeret ex stirpe Adæ " 417

## QUÆSTIO V.

*De modo unionis ex parte partium humanæ  
naturæ, in quatuor articulos divisa.*

- ART. I. Utrum Dei Filius debuerit assu-  
mere verum corpus pag. 418  
" II. Utrum Dei Filius debuerit assu-  
mere corpus terrenum, scilicet  
carnem et sanguinem " 419  
" III. Utrum Filius Dei assumpserit  
animam " 420  
" IV. Utrum Filius Dei assumere de-  
buerit intellectum " 422

## QUÆSTIO VI.

*De modo assumptionis quantum ad ordinem,  
in sex articulos divisa.*

- ART. I. Utrum Filius Dei assumpserit  
carnem mediante anima pag. 423  
" II. Utrum Filius Dei assumpserit  
animam, mediante spiritu, sive  
mente " 425  
" III. Utrum anima a Dei Filio prius  
fuerit assumpta quam caro " ibi

- ART. IV. Utrum caro Christi fuerit prius  
a Verbo assumpta quam animæ  
unita pag. 427  
" V. Utrum tota humana natura sit  
assumpta mediantibus partibus, " 428  
" VI. Utrum humana natura sit assump-  
pta mediante gratia " 429

## QUÆSTIO VII.

*De gratia Christi, prout est quidam singu-  
laris homo, in tredecim articulos divisa.*

- ART. I. Utrum in anima Christi fuerit a-  
liqua gratia habitualis pag. 430  
" II. Utrum in Christo fuerint virtu-  
tes " 431  
" III. Utrum in Christo fuerit fides " 432  
" IV. Utrum in Christo fuerit spes " 433  
" V. Utrum in Christo fuerint dona " 434  
" VI. Utrum in Christo fuerit donum  
timoris " ibi  
" VII. Utrum in Christo fuerint gratiæ  
gratis datæ " 435  
" VIII. Utrum in Christo fuerit prophe-  
tia " 436  
" IX. Utrum in Christo fuerit plenitudo  
gratiæ " 438  
" X. Utrum plenitudo gratiæ sit pro-  
pria Christi " 439  
" XI. Utrum Christi gratia sit infinita " 440  
" XII. Utrum gratia Christi potuerit au-  
geri " 441  
" XIII. Qualiter gratia Christi habitualis  
se habeat ad unionem " 442

## QUÆSTIO VIII.

*De gratia Christi, secundum quod est caput  
Ecclesiæ, in octo articulos divisa.*

- ART. I. Utrum Christus sit caput Eccle-  
siæ pag. 444  
" II. Utrum Christus sit caput homi-  
num quantum ad corpora, vel  
solum quantum ad animas " 445  
" III. Utrum Christus sit caput omnium  
hominum " 446  
" IV. Utrum Christus sit caput ange-  
lorum " 447  
" V. Utrum gratia Christi, secundum  
quam est caput Ecclesiæ, sit ea-  
dem cum gratia habituali ejus,  
secundum quod est quidam homo  
singularis " 448  
" VI. Utrum esse caput Ecclesiæ sit  
proprium Christo " 449  
" VII. Utrum diabolus sit caput omnium  
malorum " 450  
" VIII. Utrum antichristus possit etiam  
 dici caput omnium malorum " 451

## QUÆSTIO IX.

*De scientia Christi in communi,  
in quatuor articulos divisa.*

- ART. I. Utrum Christus habuerit aliquam  
scientiam præter divinam pag. 452  
" II. Utrum Christus habuerit scien-  
tiam quam habent beati vel com-  
prehensores " 454  
" III. Utrum Christus habuerit scien-  
tiam inditam vel infusam " 455  
" IV. Utrum Christus habuerit aliquam  
scientiam acquisitam " 456



## QUÆSTIO X.

*De scientia beata animæ Christi,  
in quatuor articulos divisa.*

- ART. I. Utrum anima Christi comprehenderit Verbum, sive divinam essentiam . . . pag. 458
- " II. Utrum anima Christi in Verbo cognoverit omnia . . . 459
- " III. Utrum anima Christi in Verbo cognoverit infinita . . . 460
- " IV. Utrum anima Christi videat Verbum, sive divinam essentiam, clarius qualibet alia creatura . . . 462

## QUÆSTIO XI.

*De scientia indita vel infusa animæ Christi,  
in sex articulos divisa.*

- ART. I. Utrum secundum scientiam inditam vel infusam Christus omnia sciat . . . pag. 463
- " II. Utrum Christus hæc scientia uti potuerit, non convertendo se adphantasmata . . . 465
- " III. Utrum hæc scientia fuerit collativa . . . 466
- " IV. Utrum hæc scientia in Christo fuerit major scientia angelorum . . . ibi
- " V. Utrum hæc scientia fuerit habitualis . . . 467
- " VI. Utrum hæc scientia fuerit distincta per diversos habitus . . . 468

## QUÆSTIO XII.

*De scientia animæ Christi acquisita,  
in quatuor articulos divisa.*

- ART. I. Utrum secundum hanc scientiam Christus cognoverit omnia . . . pag. 469
- " II. Utrum Christus in hac scientia profecerit . . . 470
- " III. Utrum Christus aliquid ab homine didicerit . . . 471
- " IV. Utrum Christus aliquid acceperit ab angelis . . . 472

## QUÆSTIO XIII.

*De potentia animæ Christi,  
in quatuor articulos divisa.*

- ART. I. Utrum anima Christi habuerit omnipotentiam simpliciter . . . pag. 473
- " II. Utrum anima Christi habuerit omnipotentiam respectu immutationis creaturarum . . . 475
- " III. Utrum anima Christi habuerit omnipotentiam respectu proprii corporis . . . 476
- " IV. Utrum anima Christi habuerit omnipotentiam respectu executionis suæ voluntatis . . . 477

## QUÆSTIO XIV.

*De defectibus corporis assumptis a Filio Dei, in quatuor articulos divisa.*

- ART. I. Utrum Filius Dei in humana natura assumere debuerit corporis defectus . . . pag. 478
- " II. Utrum Christus necessitatem his defectibus subjacendi assumpserit . . . 480

- ART. III. Utrum Christus defectus corporales contraxerit . . . pag. 481
- " IV. Utrum Christus omnes defectus corporales hominum assumere debuerit . . . 482

## QUÆSTIO XV.

*De defectibus animæ a Christo assumptis,  
in decem articulos divisa.*

- ART. I. Utrum in Christo fuerit peccatum . . . pag. 483
- " II. Utrum in Christo fuerit fomes peccati . . . 485
- " III. Utrum in Christo fuerit ignorantia . . . 486
- " IV. Utrum anima Christi fuerit passibilis . . . 487
- " V. Utrum in Christo fuerit dolor sensibilis . . . 488
- " VI. Utrum in Christo fuerit tristitia . . . 489
- " VII. Utrum in Christo fuerit timor . . . 490
- " VIII. Utrum in Christo fuerit admiratio . . . 491
- " IX. Utrum in Christo fuerit ira . . . 492
- " X. Utrum Christus simul fuerit viator et comprehensor . . . 493

## QUÆSTIO XVI.

*De consequentibus unionem, quantum ad ea quæ conveniunt Christo secundum esse et fieri, in duodecim articulos divisa.*

- ART. I. Utrum hæc sit vera: Deus est homo . . . pag. 494
- " II. Utrum hæc sit vera: homo est Deus . . . 496
- " III. Utrum Christus possit dici homo dominicus . . . 497
- " IV. Utrum ea quæ conveniunt filio hominis possint prædicari de Filio Dei, et e converso . . . 498
- " V. Utrum ea quæ conveniunt filio hominis possint prædicari de divina natura, et de humana ea quæ conveniunt Filio Dei . . . 499
- " VI. Utrum hæc sit vera: Deus factus est homo . . . 500
- " VII. Utrum hæc sit vera: homo factus est Deus . . . 501
- " VIII. Utrum hæc sit vera: Christus est creatura . . . 503
- " IX. Utrum hæc sit vera: iste homo, demonstrato Christo, incipit esse . . . 504
- " X. Utrum hæc sit vera: Christus, secundum quod homo, est creatura . . . 505
- " XI. Utrum hæc sit vera: Christus, secundum quod homo, est Deus . . . ibi
- " XII. Utrum hæc sit vera: Christus, secundum quod homo, est hypostasis vel persona . . . 506

## QUÆSTIO XVII.

*De pertinentibus ad unitatem in Christo quantum ad esse, in duos articulos divisa.*

- ART. I. Utrum Christus sit unum vel duo . . . pag. 508
- " II. Utrum in Christo sit tantum unum esse . . . 510

## QUÆSTIO XVIII.

*De pertinentibus ad unitatem in Christo quantum ad voluntatem, in sex articulos divisa.*

- ART. I. Utrum in Christo sint duæ voluntates . . . pag. 511  
 " II. Utrum in Christo fuerit aliqua voluntas sensualitatis præter rationis voluntatem . . . 513  
 " III. Utrum in Christo fuerint duæ voluntates quantum ad rationem . . . 514  
 " IV. Utrum in Christo fuerit liberum arbitrium . . . 515  
 " V. Utrum voluntas humana Christi fuerit omnino conformis divinæ voluntati in volito . . . 516  
 " VI. Utrum in Christo fuerit contrarietas voluntatum . . . 517

## QUÆSTIO XIX.

*De pertinentibus ad unitatem Christi quantum ad operationem, in quatuor articulos divisa.*

- ART. I. Utrum in Christo sit una tantum operatio divinitatis et humanitatis . . . pag. 519  
 " II. Utrum in Christo sint plures operationes humanæ . . . 522  
 " III. Utrum actio humana Christi potuerit esse sibi meritoria . . . 523  
 " IV. Utrum Christus aliis mereri potuerit . . . 525

## QUÆSTIO XX.

*De convenientibus Christo, secundum quod Patri fuit subjectus, in duos articulos divisa.*

- ART. I. Utrum dicendum sit Christum esse subjectum Patri . . . pag. 526  
 " II. Utrum Christus sit subjectus sibi ipsi . . . 527

## QUÆSTIO XXI.

*De oratione Christi, in quatuor articulos divisa.*

- ART. I. Utrum Christo competat orare p. 529  
 " II. Utrum Christo conveniat orare secundum suam sensualitatem . . . 530  
 " III. Utrum fuerit conveniens Christum pro se orare . . . 531  
 " IV. Utrum oratio Christi semper fuerit exaudita . . . 532

## QUÆSTIO XXII.

*De sacerdotio Christi, in sex articulos divisa.*

- ART. I. Utrum Christo conveniat esse sacerdotem . . . pag. 533  
 " II. Utrum Christus simul fuerit sacerdos et hostia . . . 534  
 " III. Utrum effectus sacerdotii Christi sit expiatio peccatorum . . . 535  
 " IV. Utrum effectus sacerdotii Christi non solum ad alios pertinuerit, sed etiam ad ipsum . . . 537

- ART. V. Utrum sacerdotium Christi permaneat in æternum . . . pag. 538  
 " VI. Utrum sacerdotium Christi fuerit secundum ordinem Melchisedech . . . 539

## QUÆSTIO XXIII.

*De adoptione Christi, in quatuor articulos divisa.*

- ART. I. Utrum Deo conveniat filios adoptare . . . pag. 540  
 " II. Utrum adoptare conveniat toti Trinitati . . . 541  
 " III. Utrum adoptari sit proprium rationalis creaturæ . . . 542  
 " IV. Utrum Christus, secundum quod homo, sit Filius Dei adoptivus . . . 543

## QUÆSTIO XXIV.

*De prædestinatione Christi, in quatuor articulos divisa.*

- ART. I. Utrum Christo conveniat prædestinatum esse . . . pag. 544  
 " II. Utrum hæc sit falsa: Christus, secundum quod homo, est prædestinatus esse Filius Dei . . . 545  
 " III. Utrum prædestinatio Christi sit nostræ prædestinationis exemplar . . . 546  
 " IV. Utrum prædestinatio Christi sit causa nostræ prædestinationis . . . 547

## QUÆSTIO XXV.

*De adoratione Christi, in sex articulos divisa.*

- ART. I. Utrum una et eadem adoratio sit adoranda divinitas Christi et ejus humanitas . . . pag. 548  
 " II. Utrum humanitas Christi adoranda sit adoratione latriæ . . . 549  
 " III. Utrum imago Christi sit adoranda adoratione latriæ . . . 550  
 " IV. Utrum crux Christi sit adoranda adoratione latriæ . . . 552  
 " V. Utrum Mater Christi sit adoranda adoratione latriæ . . . 553  
 " VI. Utrum reliquiæ sanctorum sint adorandæ . . . 554

## QUÆSTIO XXVI.

*De eo quod Christus mediator Dei et hominum dicitur, in duos articulos divisa.*

- ART. I. Utrum esse mediatorem Dei et hominum sit proprium Christo p. 554  
 " II. Utrum Christus, secundum quod homo, sit mediator Dei et hominum . . . 556

## QUÆSTIO XXVII.

*De beatæ Virginis Mariæ sanctificatione, in sex articulos divisa.*

- ART. I. Utrum B. Virgo mater Dei fuerit sanctificata ante nativitatem ex utero . . . pag. 557  
 " II. Utrum B. Virgo fuerit sanctificata ante animationem . . . 558



- ART. III. Utrum per sanctificationem fuerit beatæ Virginis fomes totaliter sublatus . . . pag. 560
- IV. Utrum per hujusmodi sanctificationem fuerit consecuta ut nunquam peccaret . . . 562
- V. Utrum beata Virgo per hujusmodi sanctificationem adepta fuerit plenitudinem omnium gratiarum . . . 564
- VI. Utrum sic sanctificari fuerit proprium beatæ Virginis . . . 565

## QUÆSTIO XXVIII.

*De virginitate beatæ Mariæ, in quatuor articulos divisa.*

- ART. I. Utrum B. Maria fuerit virgo in concipiendo . . . pag. 566
- II. Utrum Mater Dei fuerit virgo in partu . . . 568
- III. Utrum Mater Dei permanserit virgo post partum . . . 569
- IV. Utrum Mater Dei virginitatem voverit . . . 572

## QUÆSTIO XXIX.

*De Matris Dei desponsatione, in duos articulos divisa.*

- ART. I. Utrum Christus nasci debuerit de virgine desponsata . . . pag. 573
- II. Utrum inter Mariam et Joseph fuerit verum matrimonium . . . 575

## QUÆSTIO XXX.

*De B. Mariæ Virginis annuntiatione, in quatuor articulos divisa.*

- ART. I. Utrum necessarium fuerit annuntiari B. Virgini quod in ea erat generandum . . . pag. 576
- II. Utrum annuntiatio B. Virgini fieri debuerit per angelum . . . 577
- III. Utrum angelus annuntians debuerit B. Virgini visione corporali apparere . . . 579
- IV. Utrum annuntiatio convenienti fuerit ordine perfecta . . . 580

## QUÆSTIO XXXI.

*De conceptione Salvatoris quoad materiam de qua corpus ejus conceptum est, in octo articulos divisa.*

- ART. I. Utrum caro Christi fuerit sumpta de Adam . . . pag. 582
- II. Utrum caro Christi fuerit sumpta de David . . . 583
- III. Utrum convenienter genealogia Christi ab Evangelistis texatur . . . 584
- IV. Utrum decuerit Christum nasci de femina . . . 587
- V. Utrum corpus Christi de purissimis sanguinibus Virginis formatum fuerit . . . 589
- VI. Utrum corpus Christi in antiquis patribus fuerit secundum aliquid signatum . . . 590
- VII. Utrum caro Christi in patribus fuerit peccato obnoxia . . . 591
- VIII. Utrum Christus in lumbis Abrahæ fuerit decimatus . . . 592

## QUÆSTIO XXXII.

*De conceptione Christi quoad activum principium, in quatuor articulos divisa.*

- ART. I. Utrum Spiritus sanctus fuerit principium activum conceptionis Christi . . . pag. 594
- II. Utrum Christus debeat dici conceptus de Spiritu sancto . . . 595
- III. Utrum Spiritus sanctus dici debeat Pater Christi secundum carnem . . . 596
- IV. Utrum B. Virgo aliquid active egerit in conceptione corporis Christi . . . 598

## QUÆSTIO XXXIII.

*De modo et ordine conceptionis Christi, in quatuor articulos divisa.*

- ART. I. Utrum corpus Christi fuerit formatum in primo instanti conceptionis . . . pag. 599
- II. Utrum corpus Christi fuerit animatum in primo instanti sue conceptionis . . . 600
- III. Utrum corpus Christi in primo instanti sue conceptionis fuerit a Verbo assumptum . . . 602
- IV. Utrum conceptio Christi fuerit naturalis vel miraculosa . . . 603

## QUÆSTIO XXXIV.

*De perfectione proles conceptæ, in quatuor articulos divisa.*

- ART. I. Utrum Christus in primo instanti sue conceptionis fuerit sanctificatus per gratiam . . . pag. 603
- II. Utrum Christus in primo instanti sue conceptionis habuerit usum liberi arbitrii . . . 604
- III. Utrum Christus in primo instanti sue conceptionis mereri potuerit . . . 606
- IV. Utrum Christus fuerit perfectus comprehensor in primo instanti sue conceptionis . . . 607

## QUÆSTIO XXXV.

*De nativitate Christi, in octo articulos divisa.*

- ART. I. Utrum nativitas sit naturæ vel personæ . . . pag. 608
- II. Utrum attribuenda sit Christo aliqua nativitas temporalis . . . 609
- III. Utrum secundum temporalem Christi nativitatem B. Virgo possit dici mater ejus . . . 610
- IV. Utrum B. Virgo debeat dici Mater Dei . . . 611
- V. Utrum in Christo sint duæ filiationes . . . 612
- VI. Utrum Christus fuerit natus sine dolore matris . . . 614
- VII. Utrum Christus debuerit in Bethlehemi nasci . . . 615
- VIII. Utrum Christus fuerit tempore congruo natus . . . 616

## QUÆSTIO XXXVI.

*De manifestatione Christi nati,  
in octo articulos divisa.*

- ART. I. Utrum nativitas Christi debuerit  
esse omnibus manifesta . . . pag. 617
- " II. Utrum nativitas Christi debuerit  
aliquibus manifestari . . . 618
- " III. Utrum sint convenienter electi  
illi quibus est Christi nativitas  
manifestata . . . 619
- " IV. Utrum Christus per seipsum na-  
tivitatem suam manifestare de-  
buerit . . . 621
- " V. Utrum nativitas Christi debuerit  
per angelos et stellam manife-  
stari . . . ibi
- " VI. Utrum nativitas Christi ordine  
convenienti fuerit manifestata . . . 623
- " VII. Utrum stella quæ magis apparuit,  
fuerit una de cælestibus stellis . . . 625
- " VIII. Utrum magi convenienter ad Chri-  
stum adorandum venerint . . . 626

## QUÆSTIO XXXVII.

*De legalibus circa puerum Jesum observa-  
tis, in quatuor articulos divisa.*

- ART. I. Utrum Christus debuerit circum-  
cidi . . . pag. 627
- " II. Utrum convenienter fuerit Chri-  
sto nomen impositum . . . 628
- " III. Utrum convenienter fuerit in tem-  
plo oblatus Christus . . . 630
- " IV. Utrum Mater Dei convenienter ad  
templum purganda accesserit . . . 631

## QUÆSTIO XXXVIII.

*De baptismo Joannis, in sex articulos  
divisa.*

- ART. I. Utrum fuerit conveniens Joannem  
baptizare . . . pag. 632
- " II. Utrum baptismus Joannis fuerit  
a Deo . . . 633
- " III. Utrum in baptismo Joannis gra-  
tia daretur . . . 634
- " IV. Utrum alii, præter Christum, bap-  
tismo Joannis baptizari debue-  
rint . . . 635
- " V. Utrum baptismus Joannis debue-  
rit cessare, Christo baptizato . . . 636
- " VI. Utrum baptizati baptismo Joan-  
nis essent postea baptismo Chri-  
sti baptizandi . . . 637

## QUÆSTIO XXXIX.

*De baptisatione Christi, in octo articulos  
divisa.*

- ART. I. Utrum fuerit conveniens Christum  
baptizari . . . pag. 639
- " II. Utrum Christus baptismo Joan-  
nis debuerit baptizari . . . ibi
- " III. Utrum Christus convenienti tem-  
pore fuerit baptizatus . . . 640
- " IV. Utrum Christus debuerit in Jor-  
dane baptizari . . . 642
- " V. Utrum, Christo baptizato, cæli de-  
buerint aperiri . . . ibi
- " VI. Utrum convenienter Spiritus san-  
ctus super Christum baptismum  
descenderit in specie columbæ . . . 644

- ART. VII. Utrum illa columba, in qua ap-  
paruit Spiritus sanctus, fuerit ve-  
rum animal . . . pag. 646
- " VIII. Utrum convenienter, Christo bap-  
tizato, fuerit vox Patris audita  
Filium protestantis . . . 647

## QUÆSTIO XL.

*De modo conversationis Christi,  
in quatuor articulos divisa.*

- ART. I. Utrum conveniens fuerit Chri-  
stum inter homines conversari . . . pag. 648
- " II. Utrum Christus austeram vitam  
in hoc mundo ducere debuerit . . . 650
- " III. Utrum Christus in hoc mundo de-  
buerit pauperem vitam ducere . . . 651
- " IV. Utrum Christus in hac vita secun-  
dum legem conversatus fuerit . . . 653

## QUÆSTIO XLI.

*De tentatione Christi, in quatuor articulos  
divisa.*

- ART. I. Utrum conveniens fuerit Chri-  
stum tentari . . . pag. 654
- " II. Utrum Christus in deserto tentari  
debuerit . . . 655
- " III. Utrum Christi tentatio debuerit  
esse post jejunium . . . 656
- " IV. Utrum fuerit conveniens ordo et  
modus tentationis Christi . . . 658

## QUÆSTIO XLII.

*De doctrina Christi, in quatuor articulos  
divisa.*

- ART. I. Utrum conveniens fuerit Chri-  
stum Judæis, et non gentilibus  
predicare . . . pag. 660
- " II. Utrum Christus debuerit Judæis  
sine eorum offensione predicare . . . 661
- " III. Utrum Christus omnia publice  
docere debuerit . . . 662
- " IV. Utrum Christus debuerit doctri-  
nam suam scripto tradere . . . 664

## QUÆSTIO XLIII.

*De miraculis a Christo factis in generali,  
in quatuor articulos divisa.*

- ART. I. Utrum Christus debuerit facere  
miracula . . . pag. 665
- " II. Utrum Christus fecerit miracula  
divina virtute . . . 666
- " III. Utrum Christus inæcepit facere  
miracula in nuptiis . . . 667
- " IV. Utrum miracula per Christum fa-  
cta sufficienter ejus divinitatem  
ostenderint . . . 668

## QUÆSTIO XLIV.

*De singulis miraculorum speciebus,  
in quatuor articulos divisa.*

- ART. I. Utrum miracula facta per Chri-  
stum circa spirituales substan-  
tias fuerint convenientia . . . pag. 670
- " II. Utrum convenienter facta fuerint  
miracula per Christum circa cæ-  
lestia corpora . . . 672



- ART. III. Utrum convenienter Christus circa homines miracula fecerit p. 674  
 • IV. Utrum convenienter Christus fecerit miracula circa creaturas irracionales . . . 677

## QUÆSTIO XLV.

*De transfiguratione Christi, in quatuor articulos divisa.*

- ART. I. Utrum fuerit conveniens Christum transfigurari . . . pag. 678  
 • II. Utrum claritas Christi in transfiguratione fuerit claritas gloriosa . . . 680  
 • III. Utrum testes transfigurationis convenienter fuerint inducti . . . 681  
 • IV. Utrum convenienter auditum fuerit testimonium paternæ vocis in transfiguratione . . . 682

## QUÆSTIO XLVI.

*De passione Christi, in duodecim articulos divisa.*

- ART. I. Utrum fuerit necessarium Christum pati pro liberatione humani generis . . . pag. 684  
 • II. Utrum fuerit possibilis alius modus liberationis humanæ quam per passionem Christi . . . 685  
 • III. Utrum fuerit aliquis modus convenientior ad liberationem humani generis quam per passionem Christi . . . 686  
 • IV. Utrum Christus pati debuerit in cruce . . . 687  
 • V. Utrum Christus omnes passiones sustinuerit . . . 689  
 • VI. Utrum dolor passionis Christi fuerit major omnibus doloribus . . . 691  
 • VII. Utrum Christus passus fuerit secundum totam animam . . . 693  
 • VIII. Utrum tota anima Christi in passione frueretur fruitione beata . . . 694  
 • IX. Utrum Christus fuerit convenienti tempore passus . . . 695  
 • X. Utrum Christus fuerit convenienti loco passus . . . 697  
 • XI. Utrum conveniens fuerit Christum cum latronibus crucifigi . . . 699  
 • XII. Utrum passio Christi sit ejus divinitati attribuenda . . . 700

## QUÆSTIO XLVII.

*De causa efficiente passionis Christi, in sex articulos divisa.*

- ART. I. Utrum Christus fuerit ab alio occisus, an a seipso . . . pag. 701  
 • II. Utrum Christus fuerit ex obedientia mortuus . . . 702  
 • III. Utrum Deus Pater tradiderit Christum passioni . . . 703  
 • IV. Utrum fuerit conveniens Christum pati a gentilibus . . . 704  
 • V. Utrum Christi persecutores eum cognoverint . . . 705  
 • VI. Utrum peccatum Christum crucifigentium fuerit gravissimum . . . 706

## QUÆSTIO XLVIII.

*De modo passionis Christi quantum ad effectum, in sex articulos divisa.*

- ART. I. Utrum passio Christi causaverit nostram salutem per modum meriti . . . pag. 707  
 • II. Utrum passio Christi causaverit nostram salutem per modum satisfactionis . . . 708  
 • III. Utrum passio Christi operata sit per modum sacrificii . . . 709  
 • IV. Utrum passio Christi operata sit nostram salutem per modum redemptionis . . . 710  
 • V. Utrum esse Redemptorem sit proprium Christi . . . 712  
 • VI. Utrum passio Christi operata sit nostram salutem per modum efficientiæ . . . 713

## QUÆSTIO XLIX.

*De effectibus passionis Christi, in sex articulos divisa.*

- ART. I. Utrum per passionem Christi simus liberati a peccato . . . pag. 714  
 • II. Utrum per passionem Christi simus liberati a potestate diaboli . . . 715  
 • III. Utrum per passionem Christi homines sint liberati a pœna peccati . . . 716  
 • IV. Utrum per passionem Christi simus Deo reconciliati . . . 717  
 • V. Utrum Christus sua passione aperuerit nobis januam cæli . . . 718  
 • VI. Utrum Christus per suam passionem meruerit exaltari . . . 719

## QUÆSTIO L.

*De morte Christi, in sex articulos divisa.*

- ART. I. Utrum conveniens fuerit Christum mori . . . pag. 720  
 • II. Utrum in morte Christi fuerit separata divinitas a carne . . . 721  
 • III. Utrum in morte Christi fuerit facta separatio divinitatis ab anima . . . 723  
 • IV. Utrum Christus in triduo mortis fuerit homo . . . 724  
 • V. Utrum fuerit idem numero corpus Christi viventis et mortui . . . 725  
 • VI. Utrum mors Christi aliquid operata sit ad nostram salutem . . . 726

## QUÆSTIO LI.

*De sepultura Christi, in quatuor articulos divisa.*

- ART. I. Utrum fuerit conveniens Christum sepeliri . . . pag. 727  
 • II. Utrum convenienti modo Christus fuerit sepultus . . . 728  
 • III. Utrum corpus Christi in sepulcro fuerit incineratum . . . 730  
 • IV. Utrum Christus fuerit in sepulcro solum una die et duobus noctibus . . . 731

## QUÆSTIO LII.

*De descensu Christi ad inferos,  
in octo articulos divisa.*

- ART. I. Utrum fuerit conveniens Christum ad infernum descendere p. 732  
 " II. Utrum Christus descenderit ad infernum damnatorum . 733  
 " III. Utrum Christus fuerit totus in inferno . 735  
 " IV. Utrum Christus aliquam moram traxerit in inferno . 736  
 " V. Utrum Christus descendens ad inferos sanctos patres inde liberaverit . *ibi*  
 " VI. Utrum Christus aliquos damnatos ab inferno liberaverit . 738  
 " VII. Utrum pueri qui cum originali peccato decesserant fuerint a Christo liberati . 739  
 " VIII. Utrum Christus suo descensu liberaverit animas a purgatorio . 740

## QUÆSTIO LIII.

*De resurrectione Christi,  
in quatuor articulos divisa.*

- ART. I. Utrum fuerit necessarium Christum resurgere . pag. 741  
 " II. Utrum fuerit conveniens Christum tertia die resurgere . 742  
 " III. Utrum Christus primo resurrexerit . 744  
 " IV. Utrum Christus fuerit causa suæ resurrectionis . 745

## QUÆSTIO LIV.

*De qualitate Christi resurgentis,  
in quatuor articulos divisa.*

- ART. I. Utrum Christus post resurrectionem habuerit verum corpus pag. 746  
 " II. Utrum Christi corpus resurrexerit integrum . 748  
 " III. Utrum Christi corpus resurrexerit gloriosum . 749  
 " IV. Utrum corpus Christi debuerit cum cicatricibus resurgere . 750

## QUÆSTIO LV.

*De manifestatione resurrectionis,  
in sex articulos divisa.*

- ART. I. Utrum resurrectio Christi debuerit omnibus manifestari . pag. 752  
 " II. Utrum fuisset conveniens quod discipuli viderent Christum resurgere . 753  
 " III. Utrum Christus post resurrectionem debuerit continue cum discipulis conversari . 754  
 " IV. Utrum Christus debuerit discipulis in alia effigie apparere . 756  
 " V. Utrum Christus veritatem resurrectionis debuerit argumentis declarare . 757  
 " VI. Utrum argumenta quæ Christus induxit, sufficienter manifestaverint resurrectionem ejus . 758

## QUÆSTIO LVI.

*De resurrectionis Christi causalitate,  
in duos articulos divisa.*

- ART. I. Utrum resurrectio Christi sit causa resurrectionis corporum p. 761  
 " II. Utrum resurrectio Christi sit causa resurrectionis animarum . 763

## QUÆSTIO LVII.

*De ascensione Christi, in sex articulos divisa.*

- ART. I. Utrum fuerit conveniens Christum ascendere . pag. 764  
 " II. Utrum conveniat Christo ascendere in cælum secundum divinam naturam . 766  
 " III. Utrum Christus ascenderit propria virtute . 767  
 " IV. Utrum Christus ascenderit super omnes cælos . 768  
 " V. Utrum corpus Christi ascenderit super omnem creaturam spirituales . 769  
 " VI. Utrum ascensio Christi sit causa nostræ salutis . 770

## QUÆSTIO LVIII.

*De sessione Christi ad dexteram Patris,  
in quatuor articulos divisa.*

- ART. I. Utrum Christo conveniat sedere ad dexteram Dei Patris . pag. 772  
 " II. Utrum sedere ad dexteram Patris conveniat Christo, secundum quod est Deus . *ibi*  
 " III. Utrum sedere ad dexteram Patris conveniat Christo, secundum quod homo . 773  
 " IV. Utrum sedere ad dexteram Patris sit proprium Christi . 775

## QUÆSTIO LIX.

*De judiciaria potestate Christi,  
in sex articulos divisa.*

- ART. I. Utrum judiciaria potestas sit specialiter Christo attribuenda pag. 776  
 " II. Utrum judiciaria potestas conveniat Christo secundum quod est homo . 777  
 " III. Utrum Christus ex meritis adeptus fuerit judiciariam potestatem . 778  
 " IV. Utrum Christo conveniat judiciaria potestas quantum ad omnes res humanas . 779  
 " V. Utrum post iudicium quod agitur in presenti tempore, restet aliud iudicium . 780  
 " VI. Utrum judiciaria potestas Christi se extendat ad angelos . 782

## QUÆSTIO LX.

*De sacramentis, in octo articulos divisa.*

- ART. I. Utrum sacramentum sit in genere signi . pag. 783



ART.	II.	Utrum omne signum rei sacrae sit sacramentum . . . . .	pag. 784
"	III.	Utrum sacramentum sit signum unius rei tantum . . . . .	785
"	IV.	Utrum sacramentum sit semper aliqua res sensibilis . . . . .	786
"	V.	Utrum requirantur determinatae res ad sacramenta . . . . .	787
"	VI.	Utrum in significatione sacramentorum requirantur verba . . . . .	788
"	VII.	Utrum requirantur determinata verba in sacramentis . . . . .	790
"	VIII.	Utrum liceat aliquid addere verbis in quibus consistit forma sacramentorum . . . . .	791

## QUAESTIO LXI.

*De necessitate sacramentorum, in quatuor articulos divisa.*

ART.	I.	Utrum sacramenta sint necessaria ad humanam salutem . . . . .	pag. 793
"	II.	Utrum etiam ante peccatum fuerint homini necessaria sacramenta . . . . .	794

ART.	III.	Utrum post peccatum ante Christum sacramenta debuerint esse . . . . .	pag. 794
"	IV.	Utrum post Christum debuerint esse aliqua sacramenta . . . . .	796

## QUAESTIO LXII.

*De principali effectu sacramentorum, qui est gratia, in sex articulos divisa.*

ART.	I.	Utrum sacramenta sint causa gratiae . . . . .	pag. 797
"	II.	Utrum gratia sacramentalis aliquid addat super gratiam virtutum et donorum . . . . .	798
"	III.	Utrum sacramenta novae legis contineant gratiam . . . . .	799
"	IV.	Utrum in sacramentis sit aliqua virtus gratiae causativa . . . . .	800
"	V.	Utrum sacramenta novae legis habeant virtutem ex passione Christi . . . . .	801
"	VI.	Utrum sacramenta veteris legis gratiam causarent . . . . .	803













## Date Due

31 1977	



AKK 2268

TRENT UNIVERSITY



0 1164 0309078 4

LR BX1749 .T52 1926 v. 4

Thomas, Aquinas, Saint

Summa theologica.

DATE

ISSUED TO

Thomas Aquinas, Saint  
41884

